
UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Pischel**, Dr. **Praetorius**, in Leipzig Dr. **Socin**, Dr. **Windisch**,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. E. Windisch.

Zweiundfünfzigster Band.

Leipzig 1898,

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt

des zweiundfünfzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten für 1898:

1273 Herr Pfarrer R. Schmutzler, Oberlödla (S.-Altenburg).

1274 „ Dr. Moses Buttenwieser, Prof., Hebrew Union College, Cincinnati, O.

1275 „ Dr. med. Karl Narbeshuber, Sfakes (i/Tunesien).

1276 „ G. Buchanan Gray, M. A., Mansfield College, Oxford.

1277 „ J. F. Stenning, M. A., Wadham College, Oxford.

1278 „ Louis H. Gray, Fellow in Indo-Iranian Languages, Columbian University in New-York City.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr correspondierendes Mitglied: Herrn Hofrat Georg Bühler, † 8. April 1898 (verunglückt auf dem Bodensee).

Ihren Austritt erklärten die Herren Tauber (Ende 1896) und Kellner.

Verzeichnis der vom 27. Januar bis 20. April 1898 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Ae 10. 4⁰. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 20. Bandes 3. Abtheilung. München 1897. 21. Bandes 1. Abtheilung. München 1898.

2. Zu Ae 24. Almanach, Magyar Tud. Akadémiai, polgári és csillagászati naptárral MDCCCXCVII-re. [Budapest] 1897.

3. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1897. Heft 3. Geschäftliche Mitteilungen. 1897. Heft 2. Göttingen 1897.

4. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. VI. Fasc. 11. 12. Roma 1897. Vol. VII. Fasc. 1. Roma 1898.

5. Zu Ae 96. Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből. . . . . Szerkeszti *Gyúlai* Pál. XVI. kötet. VIII. IX. szám. Budapest 1896.

6. Zu Ae 130. Közlemények, Nyelvtudományi. XXVI. kötet 3. 4. füzete. XXVII. kötet 1. 2. füzete. Budapest 1896. 1897.

7. Zu Ae 165. 4⁰. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XL—LIII. Berlin 1897.

8. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1897. Bd. II. Heft I. II. München 1897.

9. Zu Ae 196. Szily, C. Rapport sur les travaux de l'Académie hongroise des sciences en 1896. Budapest 1897.

10. Zu Af 116. Muséon, Le, et la Revue des Religions. Études historiques, ethnologiques et religieuses. Tome XVII et II. — No. 1. Janvier 1898. Louvain.

11. Zu Af 160. 8. Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1897. Volume XXVIII. Boston, Mass.

12. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XVII. — Fasc. I et II. Bruxelles 1898.

13. Zu Ah 5b. Chevalier, Ulysse, Repertorium hymnologicum. Catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes en usage dans l'église latine depuis les origines jusqu' à nos jours. Extrait des Analecta Bollandiana. Tome II. No. 20885—22256. Louvain 1897.

14. Zu Bb 220. 4⁰. Collections scientifiques de l'Institut des Langues Orientales du Ministère des Affaires Étrangères. VIII. Saint-Pétersbourg 1897.

15. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Zesde Volgreeks. — Vijfde Deel. (Deel XLIX der geheele Reeks). Tweede Aflevering. 's-Gravenhage 1898.

16. Zu Bb 608e. Naamlijst der Leden op 1. April 1898. Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië.

17. Zu Bb 755. Journal, The, of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. No. LIII. Vol. XIX. Bombay 1897.

18. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . publié par la Société Asiatique. Neuvième Série. Tome X. No. 3. — Novembre—Décembre 1897. Tome XI. No. 1. — Janvier—Février 1898. Paris.

19. Zu Bb 818. al-Mašriq. Al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences—Lettres—Arts. No. 2. 3. 4. 5. 6. 7. [Bairut] 1898.

20. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XXXIX. Aflevering 4. 5. 6. Deel XL. Aflevering 1. 2. Batavia | 's Hage 1896. 1897.

21. Zu Bb 901d. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. — Deel XXXIV. — 1896. Aflevering 3. 4. Deel XXXV. — 1897. Aflevering 1. 2. Batavia 1896. 1897.

22. Zu Bb 901n. 4⁰. Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLVIII. 3e Stuk. Deel XLIX. 3e Stuk. Deel L. 3e Stuk. Batavia | 's Hage 1896. 1897.

23. Zu Bb 905. 4⁰. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie orientale. Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier*. Vol. IX. No. 1. Leide 1898.

24. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Einundfünfzigster Band. IV. Heft. Leipzig 1897.

25. Zu Bb 935. 4⁰. Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen. Mit besonderer Berücksichtigung der Deutschen Kolonien. III Jahrgang, 3. Heft. Berlin 1897.

26. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes. XI. Band. — Heft 3. Wien 1897.

27. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1898. 2. Berlin.

28. Zu Ca 15. 4⁰. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Alterthumskunde. Herausgegeben von A. *Erman* und G. *Steindorff*. Band XXXV. Zweites Heft. Leipzig 1897.

29. Zu De 10378. Sîbawaihi's Buch über die Grammatik . . . . übersetzt und erklärt von G. *Jahn*. 19/20. Lieferung des ganzen Werks. II. Band Lief. 11/12. Berlin 1898.

30. Zu Dc 1570. 2⁰. *Smith*, R. Payne, Thesaurus Syriacus. Fasciculi X pars I. Oxonii 1897.

31. Zu De 10464. *Jacob*, Georg, Studien in arabischen Dichtern. Heft III. Berlin 1897. (Vom Verf.)

32. Zu Eb 10. 2⁰. Assam Library. Catalogue of Books registered for the quarter ending 31st December 1897.

33. Zu Eb 50. 2⁰. Bengal Library Catalogue of Books for the Third Quarter ending 30th September 1897. Appendix to the Calcutta Gazette. Wednesday, January 26th, 1898.

34. Zu Eb 225. 2⁰. Catalogue of Books registered in Burma during the quarter ending the 31st December 1897. Rangoon 1898.

35. Zu Eb 295. 2⁰. Catalogue of Books, registered in the Punjab . . . . during the quarter ending the 31st December 1897.

36. Zu Eb 390. 4⁰. *Hṛishîkeśa Śâstṛ* and *Śiva Chandra Gui*, A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College. No. 6. 7. Calcutta 1896.

37. Zu Eb 485. 2⁰. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts during the quarter ending 31st December 1897. Akola 1898.

38. Zu Eb 765. 2⁰. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals, published in the North-Western Provinces and Oudh, ... during the Fourth Quarter of 1897. [Allahabad 1897.]

39. Zu Eb 825. Studien, Indische. Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums. . . . Herausgegeben von Albrecht *Weber*. 18. Band. Leipzig 1898. (6 Exemplare.)

40. Zu Eb 3719. Vidyodayaḥ. The Sanskrit Critical Journal of the Oriental Nobility Institute Woking—England. Vol. XXVII. 1898. No. 1. 2. 3.

41. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsoreay. 1898, 2. 3. 4. Wienna.

42. Zu Eg 419. *Επετηρις. Ετος β'. Φιλολογικος Συλλογος Παρνασσος. Εν Αθηναις* 1898.

43. Zu Fa 61. 4⁰. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. XI. Helsingfors 1898.

44. Zu Fa 1310. Gyüjtemény, Vogul népköltési. IV. kötet. Budapest 1897.

45. Zu Fg 45. Hansei Zasschi, The. Vol. XII. No. 11. 12. Vol. XIII. No. 1. 2. [Tōkyō 1897. 1898.]

46. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Band XX, Heft 2/3. Leipzig 1897.

47. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Leipzig 1898. Nr. 1. 2.

48. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XX. Part. 1. 2. London 1898.

49. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 175. 176. 1898.

50. Zu Na 325. Revue archéologique. Troisième Série. — Tome XXXI. Novembre—Décembre 1897. Paris 1897. — Tome XXXII. Janvier—Février 1898.

51. Zu Nf 342. 2⁰. Progress Report of the Archaeological Survey of Western India, for the year ending 30th June 1897. [Government of Bombay. General Department. Archaeology.]

52. Zu Nf. 452. 2⁰. Survey, Archaeological, of India. (New Imperial Series.) Volume XVI. Bombay 1897.

53. Zu Ng 1185. Plakaatboek, Nederlandsch-Indisch, 1602—1811, door J. A. *van der Chijs*. Zestiende Deel. 1810—1811. Batavia, 's Hage 1897.

54. Zu Nh 200. Mittheilungen des Historischen Vereines für Steiermark. XLV. Heft. Graz 1897.

55. Zu Nh 201. Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. 28. Jahrgang. Graz 1897.

56. Zu Oa 25. Bulletin de la Société de Géographie. Septième Série. — Tome XVIII. 3e Trimestre 1897. Paris 1897.

57. Zu Oa 26. Comptes rendus des séances [de la] Société de Géographie. 1897. Nos. 18, 19 et 20. 1898. No. 1. 2. Paris.

58. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. Томъ XXXIII. 1897. Выпускъ IV. С.-Петербургъ 1897.

59. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. 1898. Vol. XI. No. 2. 3. 4. London.

60. Zu Oa 255. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXV. — 1898 — No. 1. 2. 3. Berlin 1898.

61. Zu Oa 256. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXXII — 1897 — No. 5. 6. Berlin 1897. Band XXXIII — 1898 — No. 1. Berlin 1898.

62. Zu Ob 2780. 4⁰. Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts-India. Anno 1668—1669. Uitgegeven . . . . onder toezicht van Mr. J. A. *van der Chijs*. Batavia | 's Hage 1897.

63. Zu Ob 2845. 4⁰. *Lith*, P. A. van der, en *Fokkens*, F., Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië. Afl. 12. 14. 's Gravenhage — Leiden.

64. Zu Oc 2380. 4⁰. *Powell*, J. W., Sixteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1894—95. Washington 1897.

II. Andere Werke.

10739. *Socin*, A. und *Holzinger*, H. Zur Mesainschrift. SA. a. d. Berichten der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften [Leipzig] 1897. (Von Herrn Prof. Socin.) Dh 9472.

10740. *Asedi*'s neupersisches Wörterbuch Lughat-i Furs nach der einzigen vaticanischen Handschrift herausgegeben von Paul *Horn*. Berlin 1897. [= Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge. Band I. Nro. 8.] (Vom Herausgeber.) Ec 1613. 4⁰.

10741. al-Battānī, Le tabelle geografiche d'al-Battānī tradotte ed annotate dal Dott. Prof. C. A. *Nallino*. [Torino 1898.] Estratto dal Cosmos di Guido Cora. Serie II, volume XII (Torino 1894—96), fascicolo VI. (Vom Übersetzer.) De 3905. 4⁰.

10742 Q. [*Crawford*]. Bibliotheca Lindesiana. Hand-list of Oriental Manuscripts Arabic Persian Turkish. [Aberdeen] 1898. (Von Lord Crawford.) Bb 225. 4⁰.

10743. [Medaille, geprägt zur Erinnerung an das 50jährige Bestehen der Kaiserl. Russischen Archäologischen Gesellschaft in St. Petersburg.] (Von der Arch. Gesellschaft.) B 620.

10744. Year-Book and Record [of the] Royal Geographical Society. 1898. London. Oa 154.

10745. *Littmann*, Enno. Die Pronomina im Tigre. Ein Beitrag zur äthiopischen Dialektkunde. SA. aus Zeitschrift für Assyriologie, Band XII (1897), Heft 2—4. [Leipzig 1897.] (Vom Verf.) Dg 765.

10746 Q. Jeremia, De Profetieën en Klaagliederen van, in het Makassaarsch vertaald door B. F. *Matthes*. Amsterdam 1897. (Vom Übersetzer.) Ib 3000. 4⁰.

10747 Q. Jeremia, De Profetieën en Klaagliederen van, in het Boegineesch vertaald door B. F. *Matthes*. Amsterdam 1898. (Vom Übersetzer.) Ib 2934. 4⁰.

10748 Q. Залеманъ, К. Г., Отчетъ о своей поѣздкѣ въ Среднюю Азію [und zwei Berichte über von Я. Я. Лютшъ und E. Denison Ross erworbene Handschriften und Lithographieen]. [Изъ Извѣстій И. Академіи Наукъ. VIII. 1898.] (Vom Verf.) Bb 496. 4⁰.

10749. Actes du dixième Congrès international des Orientalistes. Session de Genève. — 1894. — Partie I—IV. Leide 1895—1897. Bb 989.

10750 Q. Pubblicazioni scientifiche del R. Istituto Orientale in Napoli. Tomo I. II. Roma 1897. (Vom Istituto.) Bb 1248. 4°.

10751. [al-'Agāib] L'Abrégé des Merveilles traduit de l'Arabe d'après les manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris par le Bon *Carra de Vaux*. Paris 1898. (= Actes de la Société Philologique (Organ de l'Oeuvre de saint Jérome.) Tome XXVI (11e de la nouvelle série). Année 1897.) De 3011.

10752. [Viṣṇuśarman]. Le novelle indiane di Visnusarma (Panciatantra) tradotte dal Sanscrito da Italo *Pizzi*. Torino 1896. Eb 3777.

10753. [Dionysius Tellmahharensis] *Nau*, F., Analyse des parties inédites de la Chronique attribuée à Denis de Tellmahré (Socrate et Jean d'Asie). Extrait du Supplément de l'Orient Chrétien (1897). Paris 1898. (Vom Verf.) Dc 1879.

10754. *Mbaraka*, Ein Suaheligedicht über die Vorgänge beim letzten Thronwechsel in Sansibar. Aus dem Suaheli übersetzt von A. *Seidel*. SA. aus Nr. 7 der Deutschen Kolonialzeitung, Jahrgang 1898. (Vom Übersetzer.) Fd 546.

10755. Катановъ, Н., Изъ области народныхъ примѣтъ, вѣрованій и преданій Татаръ-Мусулманъ. — Татарское преданіе о слободахъ Старотатарской и Новотатарской въ Гор. Казани. o. O. u. J. (Vom Verf.) Oc 2540.

10756. Катановъ, Н., Восточная библіографія. o. O. u. J. (Vom Verf.) Fa 3457.

10757. Уставъ Общества Археологіи, Исторіи и Этнографіи при Императорскомъ Казанскомъ Университетѣ. Казанъ 1898. (Von Herrn Prof. Katanov.) Ni 345.

10758. Каримовъ, Asāmi 'l-kutub. Казань 1897. (Dgl.) Ac 218.

10759 Q. Ararat. Kronakan-baroyakan, grakanakan-patmakan, mankawaržakan-banasirakan ev paštonakan amsagir. 30. 31, 1. Wałaršapat 1897. 1898. (Von der Redaktion des Ararat.) Ed 1237. 4°.

10760. *Sanasarean*, Mkrtič, Ktaki gorcadruthiunọ. o. O. u. J. (Dgl.) Ed 1085.

10761. Skrifter utgifna af Humanistiska Vetenskapssamfundet i Upsala. Band II. V. Upsala 1892—94. 1897. (Von der Königl. Universitäts-Bibliothek in Upsala.) Af 155.

10762. Orientalistkongressen i Stockholm-Kristiania. Några Skildringar från Utlandet. Utgifna af K. U. *Nylander*. Upsala 1890. (Dgl.) Bb 987c.

10763. *Celsius*, Olavus, Bibliothecae Upsaliensis historia. Upsaliae 1745. (Dgl.) Ni 630.

10764. *Wiklund*, K. B., Entwurf einer urlappischen Lautlehre. I. Einleitung, Quantitätsgesetze, Accent, Geschichte der hauptbetonten Vokale. (Diss.) Helsingfors 1896. (Dgl.) Fa 720.

10765. *Tullberg*, Otto Fredrik, Strödda Anmärkningar rörande Indien och Sanskrit-Litteraturen. Första häftet. Upsala 1839. (Dgl.) Eb 983.

10766. *Almkrist*, Herman, Om det Sanskritiska ahám. Upsala Universitets Årsskrift 1879. Filosofi, Språkvetenskap och Historiska Vetenskaper. IV. Upsala 1879. (Dgl.) Eb 992.

10767. *Lindberg*, O. E., Studier öfver de Semitiska Ljuden w och y. (Diss.) Lund 1893. (Dgl.) Da 125.

10768. Weddâsê Mârjâm. Ein äthiopischer Lobgesang an Maria, nach mehreren Handschriften herausgegeben und übersetzt . . . von Karl *Fries*. (Diss.) Upsala 1892. (Dgl.) Dg 640.

10769. Accessionskatalog, Sveriges offentliga biblioteks. Arabisk, Turkisk Filologi. SA. 4 (1889). 5 (1890). (Dgl.) Ab 15.

10770. *Fries*, Samuel Andreas, Den Israelitiska Kultens Centralisation. (Diss.) Upsala 1895. (Dgl.) Hb 1210.

10771. *Kolmodin*, Adolf, Laò-tsè, en Profet bland Hedningarne, med ett försök till kortfattad biblisk Grundläggning for hans System. (Diss.) Stockholm 1888. (Dgl.) Hb 3320.

10772. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'Égyptologie publié . . . par Karl *Piehl*. Vol. I. Upsala 1897. (Dgl.) Ca 9.

10773. [at-Ta'ālibī] Prooemium et specimen lexici synonymici arabici Attha'âlibii. Edidit, vertit, notis instruxit Joseph *Seligmann*. o. O. u. J. (Dgl.) De 10672.

10774. Jaḥjâ bin 'Abd-el-mu'ṭî ez-Zawâwî's, Ur, Dikt Ed-Durra el-Alfîje fi 'ilm el-'arabîje. Akademisk Afhandling, som . . . framställes af K. V. *Zetterstéen*. (Diss.) Leipzig 1895. (Dgl.) De 5620.

10775. [Idrīsī] *Brandel*, R. A., Om och ur den Arabiske Geografen 'Idrisî. (Diss.) Upsala 1894. (Dgl.) De 7525.

10776. *Nordling*, Johan Teodor, Prof. C. J. Tornbergs Koranöfversättning granskad. Upsala Universitets Årsskrift 1876. Philosophi, Språkvetenskap och Historiska Vetenskaper. I. Upsala 1876. (Dgl.) De 1912.

10777. *Herner*, Sven, Syntax der Zahlwörter im Alten Testament. (Diss.) Lund 1893. (Dgl.) Dh 566.

10778. *Molin*, Olof, Om Prepositionen מִן i Bibelhebreiskan. (Diss.) Upsala 1893. (Dgl.) Dh 780.

10779. *Nordling*, J. T., De allmänna Vokalförändringarna i Hebreiska Språket. Andra Uplagan. Upsala 1879. (Dgl.) Dh 885.

10780. *Nordling*, Johan Teodor, Den svaga Verb-bildningen i Hebreiskan. Andra Uplagan öfversedd och tillökad. Upsala 1879. (Dgl.) Dh 884.

10781. *Hacklin*, Anton, Prepositionen כְּ:s Etymologi och Användning i Hebreiskan. (Diss.) Upsala 1886. (Dgl.) Dh 531.

10782. Gittin i den Babyloniska Talmud. Perek 1. Öfversättning med förklarande Anmärkningar. Akademisk Afhandling . . . framställes . . . af Simon *Aberstén*. (Diss.) Göteborg 1896. (Dgl.) Dh 2580.

10783. [*Mesa*] *Nordlander*, K. G. Amandus, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab. (Diss.) Leipzig 1896. (Dgl.) Dh 9469.

10784. *Tullberg*, Otto Fredrik, Några Anmärkningar vid . . . C. J. Tornbergs Academiska Afhandling De linguae Aramaeae dialectis. Upsala 1843. (Dgl.) Dc 90.

10785. *Stave*, Erik, Om Uppkomsten af Gamla Testamentets Kanon. Upsala Universitets Årsskrift 1894. Teologi I. Upsala 1894. (Dgl.) Id 365.

10786. [*Hosea*] *Loftman*, Karl, Öfversättning och Kommentar till Profeten Hoseas Bok. (Diss.) Linköping 1896. (Dgl.) Ic 885.

10787 Q. [*Hosea*] *Loftman*, Karl, Kritisk Undersökning af den Masoretiska Texten till Profeten Hoseas Bok. (Diss.) Linköping 1894. (Dgl.) Ic 884. 4°.

10788. *Nylander*, K. U., Inledning till Psaltaren. (Diss.) Upsala 1891. (Dgl.) Id 1244.

10789. [*Hiob*] *Nordling*, Johan Teodor, Ijjôbs Bok öfversatt från Grundspråket. Upsala 1877. (Dgl.) Ic 1493.

Allgemeine Versammlung
der D. M. G. am 24. Sept. 1898 zu Jena.

Im Einverständnis mit den Jenaischen Mitgliedern der Gesellschaft haben wir die diesjährige Allgemeine Versammlung auf Sonnabend den 24. Sept. angesetzt. Die Sitzung soll in den Rosensälen stattfinden und um 9 Uhr Vormittags beginnen. Früher eintreffende Mitglieder wollen sich am 23. Abends von 7 Uhr an im Burgkeller (bei der Kirche) einfinden. Etwaige Vorträge wolle man baldigst dem Schriftführer der Gesellschaft anmelden.

Halle und Leipzig, Anfang Mai 1898.

Der Geschäftsführende Vorstand.

Personalnachrichten.

Als ordentliches Mitglied ist der D. M. G. beigetreten für 1898:

1279 Herr Cand. theol. et phil. Karl Weymann in Hagsfeld bei Karlsruhe i/Baden.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Prof. Dr. Mich. John Cramer, New-York, † schon zu Ende d. J. 1897.

„ Dr. Arthur Lincke, Dresden, † am 2. Juni 1898.

Seinen Austritt erklärte Herr Peter, Prag (Ende 1897).

Verzeichnis der vom 21. April bis 14. Juli 1898 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Ae 5. 4°. Abhandlungen, Philosophische und historische, der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1897. Berlin 1897.

2. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1898. Heft 1. Göttingen 1897 (sic!).

3. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. VII. Fasc. 2. 3. 4. Roma 1898.

4. Zu Ae 65. 4°. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. Ve Série. Tome VII. No. 2. — St.-Pétersbourg 1897.

5. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. I—XXIII. Berlin 1898.

6. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1897. Bd. II. Heft III. 1898. Heft I. München 1898.

7. Zu Af 116. Muséon, Le, et la Revue des Religions. Études historiques, ethnologiques et religieuses. Tome XVII et II. — No. 2. Avril 1898. Louvain.

8. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, ... bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. XI. Jahrg. Erstes Halbjahrsheft. Berlin 1898.

9. Zu Bb 725. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LXVI. Part I, No. 4. — 1897. — Vol. LXVII. Part I, No. 1. — 1898. — Vol. LXI. Part I, Extra No. 3. — 1892. Calcutta 1897. 1898.

10. Zu Bb 725c. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. IX. X. XI, November, December, Extra No., 1897. Calcutta 1897. No. I—IV, January—April, 1898. Calcutta 1898.

11. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. April, 1898. London.

12. Zu Bb 760. Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society, 1897. Volume XV. No. 48. Colombo 1898.

13. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . publié par la Société Asiatique. Neuvième Série. Tome XI. No. 2. — Mars—Avril 1898. — Paris.

14. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences—lettres—arts. [Bairūt] 1898. No. 8. 9. 10. 11. 12. 13.

15. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie orientale. Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier*. Vol. IX. No. 2. 3. Leide 1898.

16. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Zweiundfünfzigster Band. I. Heft. Leipzig 1898.

17. Zu Bb 935. 4°. Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen. Mit besonderer Berücksichtigung der Deutschen Kolonien. III. Jahrgang. 4. Heft. Berlin 1897.

18. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes, XI. Band. — Heft 4. Wien 1897. XII. Band. — Heft 1. Wien 1898.

19. Zu Bb 1180a. 4°. Annales du Musée Guimet. Tome vingt-sixième. Deuxième, troisième partie. Paris 1897.

20. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1898. 3. 4. 5. Berlin.

21. Zu Bb. 1250. 4°. Publications de l'École des Langues Orientales Vivantes. Quatrième Série. — Vol. VIII. X. XII. XIV. [Vol. VIII: *Smirnov*, Jean N., Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama. Études d'ethnographie historique traduites du Russe et revues par Paul *Boyer*. Première partie. — Vol. X: 'Oumâra du Yémen, sa vie et son œuvre par Hartwig *Derenbourg*. Tome premier. — Vol. XII: Abderrahman ben Abdallah ben 'Imran ben 'Amir es-Sa'di, Tarikh es-Soudan. Texte arabe édité par O. *Houdas* . . . avec la collaboration de Edm. *Benoist*. — Tome XIV: *Buondelmonti*, Christophe, Description des Îles de l'Archipel. Version grecque par un Anonyme. Publiée . . . par Émile *Legrand*. Première partie]. Paris 1897. 1898.

22. Zu De 10385. Sîbawaihi's Buch über die Grammatik . . . . übersetzt und erklärt von G. *Jahn*. 21. Lieferung des ganzen Werks. II. Band Lief. 13. 14. Berlin 1898.

23. Zu Eb 50. 2°. Bengal Library Catalogue of Books for the Fourth Quarter ending 31st December 1897. Appendix to the Calcutta Gazette. Wednesday, March 30, 1898.

24. Zu Eb 225. 2°. Catalogue of books, registered in Burma during the quarter ending the 31st March 1898. Rangoon 1898.

25. Zu Eb 295. 2°. Catalogue of Books registered in the Punjab . . . . during the quarter ending the 31st March 1898.

26. Zu Eb 485. 2°. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts during the quarter ending 31st March 1898. Akola 1898.

27. Zu Eb 765. 2°. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals, published in the North-Western Provinces and Oudh, registered . . . during the first quarter of 1898.

28. Zu Eb 3719. Vidyodayaḥ. The Sanskrit Critical Journal of the Oriental Nobility Institute Woking—England. Vol. XXVII. 1898. No. 4. 5. 6.

29. Zu Ec 60. 4°. Grundriss der iranischen Philologie. Band I, Abteil. 2, Lieferung 1. Strassburg 1898 [*Horn*, Paul, Neupersische Schriftsprache]. (Vom Verf.)

30. Zu Ed 1237. 4°. Ararat. 1898. 31, 2. 3. 4. Wałaršapat.

31. Zu Ed 1365. 4°. Handēs amsoreay. 1898, 5. 6. 7. Wienna.

32. Zu Eg 330. 4°. *Χρονικα Βυζαντινα. Τομος τεταρτος. Τευχος γ' καὶ δ'.* Санктпетербургъ 1897.

33. Zu Fa 2288. 4°. *Radloff*, W., Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte. Zehnte Lieferung. St.-Pétersbourg 1898.

34. Zu Fa 3457. *Каталовъ*, П., Восточная библіографія. No. 82—94. (= Дѣятель 1898. No. 5).

35. Zu Fg 45. Hansei Zasschi, The. Vol. XIII. No. 3. 4. 5. [Tōkyō 1898.]

36. Zu IIa 200. Revue de l'histoire des religions. Tome XXXVI. No. 1. 2. Paris 1897.

37. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XX. Part. 3. 4. 5. London 1898.

38. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 177. 178. 179. 1898.

39. Zu Mb 245. Zeitschrift, Numismatische, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien durch deren Redactions-Comité. 29. Band, Jahrgang 1897. 30. Band. Erstes Semester. Januar—Juni 1898. Wien 1898.

40. Zu Na 325. Revue archéologique. Troisième Série. — Tome XXXII. Mars—Avril 1898.

41. Zu Na 426. 4°. Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ X. Выпуски I—IV. С.-Петербургъ 1897.

42. Zu Nf 270. Minutes of the Managing Committee [of] the North-Western Provinces & Oudh Provincial Museum, Lucknow. From April 1894 to March 1896. Allahabad 1896.

43. Zu Nf 452. 4°. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by E. *Hultzsch*. (Vol. V.) Part I. January 1898. Calcutta.

44. Zu Nf 452. 2°. Survey, Archaeological, of India. (New Imperial Series.) Volume XIX. Calcutta 1897. Volume XXV. Madras 1897.

45. Zu Oa 25. Bulletin de la Société de Géographie. Septième Série. — Tome XVII. 4e Trimestre 1896. Paris 1896. Tome XIX. 1er Trimestre 1898. Paris 1898.

46. Zu Oa 26. Comptes rendus des séances [de la] Société de Géographie. 1898. No. 3. 4. 5. Paris.

47. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. Томъ XXXIV. 1898. Выпускъ I. II. С.-Петербургъ 1898.

48. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. May, June, July, 1898. Vol. XI. No. 5. 6. Vol. XII. No. 1. London.

49. Zu Oa 255. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXV. — 1898 — No. 4. 5. 6. Berlin 1898.

50. Zu Oa 256. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXXIII — 1898 — No. 2. Berlin 1898.

51. Zu Oa 452. 4°. Сборникъ трудовъ Орхонской экспедиціи. III. IV. Санктпетербургъ 1897.

52. Zu Ob 2845. 4°. *Lith*, P. A. van der, Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië. Afl. 15. 's Gravenhage — Leiden.

II. Andere Werke.

10790. *Hartmann*, Martin, Das arabische Strophengedicht. I. Das Muwaššaḥ. Weimar 1897. (Vom Verf.) De 865.

10791. *Vogüé*, Le Mis de, Notes d'épigraphie araméenne. Extrait du Journal Asiatique. Paris 1898 [verbessert aus 1896]. (Vom Verf.) Dc 906.

10792. *Lagrange*, Fr. M.-J., Recherches épigraphiques à Pétra. Extrait de la "Revue Biblique" Avril 1898. Paris. (Von Herrn Marquis de Vogüé.)

10793. *Kahle*, Paul, Textkritische und lexikalische Bemerkungen zum Samaritanischen Pentateuchtargum. (Diss.) Halle a/S. 1898. Dc 829.

10794. *Srîvara's* Kathakâutukam. Die Geschichte von Joseph in persisch-indischem Gewande. Sanskrit und Deutsch von Richard *Schmidt*. Kiel 1898. (Vom Herausgeber.) Eb 3519.

10795. *Frank*, Othm., De Persidis linguâ et genio. Commentationes phaosophico-persicae. Norimbergae 1809. (Von Herrn Dr. Reinhold.) Ec 1479.

10796. *Sa'dī*, Gulistân. o. O. 1289 h. (Von Herrn Dr. Schrader.) Ec 2290.

10797. [Eptingen, Hans Bernhard von] *Bernoulli*, A., Die Pilgerfahrt Hans Bernhards von Eptingen. [A. aus den Beiträgen zur vaterl. Geschichte. Neue Folge. Band 2, Heft 1. Der ganzen Reihe 12. Band.] (Von Herrn Dr. Jacob.) Ob 1356.

10798. *Nippold*, Friedrich, Aegyptens Stellung in der Religions- und Culturgeschichte. 2. Auflage. Berlin 1873. (Dgl.) Nb 164.

10799. *Mihrī*, Muḫtaṣar-i-Güldeste . . . Ṭab' gedid. Konstantinopel 1303 . . . (Von Herrn Dr. Schrader.) Fa 2877.

10800. *Sedláček*, Jaroslav, al-kitâbu mluvnice arabského jazyka. v Praze 1898. (Vom Verf.) De 719.

10801. *Flückiger*, F. A., Die Insel Socotra. [SA. aus Archiv der Pharmacie. 26. Band, Heft 22. 1888.] (Von Herrn Dr. Jacob.) Ob 1142.

10802. Upanishad's, Sechzig, des Veda. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Paul *Deussen*. Leipzig 1897. Eb 1345.

10803. Version, The Coptic, of the New Testament in the Northern Dialect otherwise called Memphitic and Bohairic with introduction, critical apparatus, and literal English translation. Vol. I. II. Oxford 1898.) (Von den Delegates of the Clarendon Press.) Ib 880.

10804. *Vallée Poussin*, Louis de la, Bouddhisme. Études et matériaux. Ādikarmapradīpa. Bodhicaryāvatāraṭīkā. London 1898. (Vom Verf.) Hb 2694. 4°.

10805. *Muir*, Sir William, Cyprian, his Life and Teaching. Edinburgh 1898. (Vom Verf.) Eg 1040.

10806. Volksüberlieferungen deutscher Juden. Von Jakob *Ehrlich*. [= Der Urquell. Der neuen Folge Band I. Heft 3 u. 4. p. 80—81.] Fl 453.

10807. Verzeichnis wertvoller hebräischer Handschriften aus dem Lager von J. *Kauffmann*. Frankfurt a. M. 1898. Dh 174.

10808. es Saijâd we ibnoh ḥikâje maṣryje bil lisân el maṣry. maṣr el qâhira 1316. De 10196.

10809. 4°. *Бартольдъ*, В., Отчетъ о поѣздкѣ въ Среднюю Азію съ научною цѣлью. 1893—94 гг. С.-Петербургъ 1897 [= Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. VIIIe Série. Volume I. No. 4.] Ob 2340. 4°.

10810. 4°. Часословъ Эѳіопской церкви. Издалъ и перевелъ . . . Б. *Тураевъ*. С.-Петербургъ 1897 [= Mémoires . . . VIIIe Série. Volume I. No. 7]. Dg 532. 4°.

10811. 4°. *Рыбаковъ*, С. Г., Музыка и пѣсни Уральскихъ Мусульманъ съ очеркомъ ихъ быта. С.-Петербургъ 1897 [= Mémoires . . . VIIIe Série. Tome II. No. 2]. Oc 1356. 4°.

10812. *Катановъ*, Н. Ѳ., Отзывъ о книгѣ Г. Е. *Грумъ-Гржимайла*: Описаніе путешествія въ Западный Китай . . . Казань 1898. (Vom Verf.) Ob 2394.

Allgemeine Versammlung

der D. M. G. am 24. Sept. 1898 zu Jena,

um 9 Uhr Vormittags, in den Rosensälen, s. I. Heft dieses Jahrgangs S. X.

Zur Tagesordnung:

Fortbestand der Orientalischen Bibliographie;

Bewilligung einer Summe für Anschaffungen der Bibliothek.

Halle und Leipzig, Anfang August 1898.

Der Geschäftsführende Vorstand.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten für 1898:

1280 Herr Dr. phil. H. Hilgenfeld, Privatdocent a. d. Universität zu Jena.

1281 „ Lic. Dr. B. Baensch, Privatdocent a. d. Universität zu Jena. Lichtenhainerstr. 3.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr ordentliches Mitglied:

Herrn Prof. Dr. Georg Ebers, † 7. Aug. 1898.

Verzeichnis der vom 15. Juli bis 6. Oktober 1898 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1898. Heft 2. Geschäftliche Mittheilungen. 1898. Heft 1. Göttingen 1898.

2. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. VII. Fasc. 5⁰ e 6⁰. Roma 1898.

3. Zu Ae 45a. 4⁰. Atti della R. Accademia dei Lincei anno CCXCV. 1898. Rendiconto dell' adunanza solenne del 12 giugno 1897 [sic] onorata dalla presenza delle LL. MM. il Re e la Regina. Roma 1898.

4. Zu Ae 165. 4⁰. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XXIV—XXXIX. Berlin 1898.

5. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1898. Heft II. München 1898.

6. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band 136. 137. Wien 1897. 1898.

7. Zu Af 54. Report, Annual, of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution for the year June 30, 1895. Report of the U.-S. National Museum. Washington 1897.

8. Zu Af 116. Muséon, Le, et la Revue des Religions. Études historiques, ethnologiques et religieuses. Tome XVII et II. — No. 3—4. Juin—Aout 1898. Louvain.

9. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XIII. No. 91. Vol. XX. No. 112. Vol. XXIII. No. 124. Vol. XXIV—XXXVII. No. 157. Philadelphia 1873—1898.

10. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Zesde Volgreeks. — Vijfde Deel. (Deel XLIX der geheele Reeks). Derde en vierde Aflevering. 's-Gravenhage 1898.

11. Zu Bb 670. Giornale della Società Asiatica Italiana. Volume undecimo. 1897—98. Roma—Firenze—Torino 1898.

12. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society. Edited by George F. *Moore*. 19. Volume, Second Half. New Haven 1898.

13. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. July. 1898. London.

14. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . publié par la Société Asiatique. Neuvième Série. Tome XI. No. 3. — Mai-Juin 1898. – Paris.

15. Zu Bb 818. al-Mašriq. Al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences—Lettres—Arts. No. 14. 15. 16. 17. 18. [Bairūt] 1898.

16. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Zweiundfünfzigster Band. II. Heft. Leipzig 1898.

17. Zu Bb 935. 4⁰. Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen. Mit besonderer Berücksichtigung der Deutschen Kolonien. IV. Jahrgang, 1. Heft. Berlin 1898.

18. Zu Bb 1150. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XI. Band. No. 1. [*Sowa*, Rudolf v., Wörterbuch des Dialekts der deutschen Zigeuner.] Leipzig 1898.

19. Zu Bb 1200, p, 12. [ʿAbdu ʾl Qādir Badāʾūnī] Muntakhabu-t-Tawārīkh by ʿAbdu-l-Qādir ibn i Mulūk Shāh known as al-Badāonī. Translated from the original Persian and edited by *G. Ranking*. Vol. I. Fasc. V. Index to the English Translation of Muntakhabu-t-Tawārīkh. Vol. II. Calcutta 1898. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 917. 914.]

20. Zu Bb 1200, p, 26. [Abu'l-Faḍl ʿAllāmī] The Akbarnāma of Abu-l-Faẓl translated from the Persian by H. *Beveridge*. Vol. I, Fasc. I. Calcutta 1897. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 910.]

21. Zu Bb 1200, p. 51. [Gulām Ḥusain Zaidpūrī Salīm] Riyāẓu-s-salātīn. History of Bengal. By Ghulām-i-Ḥusain, Salīm, edited by Maulavi *Abdul Hak Abid*. Fasciculus V. Calcutta 1898. [Bibliotheca Indica. New Series, No. 916.]

22. Zu Bb 1200, s, 180. Gaṅgeśa Upādhyāya, Tattva-Cintāmaṇi. Edited by Paṇḍit *Kāmākhyā-Nāth Tarka-Vāgīśa*. Part IV. Vol. II. Fasciculus III. IV. V. Calcutta 1898. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 915. 918. 921.]

23. Zu Bb 1200, s, 295. [Jīmūtavāhana], Kālavivekaḥ. The Kāla-Viveka edited by *Madhusūdana Smṛtiratna*. Fasciculus III. Calcutta 1898. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 919.]

24. Zu Bb 1200, s, 470. 4⁰. Malik Muḥammad Jaisī, The Padumāwati. Edited, with a Commentary, Translation, and Critical Notes, by G. A. *Grierson* and *Sudhākara Dvivēdi*. Fasciculus II. Calcutta 1898. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 920.]

25. Zu Bb 1200, s, 791. [Suśruta]. The Suçruta- Saṁhitā or The Hindū System of Medicine according to Suçruta. Translated from the original Sanskrit by A. F. R. *Hoernle*. Fasciculus I. Calcutta 1897. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 911.]

26. Zu Bb 1200, s, 912. Vallabhācārya, Aṇu-Bhāshyam. By Paṇḍit *Hemachandra Vidyáratna*. Fasciculus V. Calcutta 1897. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 912.[

27. Zu Bb 1200, t, 150. Sher-Phyin . . . . . Being a Tibetan Translation of the Çatasāhasrika Prajñā Pāramitā. Edited by *Pratapacandra Ghoṣa*. Volume III. Fasciculus III. Calcutta 1898. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 913.]

28. Zu De 10385. Sîbawaihi's Buch über die Grammatik . . . . übersetzt und erklärt von G. *Jahn*. 23. Lieferung des ganzen Werks. II. Band Lief. 15. Berlin 1898.

29. Zu Eb 10. 2⁰. Assam Library. Catalogue of Books for the quarter ending 30th June 1898.

30. Zu Eb 225. 2⁰. Catalogue of books, registered in Burma during the quarter ending the 30th June 1898. Rangoon 1898.

31. Zu Eb 295. 2⁰. Catalogue of Books registered in the Punjab . . . . during the quarter ending the 30th June 1898.

32. Zu Eb 485. 2⁰. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts during the quarter ending 30th June 1898. Akola 1898.

33. Zu Eb 692. *Haraprasād Çāstrī*, Notices of Sanskrit Mss. Second Series. Volume I, Part I. II. Calcutta 1898.

34. Zu Eb 765. 2⁰. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals, published in the North-Western Provinces and Oudh, registered . . . during the second quarter of 1898.

35. Zu Eb 1481. 4⁰. *Weber*, Albr., Vedische Beiträge. [SA. aus: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1898. XXXVII.]

36. Zu Eb 3719. Vidyodayaḥ. The Sanskrit Critical Journal of the Oriental Nobility Institute Woking—England. Vol. XXVII. No. 7. 8. 1898.

37. Zu Ed 1237. 4⁰. Ararat. 31, 5. 6. Wałaršapat 1898.

38. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsoreay. 1898, 8. 9. Wienna.

39. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Band XXI, Heft 1. Leipzig 1898.

40. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Leipzig 1898. Nr. 3.

41. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 180. 181. 182. Juli. August. September. 1898.

42. Zu Na 325. Revue archéologique. Troisième Série. — Tome XXXII. Mai—Juin 1898. Tome XXXIII. Juillet—Aout 1898. Paris 1898.

43. Zu Nf 452. 4⁰. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by E. *Hultzsch*. (Vol. V.) Part II. April 1898. Calcutta.

44. Zu Nh 170. Archiv für österreichische Geschichte. 84. Band. Wien 1898. Register zu den Bänden LI—LXXX. Wien 1897.

45. Zu Oa 25. Bulletin de la Société de Géographie. Septième Série. — Tome XIX. 2e Trimestre 1898. Paris 1898.

46. Zu Oa 26. Comptes rendus des séances [de la] Société de Géographie. 1898. Nos. 6 et 7. Paris.

47. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. 1898. Vol. XII. No. 2. 3. 4.

48. Zu Oa 256. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXXIII — 1898 — No. 3. Berlin 1898.

II. Andere Werke.

10813. 2⁰. Survey, Linguistic, of India. [First, Rough, List of Languages] 4 voll. Calcutta 1898. (Vom Government of India.) Bb 1840. 2⁰.

10814. *Khakhanov*, A., Les manuscrits géorgiens de la Bibliothèque Nationale à Paris. o. O. u. J. Fi 327.

10815. [*Rouffaer*, G. P.], Catalogus der Land- en Zeekarten toebehoorende aan het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 's-Gravenhage 1898. Oa 212.

10816. *Jacob*, Georg, Wissenschaft und Berliner Auffassung, Worte der Abwehr. Halle a. S. 1898. (Vom Verf.) De 10464a.

10817. *Horovitz*, Josef. De Wâqidii libro qui Kitâb al Maġâzi inscribitur. Berolini 1898. (Vom Verf.) De 11674.

10818. Targum scheni, Das, nach Handschriften herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Moritz *David*. Berlin 1898. (Vom Herausgeber.) Ib 1390.

10819 Q. Ezechiël en Daniël, De Profetieën van, in het Makassaarsch vertaald door B. F. *Matthes*. Amsterdam 1898. (Vom Übersetzer.) Ib 3001. 4°.

10820. *Streck*, Maximilian. Das Gebiet der heutigen Landschaften Armenien, Kurdistân und Westpersien nach den babylonisch-assyrischen Keilinschriften. (SA. aus Zeitschrift für Assyriologie, Bd. XIII.) (Vom Verf.) Ob 1937.

10821 Q. *Wilhelm*, Eugène. L'expédition de Ninos et des Assyriens contre un roi de la Bactrie. Extrait du Muséon. Louvain 1891. (Vom Verf.) Ne 250. 4°.

10822 Q. Gatha Vohukhsathra. — Yasna LI, 1—7 uebersetzt und erklärt von E. *Wilhelm*. [Extrait des Mélanges Charles de Harlez.] Leide o. J. (Dgl.) Ec 398. 4°.

10823. [*Wilhelm*, Eugen], Pārsī varsnī śuruāt . . . . (SA. aus Mumbaī Samācār.) Bombay 1895. (Dgl.) Eb 5221.

10824. *Wilhelm*, E. Perser. [SA. aus Jahresberichte der Geschichtswissenschaft 1894. 1895. 1896.] Berlin. (Dgl.) Nf 805.

Protokollarischer Bericht über die am 24. September 1898 zu Jena abgehaltene Allgemeine Versammlung der D. M. G.

Erste Sitzung

Beginn 9 1/2 Uhr Vorm.

Anwesend: 18 Mitglieder, s. Präsenzliste[1].

Wahlen: Zum Präsidenten wird gewählt Prof. Dr. Wilhelm, zum Vice-Präsidenten Prof. Dr. Delbrück, zu Schriftführern Lic. Dr. Baentsch und Dr. Hilgenfeld.

Begrüssung durch Prof. Wilhelm mit Nachruf an die verstorbenen Mitglieder Bühler und Ebers, zu deren Ehren die Versammlung sich erhebt.

Bericht des Schriftführers[2]), sowie Redaktions-[3]) und Kassenbericht[4]) von Prof. Windisch, verlesen durch Prof. Prätorius.

Bibliotheksbericht von Prof. Pischel[5]).

Zu Kassenrevisoren werden gewählt Prof. Kautzsch und Prof. Ed. Meyer.

Vorstandswahl: Als Ersatz für Bühler wird einstimmig Prof. Dr. Reinisch in Wien gewählt. Die ausscheidenden Vorstandsmitglieder Praetorius, Pischel, Socin, Zimmern werden durch Acclamation wiedergewählt.

Prof. Ed. Meyer stellt den Antrag, in § 8 der Statuten die Worte: „aus derselben Stadt wie der Abwesende“ zu streichen. Es wird beschlossen, über den Antrag auf der nächsten Generalversammlung zu entscheiden.

Die von Prof. Kautzsch im vorigen Jahre gegebene Anregung: „die Reichsregierung zu ersuchen, es der D. M. G. ein für alle Mal zu überlassen, bei den Kongressen einen offiziellen Redner im Namen der Deutschen Regierung zu designieren“ wird zum Beschluss erhoben, und der Vorstand beauftragt, dahingehende Verhandlungen einzuleiten.

Die nächste allgemeine Versammlung wird im Anschluss an die Philologen-Versammlung 26.—30. September 1899 in Bremen stattfinden.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G. beantragt einen jährlichen Dispositions-Fonds von 300 Mark für die Bibliothek. Dieser Fonds soll dienen:

1) Zur allmählichen Kompletierung der zahlreichen unvollständigen Werke älteren Bestandes, so weit eine solche in wissenschaftlichem Interesse wünschenswert erscheint.

2) Zur Erwerbung besonders wichtiger Werke von Nicht-Mitgliedern, zu denen die Gesellschaft keinerlei Beziehungen hat.

3) Zum Ankauf von im Orient veröffentlichten Drucken.

1) Siehe die Namen der Teilnehmer in Beilage A. 2) Siehe Beilage B. 3) Siehe Beilage D. 4) Siehe Beilage E. 5) Siehe Beilage C.

Ausgeschlossen ist der Ankauf aller Publikationen von Mitgliedern, ferner von Nicht-Mitgliedern, soweit dieselben die Bibliothek benutzt oder sonst der Gesellschaft zu Dank verpflichtet sind. Über die Verwendung im einzelnen entscheidet der Bibliothekar auf Grund der Desiderate.

Dieser Antrag wird von der Versammlung einstimmig angenommen.

Verhandlungen betreffend Unterstützung der Orientalischen Bibliographie. Da die Verlagshandlung von Reuther & Reichardt ihren Antrag auf Gewährung von 300 M. weiteren Zuschusses zurückgezogen hat, wird beschlossen, die Sache für einstweilen erledigt zu erklären.

Zweite Sitzung

Nachm. $3\frac{1}{2}$ Uhr.

Die Rechnung wird von der Versammlung auf Antrag der Revisoren für richtig erklärt und dem Rechnungsführer Decharge erteilt.

Eugen Wilhelm. F. Praetorius.
B. Baentsch. H. Hilgenfeld.

Beilage A.

Präsenzliste der am 24. Sept. in Jena tagenden allgemeinen Versammlung der D. M. G.

1. Wilhelm, Jena.
2. Praetorius, Halle.
3. E. Kuhn, München.
4. Vollers, Jena.
5. Winckler, Berlin.
6. Radloff, Petersburg.
7. Peiser, Königsberg.
8. Gelzer, Jena.
9. Eduard Meyer, Halle.
10. Delbrück, Jena.
11. Kautzsch, Halle.
12. Siegfried, Jena.
13. H. L. Strack, Gross-Lichterfelde b. Berlin.
14. R. Pischel, Halle.
15. H. Hilgenfeld, Jena.
16. B. Baentsch, Jena.
17. B. Lindner, Leipzig.
18. H. Zimmern, Leipzig.
19. V. Ryssel, Zürich.

Beilage B.

Bericht des Schriftführers für 1897/98.

Seit dem vorjährigen Berichte sind der Gesellschaft 16 ordentliche Mitglieder beigetreten (1264—1279), und zwar 3 davon noch für 1897. Zum Ehrenmitgliede wurde ernannt Herr Theod. Aufrecht in Bonn. — Dagegen traten 8 Herren aus der Gesellschaft aus.

Wir beklagen den Tod der Herren Bühler (korresp. Mitglied), Cramer, Ebers, Lincke, Steinnordh.

Herrn Martin Hartmann in Charlottenburg wurden nachträglich noch 400 M. Reisekosten bewilligt (vgl. Bd. 51 S. XXVIII), zahlbar nach fertiger Drucklegung seiner Arbeit.

Es wurde weiter beschlossen, die Zeitschrift für Ägypt. Sprache und Alterthumskunde noch auf weitere 3 Jahre, also bis einschliesslich zum Jahre 1900, mit je 400 M. zu unterstützen (vgl. Bd. 48, S. XXIV). Ferner

L. v. Schröders Text des Kâṭhaka auf Kosten der Gesellschaft zu drucken. Endlich auf ein Exemplar von M. Bloomfields Kashmirian Atharva-Veda, the so-called Pāippalāda-Çākhā zu subskribieren.

In Schriftaustausch getreten ist die Gesellschaft mit der Redaktion des Al-Machriq zu Bairut, mit der Redaktion der Studj italiani di filologia indoiranica zu Florenz, mit der Società asiatica italiana zu Florenz (diese erhält von uns nur die Abhandlungen), mit The American Philosophical Society zu Philadelphia; endlich mit der Königl. Universitätsbibliothek zu Upsala (letztere sendet uns u. a. orientalische Dissertationen, Programme, die ägypt. Sphinx; wir senden Zeitschrift und Abhandlungen).

Vom 51. Bande der Zeitschrift wurden abgegeben 479 Exemplare an Mitglieder der Gesellschaft, 47 an gelehrte Gesellschaften und Institute, 138 durch den Buchhandel; zusammen also 664 Exemplare (4 mehr als im Vorjahre). — Der Gesamtabsatz unserer Veröffentlichungen ergab einen Reinertrag von 3605 M. 36 Pf.

Das Fleischerstipendium wurde am 4. März 1898 Herrn Mark Lidzbarski in Kiel verliehen. F. Praetorius.

Beilage C.

Bibliotheksbericht für 1897—1898.

Der Bestand der Bibliothek ist, abgesehen von den regelmässigen Fortsetzungen, um 132 Werke (Nr. 10687—10819) vermehrt worden. Ausgeliehen wurden 523 Bände und 26 MSS. an 66 Entleiher.

Mit dem Beginne des Druckes des Kataloges ist bisher gezögert worden, vor allem deswegen, weil der wichtigste Teil der Bibliothek, die arabische Litteratur, aus den im vorigen Jahresberichte angeführten Gründen, noch immer nicht druckfertig ist. Da aber Herr Dr. Fischer jetzt für längere Zeit von Europa abwesend ist, scheint es nicht mehr ratsam, den Druck wieder auf unbestimmte Zeit zu verschieben. Er soll deswegen bald begonnen werden, auf die Gefahr hin, dass Herr Dr. Fischer nicht selbst die Revision der von ihm bearbeiteten Teile vornehmen und Veränderungen treffen kann, die er sonst vielleicht gemacht hätte. Das Japanische ist durch Herrn Haruhiko Kato, das Armenische durch Herrn Hussik Sohrabian revidiert worden; für die einsilbigen Sprachen ist die Hilfe von Herrn Prof. Conrady in Leipzig zugesagt worden. R. Pischel.

Beilage D.

Aus dem Redaktionsbericht.

Erschienen ist, gedruckt auf Kosten der D. M. G.:

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XI. Band. Nr. 1. Wörterbuch des Dialekts der Deutschen Zigeuner. Zusammengestellt von Rudolf v. Sowa. Leipzig 1898. In Kommission bei F. A. Brockhaus. — Preis 4 M. 50 Pf. für Mitglieder der D. M. G. 3 M. E. Windisch.

Beilage E.

Extrakt aus d. Rechnung über Einnahme u. Ausgabe bei d. Kasse d. D. M. G. auf d. Jahr 1897.

Einnahmen.

28109 M. 83 Pf. Kassenbestand vom Jahre 1896.

360 M. 45 Pf. auf rückständige Jahresbeiträge d. Mitglieder für d. Jahre 1893/1896.
5845 „ 40 „ Jahresbeiträge von Mitgliedern für das Jahr 1897.
240 „ — „ Beitrag auf Lebenszeit von einem Mitgliede.

6445 „ 85 „ Beiträge in Summa.

22 M. 85 Pf. auf rückständ. Porti für direkte Zusendung d. „Zeitschrift“ p. Post von Mitgliedern auf d. Jahre 1894/1896.
260 „ 15 „ Porti für direkte Zusendung der „Zeitschrift“ p. Post von Mitgliedern auf das Jahr 1897, inklus. 30 M., von einem Mitgliede im Auslande auf Lebenszeit.

283 „ — „ eingegangene Porti in Summa.

23 „ 75 „ Vergütung e. Mitgliedes (Autor) für der Druckerei verursachte unverschuldete Korrekturen.

124 „ 74 „ Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1897, lt. statutenmässig darüber geführtem besondern Kassa-Buch und geprüftem Abschluss:
11003 M. 13 Pf. Bestand nach der Rechnung pro 1897.
10878 „ 39 „ „ „ „ „ „ 1896.
124 M. 74 Pf. Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1897 w. o.

Ausgaben.

4902 M. 34 Pf. für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift, Band 51“,
1275 „ 77 „ { 309 M. 75 Pf. für Druck u. Papier zu „Abhdlgen. f. d. K. d. M., Bd. X, Nr. 2“. 966 M. 02 Pf. für Druck u. Papier zu „Abhdlgen. f. d. K. d. M., Bd. X, Nr. 4“.
23 „ 50 „ für Druck und Papier zu Accidenzien“.

6201 M. 61 Pf. Summa der Druckherstellungskosten.

3100 „ — „ Unterstützung orientalischer Druckwerke, inklus. 1200 M. Beisteuer zu den Kosten einer Orientreise eines Mitgliedes zu wissensch. Zwecken.

1351 „ 40 „ Honorare für die „Zeitschrift, Band 51“ und für frühere Bände, inkl. Korrektur derselben, sowie für Korrektur der „Abhandlungen f. d. K. d. M., Bd. X, Nr. 4“.

15 „ — „ für Rückvergütung eines für 1897 voraus bezahlten Beitrags von einem, am 17/II. 1897 aber bereits gestorbenen Mitgliede an die Witwe des Verstorbenen.

1745 „ — „ Honorare für Redaktion der „Zeitschrift, Band 51“, sowie für sonstige Geschäftsführung an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten.

60 „ — „ Reisediäten an Vorstandsmitglieder zum Besuch der Generalversammlung in Dresden am 28. Sept. 1897.

526 „ 94 „ für Porti, Frachten etc., inkl. der in Halle gezahlten u. der durch die F. A. Brockhaus'sche Buchhandlung verlegten.

507 „ 30 „ Zinsen von hypothekarisch und zeitweise auf Rechnungsbuch bei der Allgem. Deutschen Credit-Anstalt zu Leipzig angelegten Geldern.

87 „ 16 „ zurückerstattete Auslagen.

6 „ 27 „ Lucrum durch Kursdifferenzen und auf eingegang. Wechsel und Checks.

2745 „ — „ Unterstützungen, als:

1500 *M.* — ₰ von der Königl. Preuss. Regierung,

345 „ — „ (200 fl. rh.) von der Königl. Württembergischen Regierung, u.

900 „ — „ von der Königl. Sächs. Regierung.

2745 *M.* — ₰ w. o.

1370 *M.* 36 ₰ durch die von der F. A. Brockhaus'schen Buchh., lt. Rechnung v. 22. Juni 1898, gedeckten Ausgaben.

2235 „ — „ Baarzahlung derselben, lt. Rechnung vom 22. Juni 1898.

3605 „ 36 „

41938 *M.* 26 ₰ Summa. Hiervon ab:

14698 „ 92 „ Summa der Ausgaben, verbleiben:

27239 *M.* 34 ₰ Bestand. (Davon: 12800 *M.* — ₰ in hypothek. angelegten Geldern,

11003 „ 13 „ in dem Vermögen des Fleischer-Stipendii und 3436 „ 21 „ baar)

27239 *M.* 34 ₰ w. o.

621 „ 86 „ für Buchbinder-Arbeiten (inkl. solcher für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle a. S.).

43 „ — „ für 2 Ankäufe zur Ergänzung der Bibliothek der Gesellschaft in Halle a. S.

81 „ 82 „ Insgemein: (für Anzeigen, Wechselstempel u. Kursdifferenzen, für Schreib- und Bibliotheks-Materialien, für Verpackungs- und Transport-Kosten von Büchern und Beischlüssen, für Vorhaltung und Wäsche von Handtüchern in der Bibliothek und den Sitzungs-Lokalen, für Reinigung, Heizung und Aufwartung in denselben, sowie für sonstige kleine Anschaffungen im Laufe d. J.

1370 *M.* 36 ₰ Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. deren Rechnung v. 22. Juni 1898.

418 „ 07 „ ab: für Posten, welche in vorstehender Specifikation verteilt schon mit enthalten und in der Rechnung bezeichnet sind.

952 „ 29 „ demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, inkl. Provision derselben auf den von Publikationen der Gesellschaft im Laufe des Jahres erzielten Absatz etc., lt. Rechnung vom 22. Juni 1898.

14698 *M.* 92 ₰ Summa.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant, Rechnungs-Rath Boltze in Halle a. S., als Monent. F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassirer.

Sabäische Typen

bei

G. Kreysing in Leipzig.

Einem Wunsche des geschäftsführenden Vorstandes folge gebend, hat sich unser Drucker, Herr G. Kreysing in dankenswertester Weise entschlossen, sabäische Typen zu beschaffen. Dieselben sind nunmehr auf der Druckerei in Leipzig eingetroffen.

Halle und Leipzig, Januar 1899.

Der geschäftsführende Vorstand.

XII. Internationaler Orientalistenkongress.

Nach einem von Angelo De Gubernatis unterzeichneten Zirkular wird der XII. Internationale Orientalistenkongress in Rom Anfang Oktober dieses Jahres stattfinden. Président du Comité Organisateur ist le Comte Angelo De Gubernatis, Professor des Sanskrit in Rom (Via San Martino al Macao, 11), secrétaire général du Congrès ist le Comte Francesco Lorenzo Pullé, Professor des Sanskrit in Pisa, wohnhaft in Florenz, Via Giordani 7. Dem Präsidenten stehen als Vicepräsidenten zur Seite Comm. Fausto Lasinio, Professor des Arabischen in Florenz, und Chev. Celestino Schiaparelli, Professor des Arabischen in Rom.

Mitgliedskarten können schon jetzt zum Preise von 20 fr. — 16 Mark von der Buchhandlung F. A. Brockhaus, Leipzig, Querstrasse 16, bezogen werden.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. G. beigetreten für 1899:

1282 Herr cand. theol. Ernst Liebmann in Erfurt, Holzheienstrasse 13.

1283 „ Dr. Ignaz Kúnos, Direktor der orientalischen Handelsakademie in Budapest, V alkotmány-uteza 11.

1284 „ David Lopes, Lissabon, 3 R. Abarracamento de Peniche.

In die Stelle eines ordentlichen Mitgliedes ist eingetreten für 1899:

The New-York Public Library, Astor Lenox and Tilden Foundations. New-York, 40 Lafayette Place.

Z. Z. unbekannten Aufenthalts: die Herren Geisler und Lergetporer.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Grünbaum in München und Herrn Heidenheim in Zürich.

Seinen Austritt erklärte Herr Dr. J. Hertel (1247).

Verzeichnis der vom 7. Okt. 1898 bis 30. Jan. 1899 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Ae 24. Almanach, Magyar Tud. Akadémiai, polgári és csillagászati naptárral MDCCCXCVIII-ra. [Budapest] 1898.

2. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1898. Heft 3. Göttingen 1898.

3. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. VII. Fasc. 7⁰—11⁰. Roma 1899.

4. Zu Ae 65. 4⁰. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. V. Série. Tome VII. No. 3—5. Tome VIII. No. 1—4. St. Petersburg 1897. 1898.

5. Zu Ae 96. Értekezések a nyelv-és széptudományok köreböl. . . . Szerkeszti *Gyúlai* Pál. XVI. kötet. X. szám. Budapest 1897.

6. Zu Ae 130. Közlemények, Nyelvtudományi. XXVII. kötet III. IV. füzete. XXVIII. kötet I. II. füzete. Budapest 1897. 1898.

7. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1898. Heft III. Bd. II. Heft 1. München 1898.

8. Zu Ae 196. Szily, C., Rapport sur les travaux de l'Académie hongroise des sciences en 1897. Budapest 1898.

9. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XVII. — Fasc. III. IV. Bruxelles 1898.

10. Zu Ah 8. Anecdota Oxoniensia. Texts, Documents, and Extracts chiefly from Manuscripts in the Bodleian and other Oxford Libraries. Semitic Series. Part X. Oxford 1898.

11. Zu Ah 20. Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckelscher Stiftung. Breslau 1880. 1895—1899. (Vom jüdisch-theolog. Seminar.)

12. Zu Ah 50. Proceedings of the Sixth Biennial Convention of the Jewish Theological Seminary Association. New York 5658-1898.

13. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, ... bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. XI. Jahrgang. Zweites Halbjahrsheft. Berlin 1898.

14. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Zesde Volgreeks. — Zesde Deel. (Deel L der geheele Reeks. — Eerste Aflevering. 's-Gravenhage 1899.

15. Zu Bb 725. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LXVII, Part I, No. 2. 3. Part III, No. 1. — 1898. Calcutta 1898.

16. Zu Bb 725 c. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. V —VIII, May-August, 1898. Calcutta 1898.

17. Zu Bb 750. Journal, The of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. October, 1898. January, 1899. London.

18. Zu Bb 765. Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society. New Series, Vol. XXVIII. Shanghai 1898.

19. Zu Bb 790. Journal Asiatique .... publié par la Société Asiatique. Neuvième Série. Tome XII. No. 1. — Juillet—Août 1898. — No. 2. — Septembre—Octobre 1898. — Paris.

20. Zu Bb. 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-lettres-arts. [Bairūt] 1898. No. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 1899. No. 1.

21. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XXXIX. Aflevering 4. 5. 6. Deel XL. Aflevering 3. 4. Batavia | 's Hage 1898.

22. Zu Bb 901 d. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XXXV. — 1897. Aflevering 3. 4. Deel XXXVI. — 1898. Aflevering 1. 2. Batavia 1897. 1898.

23. Zu Bb 901 n. 4⁰. Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel LI. 1e Stuk. Batavia | 's Hage 1898.

24. Zu Bb 905. 4⁰. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale. Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier*. Vol. IX. No. 4. 5. Leide 1898.

25. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Zweiundfünfzigster Band. III. Heft. Leipzig 1898.

26. Zu Bb 935. 4⁰. Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen. Mit besonderer Berücksichtigung der Deutschen Kolonien. IV. Jahrgang, 2. Heft. Berlin 1898.

27. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes. XII. Band. — Heft 2. 3. Wien 1898.

28. Zu Bb 1180. 4⁰. Annales du Musée Guimet. Tome XXVIII. XXIX. Paris 1896.

29. Zu Bb 1180 a. 4⁰. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Études. Tome VI. VII. Paris 1897. 1898.

30. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1898. 6. Berlin.

31. Zu Bb 1840. 2. Survey, Linguistic, of India. Berar, or Hyderabad Assigned Districts. Assam. [First, Rough, List of Languages.] Calcutta 1898.

32. Zu Ca 15. 4⁰. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Alterthumskunde. Herausgegeben von *A. Erman* und *G. Steindorff*. Band XXXVI. Erstes Heft. Leipzig 1898.

33. Zu De 306³. *Caspari*, A Grammar of the Arabic Language, translated from the German of *Caspari*, and edited with numerous additions and corrections by W. *Wright*. Third edition revised by W. Robertson *Smith* and M. J. *de Goeje*. Volume II. Cambridge 1898. (Von den Syndics of the Cambridge University Press).

34. Zu De 10385. Sîbawaihi's Buch über die Grammatik .... übersetzt und erklärt ... von G. *Jahn*. 24. Lieferung des ganzen Werks. II. Band. Lief. 16. Berlin 1898.

35. Zu Dh 1420. *Gesenius*, Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament in Verbindung mit Albert *Socin* und H. *Zimmern* bearbeitet von Frants *Buhl*. 13. Auflage. Leipzig 1899. (Dh 1420^{13}.)

36. Zu Eb 50. 2°. Bengal Library Catalogue of Books for the Second Quarter ending 30 th June 1898.

37. Zu Eb 225. 2°. Catalogue of Books registered in Burma during the quarter ending the 30th September 1898. Rangoon 1898.

38. Zu Eb 390. 4°. Hrishíkeśa Śástrí and Śiva Chandra Gui, A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College. No. 8. 9. Calcutta 1897. 1898.

39. Zu Eb 295. 2°. Catalogue of Books registered in the Punjab . . . during the quarter ending the 30th September 1898. [Lahore 1898].

40. Zu Eb 765. 2°. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the North-Western Provinces and Oudh, . . . during the Third Quarter of 1898 [Allahabad 1898].

41. Zu Eb 3719. Vidyodayaḥ. The Sanskrit Critical Journal of the Oriental Nobility Institute Woking-England. Vol. XXVII. 1898. No. 9. 10. 11.

42. Zu Eb 4025. 2°. *Hultzsch*, E., [Annual Report for July 1897 to June 1898 forwarded to the] Government of Madras. Public. G. O., &c., Nos. 1093, 1094, 29th August 1898. August. Epigraphy. (Von Herrn Dr. Hultzsch.)

43. Zu Ec 2510. Beiträge zur Kenntniss der iranischen Sprachen. Herausgegeben von B. *Dorn*. II. Theil. Vorrede und Lieferung 2. III. Theil. St. Petersburg 1863. [Äusserst selten.] (Von Herrn Dr. Salemann.)

44. Zu Ed 1237. 4°. Ararat. 1898. 31, 7. 8. 9. Wałaršapat.

45. Zu Ed 1365. 4°. Handēs amsoreay. 1898, 10, 11, 12. 1899, 1. Wienna.

46. Zu Eg 330. 4°. *Χρονικα, Βυζαντινα. Τομος πεμπτος. Τευχος α' καὶ β'.* Санктпетербургъ 1898.

47. Zu Fb 15. *Brandstetter*, Renward, Malaio-Polynesische Forschungen. Zweite Reihe. I. Luzern 1898 (Vom Verf.).

48. Zu Fg 45. Hansei Zasschi, The. Vol. XIII. No. 6—11. [Tōkyō 1898.

49. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. XXIV: Supplement. Yokohama 1896.

50. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Tome XXXVI. No. 3. Paris 1897. Tome XXXVII. No. 1. 2. 3. Tome XXXVIII. No. 1. Paris 1898.

51. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Band XXI, Heft 2. Leipzig 1898.

52. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . von H. Guthe. 1898. No. 4. 5. 6.

53. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XIX. Appendix. Vol. XX. Part 6. 7. 8. [London] 1898.

54. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 183. 184. 185. 186. October. November. December 1898. Jänner 1899.

55. Zu Mb 1355. Six, J. P., Monnaies grecques, inédites et incertaines. Extrait du „Numismatic Chronicle“, Troisième Série, Vol. XVIII., Pages 193—245. Londres 1898. (Vom Verf.)

56. Zu Na 325. Revue archéologique. Troisième Série. — Tome XXXIII. Septembre—Octobre. Novembre—Décembre. 1898. Paris 1898.

57. Zu Nf 452. 4⁰. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by E. *Hultzsch*. (Vol. IV.) Part VIII. December 1897. (Vol. V.) Part III. IV. July, October 1898. Calcutta.

58. Zu Oa 25. Bulletin de la Société de Géographie. Septième Série. — Tome XIX. 3e Trimestre 1898. Paris 1898.

59. Zu Oa 26. Comptes rendus des séances [de la] Société de Géographie. 1898. No. 8. Paris.

60. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. Томъ XXXIII. 1897. Выпускъ VI. Томъ XXXIV. 1898. Выпускъ III. IV. С.-Петербургъ 1898.

61. Zu Oa 43. Отчетъ Императорскаго Русскаго Географическаго Общества за 1897 годъ. С.-Петербургъ 1898.

62. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. 1898. Vol. XII. No. 5. 6. Vol. XIII, No. 1.

63. Zu Oa 255. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXV. 1898. No. 7. 8. 9. 10. Berlin 1898.

64. Zu Oa 256. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Band XXXIII. — 1898. — No. 4. Berlin 1898.

65. Zu Ob 2780. 4⁰. Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts-India. Anno 1670—1671. Uitgegeven ... onder toezicht van J. A. *van der Chijs*. Batavia | 's Hage 1898.

66. Zu Ob 2845. 4⁰. *Lith*, P. A. van der, Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië. Afl. 16. 17. 's Gravenhage-Leiden.

II. Andere Werke.

10825. *Bayer*, József, A Magyar drámairodalom története. A legrégibb nyomokon 1867—ig. Kötet I. II. Budapest 1897. Nh 513.

10826. Sprichwörter und Spiele, Arabische. Gesammelt und erklärt von Knut L. *Tallquist*. Leipzig 1897. (Von Herrn Prof. Dr. Vollers.) De 10463.

10827. Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis in Nordafrika. Eine Sammlung .... von Hans *Stumme*. Leipzig 1898. (Dgl.) De 8156.

10828. *Markham*, Sir Clements R., Antarctic Exploration: A Plea for a National Expedition. London 1898. Ob 560.

10829. *Karuana*, Ant. Em., Ines Farruġ. Malta 1889. (Von Herrn Dr. H. Stumme.) De 7843.

10830. *Heer*, Justus, Die historischen und geographischen Quellen in Jāqūt's geographischem Wörterbuch. Strassburg 1898. (Vom Verf.) De 5678.

10831. *Casartelli*, L. C., Report on the Eleventh International Congress of Orientalists in Paris; September 5th to 12th, 1897. [Manchester 1898.] (Vom Verf.) Bb 994.

10832. *Billerbeck*, A., Das Sandschak Suleimanʾia und dessen persische Nachbarlandschaften zur babylonischen und assyrischen Zeit. Leipzig 1898. (Vom Verf.) Ob 1750.

10833. Literature of the Turks. A Turkish Chrestomathy ... by Charles *Wells*. London 1891. Fa 2577.

10834. *Youssouf*, R., Dictionnaire portatif turc-français de la langue usuelle en caractères latins et turcs. Constantinople 1890. Fa 2540.

10835. *Nāǵī*, Sümbüle. Stambul 1307 h. Fa 2932.

10836. Laṭāif-i-hajal. [Stambul] o. J. (Von Herrn Dr. Jacob.) Fa 2842.

10837. Ânχ-f-en-âmen, Der Todtenpapyrus des. Inauguraldissertation . . . . eingereicht von Arthur *Schilbach*. Leipzig 1880. (Von Herrn Josef Prasch.) Ca 252.

10838. Zain-ad-Dīn, Historia dos Portugueses no Malabar por Zinadím. Manuscripto arabe do seculo XVI publicado e traduzido por David *Lopes*. Lisboa 1898. (Vom Herausgeber.) De 11861.

10839. Mühendis-hane-i-berri-i-humajun harbije senetleri šagirdanyñ imtiḥan-i-umumisine mahsus müfettiš ǵedvel-dir. Konstantinopel 1310. (Von Herrn Dr. Jacob.) Fa 2902.

10840. Lesestücke, Türkische. [Herausgegeben von] G. *Jacob*. [Halle 1898.] (Vom Herausgeber.) Fa 2576.

10841. *Littmann*, Enno, Das Verbum der Tigresprache. [Zeitschrift für Assyriologie, XIII]. (Vom Verf.) Dg 766.

10842. *Šeḥzade*, Kyrk vezir. Konstantinopel 1303. Fa 3070.

10843. *Kemal*, Vatan jaḥod Silistria. Defa-i-sahi. Stambul 1307. Fa 2845.

10844. Humajun name. [Konstantinopel] 1193. Fa 2833.

10845. *Muḥibbī* [d. i. Sultan Soliman Kanuni], Dīwān. Konstantinopel 1308. Fa 3018.

10846. *Fuḍūlī*, Kullījāt-i-Dīwān. [Konstantinopel] 1308. Fa 2725.

10847 Q. *Залеманъ*, К. Г., Легенда про Хакимъ-Ата. Оттискъ изъ Извѣстій Императорской Академіи Наукъ Т. IX, No. 2 (Сентябрь 1898). Санктпетербургъ 1898. (Vom Verf.) Bb 1790. 4⁰.

10848. *King*, L. W., First Steps in Assyrian. London 1898. (Von den Verlegern Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.) Db 506.

10849. *Cook*, Stanley A., A Glossary of the Aramaic Inscriptions. Cambridge 1898. (Von den Syndics of the Cambridge University Press). Dc 485.

10850. *'Ašiq Kerem*. [Konstantinopel] 1300. Am Rande Ziǵan ile Asman. Fa 2633.

10851. *Jūsuf ibn Salāmah*, Die Zaraath-Gesetze der Bibel nach dem Kitâb al-kâfi des Jûsuf Ibn Salâmah. Ein Beitrag zur Pentateuchexegese und Dogmatik der Samaritaner . . . . herausgegeben und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Naphtali *Cohn*. Frankfurt a. M. 1899. (Vom Herausgeber.) De 7704.

10852. *Molière*, Innisâ'u-l'âlimât von Muhammad Bey 'Osmân Galâl. Neuarabische Bearbeitung von Molière's Femmes savantes transkribiert, übersetzt, eingeleitet und mit einem Glossar versehen von Friedrich *Kern*. Leipzig 1898. (Vom Herausgeber.) De 8612.

10853. *Ibn Mālik*. Ebn-Malek, L'Alfiiah tradotta e commentata da Errico *Vitto*. Beyrouth 1898. [Vom Übersetzer.] De 6695.

10854. *Hasan Quwaidir*. Hassan Kueider, Dizionario dei triplici. Tradotto da Errico *Vitto*. Beirut 1898. (Vom Übersetzer.) De 9846.

10855. *Littmann*, Enno, Māḥlētāta ge'ez targuama wa-darasa. München 1899. (Vom Verf.) Dg 518.

10856. [*Ǵalāleddīn Rūmī*] Selected Poems from the Divani *Shamsi Tabriz* edited and translated with an introduction, notes, and appendices by Reynold A. *Nicholson*. Cambridge 1898. (Von den Syndics of the Cambridge University Press.) Ec 1778.

10857. *Marquart*, J., Die Chronologie der alttürkischen Inschriften. Mit einem Vorwort und Anhang von W. *Bang* in Löwen. Leipzig 1898. Fa 3850.

10858. [al-*Ǧāḥiẓ*, Abū ʿUtmān ʿAmr b. Baḥr, Al-maḥāsin wal-aḍdād]. Le livre des beautés et des antithèses attribué à Abu Othman Amr ibn Bahr al-Djahiz de Basra. Texte arabe publié par G. van *Vloten*. Leyde — 1898. (Von Herrn Prof. M. J. de Goeje.) De 4880.

10859. *Jastrow*, jr., Morris, The Religion of Babylonia and Assyria. (= Handbooks on the History of Religions). Boston 1898. (Von den Verlegern Ginn & Company.) Hb 357.

10860. *Jansen*, Hubert, Verbreitung des Islâms mit Angabe der verschiedenen Riten, Sekten und religiösen Bruderschaften in den verschiedenen Ländern der Erde 1890 bis 1897. Friedrichshagen (bei Berlin) 1897. (Vom Verf.) Hb 806.

10861. *Sandalgian*, Joseph, L'idiome des inscriptions cunéiformes urartiques. Rome 1898. Fk 170.

10862. *Karolides*, Paul, Die sogenannten Assyro-Chaldäer und Hittiten von Kleinasien. Athen 1898. Ng 690.

10863. Śukasaptati, Der Textus ornatior der. Kritisch herausgegeben von Richard *Schmidt*. Aus den Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wiss., I. Cl. XXI. Bd. II. Abth. München 1898. (Vom Herausgeber.) Eb 3529. 4°.

10864. [*Vyāsa*] śrīmadBhagavadgītā Samanvayabhāṣyānvitā [by Pandit *Gour Govind Ray*]. Khaṇḍa 1. 2. Kalikātāyāṃ o. J. (Vom Verfasser des Kommentares.). Eb 3891.

10865. *Hoernle*, A. F. Rudolf, A Note on some Block-Prints from Khotan with two facsimile plates. Reprinted from the Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, for April, 1898. Calcutta 1898. (Vom Verf.) Bb 1495.

Zu B.

Eine Koranhandschrift. (Von Herrn Dr. Schrader in Halle a/S.) B 620.

Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Jahr 1898.

I.

Ehrenmitglieder[1]).

Herr Dr. Theod. Aufrecht, Prof. a. d. Universität Bonn, Mozartstr. 8 (67).
- Dr. R. G. Bhandarkar, Prof. am Deccan College, in Puna in Indien (63).
- Dr. O. von Böhtlingk Exc., kaiserl. russ. Geheimer Rath, der kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg Ehrenmitglied mit Sitz und Stimme, in Leipzig-R., Hospitalstr. 25, II (35).
- Dr. Edw. Byles Cowell, Prof. des Sanskrit an der Universität zu Cambridge, Engl., 10 Scrope Terrace (60).
- Dr. V. Fausböll, Prof. an der Universität zu Kopenhagen (61).
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres legati Warneriani u. Prof. an d. Universität in Leiden, Vliet 15 (43).
- Dr. Ignazio Guidi, Professor in Rom, via Botteghe oscure 24 (58).
- Dr. H. Kern, Professor an der Universität in Leiden (57).
- Dr. Ludolf Krehl, Geh. Hofrath, Prof. an der Univ. in Leipzig, An der I. Bürgerschule 4 (65).

Sir Alfred C. Lyall, K. C. B. etc. Member of Council, in London SW India Office (53).

Herr Dr. F. Max Müller, Right Honourable, Professor an der Univ. in Oxford, Norham Gardens 7 (27).
- Dr. Theod. Nöldeke, Prof. an der Univers. in Strassburg i/Els., Kalbsgasse 16 (64).
- Dr. Julius Oppert, Membre de l'Institut, Prof. am Collège de France, à Paris, rue de Sfax 2 (55).
- Dr. Wilhelm Radloff Excellenz, Wirkl. Staatsrath, Mitglied der k. Akad. der Wissenschaften in St. Petersburg (59).
- Dr. S. L. Reinisch, Prof. a. d. Univ. in Wien VIII, Feldgasse 3 (66).
- Dr. Em. Senart, Membre de l'Institut à Paris, rue François I[er] 18 (56).
- Dr. F. von Spiegel, Geh. Rath u. Prof. in München, Königinstr. 49, I (51).
- Dr. Whitley Stokes, früher Law-member of the Council of the Governor General of India, jetzt in London SW, Grenville Place 15 (24).
- Dr. Wilh. Thomsen, Prof. an der Universität in Kopenhagen, V, Gamle Kongevei 150 (62).
- Graf Melchior de Vogüé, Membre de l'Institut à Paris, 2 rue Fabert (28).
- Dr. Albrecht Weber, Prof. an der Univ. in Berlin SW, Ritterstr. 56 (54).
- Dr. H. F. Wüstenfeld, Geheimer Regierungsrath und Professor in Hannover, Brühlstr. 5 (49).

II.

Correspondierende Mitglieder.

Herr Francis Ainsworth Esq., in London (26).
- Dr. G. Bühler, k. k. Hofrath, Mitglied der Akademie der Wissenschaften und Prof. an d. Univ. in Wien IX, Alserstr. 8 (46) (†).

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreffenden Herren zu Ehren-, resp. correspondierenden Mitgliedern proclamiert worden sind.

Herr Lieutenant-Colonel Sir R. Lambert Playfair, 18, Queens Gardens in St. Andrews, Grafsch. Fife (Scotland) (41).
- Dr. Edward E. Salisbury, Prof. in New Haven, Conn., U. S. A. (32).
- Dr. W. G. Schauffler, Missionar in New York (16).

III.

Ordentliche Mitglieder[1]).

Herr Dr. W. Ahlwardt, Geh. Regierungsrath, Prof. d. morgenl. Spr. in Greifswald, Brüggstr. 28 (578).
- Dr. Herman Almkvist, Prof. der semit. Sprachen an der Universität in Upsala (1034).
- Dr. C. F. Andreas in Schmargendorf bei Berlin, Heiligendammstrasse 7 (1124).
- Dr. Theodor Arndt, Prediger an St. Petri in Berlin C, Friedrichsgracht 53 (1078).
- Dr. Carl von Arnhard in München, Wilhelmstr. 4 (990).
- Dr. Siegmund Auerbach, Rabbiner in Halberstadt (597).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest VII, Elisabethring 26 (804).
- Lic. Dr. B. Baentsch, Privatdocent a. d. Univers. in Jena, Lichtenhainerstr. 3 (1281).
- Dr. Friedrich Baethgen, Consistorialrath, Professor an der Universität in Berlin, Charlottenburg, Kantstr. 19 (961).
- Willy Bang, Professor an der Univ. in Löwen (1145).
- Dr. Otto Bardenhewer, Prof. d. neutest. Exegese a. d. Univ. in München, Sigmundstr. 1 (809).
- Dr. Jacob Barth, Prof. a. d. Univ. in Berlin N, Weissenburgerstr. 6 (835).
- Wilh. Barthold, Privatdocent an der Univers. in St. Petersburg, Wassili Ostrow, 10te Linie 43, Quart. 40 (1232).
- Dr. Christian Bartholomae, Professor an der Universität in Giessen, Asterweg 34 (955).
- René Basset, Correspondent de l'Institut, Directeur de l'École supérieure des Lettres d'Alger in L'Agha (Alger-Mustapha), Rue Michelet 77 (997.)
- Dr. A. Bastian, Geh. Regierungsrath, Director des Museums für Völkerkunde und Prof. an der Univ. in Berlin SW, Königgrätzerstr. 120 (560).
- Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. an d. Univ. in Marburg i/H., Universitätsstr. 13 (704).
- Dr. A. Baumgartner, Professor a. d. Univers. in Basel, am Schänzlein bei St. Jakob (1063).
- Dr. Ant. J. Baumgartner, Prof. à l'École de Théologie in Genf, Saint Jean-la-Tour (1096).
- Dr. Anton Baumstark, Privatdocent a. d. Univers. in Heidelberg (1171.)
- Cand. phil. C. H. Becker in Heidelberg, Bahnhofstr. 1, I (1261).
- Lic. Dr. phil. Georg Beer, Privatdocent a. d. Universität in Halle a. S., Karlstr. 18 (1263).
- Dr. G. Behrmann, Senior und Hauptpastor in Hamburg, Kraienkamp 3 (793).
- Dr. Waldemar Belck in Frankfurt a. M., Wöhlerstr. 18 (1242).

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

Herr Lic. Dr. Immanuel G. A. Benzinger, Privatdoc. a. d. Univers. Berlin (1117).
- Dr. Max van Berchem, Privatdocent an der Universität in Genf, auf Château de Crans, près Celigny, Canton de Vaud, Schweiz (1055).
- Aug. Bernus, Professor in Lausanne (785).
- A. A. Bevan, M. A., Professor in Cambridge, England (1172).
- Dr. Carl Bezold, Prof. a. d. Univ. in Heidelberg, Brückenstr. 39 (940).
- Dr. A. Bezzenberger, Professor an der Universität in Königsberg i/Pr., Besselstr. 2 (801).
- Dr. Gust. Bickell, Prof. a. d. Univ. in Wien VIII, Alserstr. 25, 2. Stiege, I. Stock (573).
- Christoph Reichsfrhr. v. Biedermann, Räcknitz b. Dresden (1269).
- Dr. Th. Bloch, Indian Museum, in Calcutta (1194).
- Dr. Maurice Bloomfield Prof. a. d. Johns Hopkins University in Baltimore, Md., U. S. A. (999).
- Dr. Louis Blumenthal, Rabbiner in Danzig, Heil. Geistgasse 94 I (1142).
- Dr. Alfr. Boissier in Genf, 4 Cours des Bastions (1222).
- A. Bourguin, Pastor in Lausanne (1008).
- Dr. Edw. Brandes in Kopenhagen, Kronprinsessegade, 50 (764).
- Dr. Oscar Braun, Professor in Würzburg, Sanderring 6, III (1176).
- James Henry Breasted, Prof. in Chicago, 515-62nd Street, Englewood (1198).
- Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary in New York (725).
- Dr. Karl Brockelmann, Privatdoc. a. d. Universität in Breslau, Lehmdamm 8 (1195).
- Ernest Walter Brooks in London WC., 28 Great Ormondstr. (1253).
- Dr. Karl Brugmann, Prof. a. d. Universität in Leipzig, Auenstr. 4 (1258).
- Dr. Rud. E. Brünnow, Prof. in Vevey, Canton de Vaud, Villa Beauval (Schweiz) (1009).
- Dr. th. Karl Budde, Professor an der Universität in Strassburg i/Els., Spachallée 3 (917).
- E. A. Wallis Budge, Litt. D. F. S. A., Assistent Deputy Keeper of Egyptian and Oriental Antiquities, Brit. Mus., in London WC (1033).
- Dr. Frants Buhl, Prof. a. d. Univ. in Kopenhagen, Oesterbrogade 28 E (920)
- Dr. Moses Buttenwieser, Prof., Hebrew Union College in Cincinnati O., U. S. A. (1274).

Don Leone Caetani, Principe di Teano, in Rom, Palazzo Caetani (1148).

Herr Dr. W. Caland in Breda i/Holland, Seeligsingel 5 (1239).
- Freiherr Guido von Call, k. u. k. österreich-ungar. Gesandter in Sofia (Bulgarien) (822).
- Dr. Carl Cappeller, Prof. a. d. Univ. in Jena, Forstweg 1 (1075).
- Rev. L. A. Casartelli, M. A., St. Bede's College, in Manchester, Alexandra Park (910).
- Alfred Caspari, Königl. Gymnasial-Professor a. D. in München, Rottmannstrasse 10 (979).
- Abbé Dr. J. B. Chabot in Paris, rue Claude Bernard 47 (1270).
- Dr. D. A. Chwolson, w. Staatsrath, Exc., Prof. d. hebr. Spr. u. Litteratur an der Univ. in St. Petersburg (292).
- M. Josef Cižek, Pfarrer in Einsiedl b. Marienbad (1211).
- Hyde Clarke, Esq., gegenwärtiger Aufenthalt unbekannt (601).
- Dr. Ph. Colinet, Professor des Sanskrit und der vergl. Grammatik an der Universität in Löwen (1169).
- Dr. Hermann Collitz, Professor am Bryn Mawr College in Bryn Mawr Pa. bei Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (1067).
- Dr. August Conrady, Professor an der Universität in Leipzig, Grassistrasse 27, II (1141).
- Dr. Carl Heinr. Cornill, Professor an der Universität in Breslau, Kronprinzenstrasse 61 ([illegible]).

Herr Dr. Sam. Ives Curtiss, Prof. am theol. Seminar in Chicago, Illinois, U. S. A., Warren Avenue 45 (923).
- P. Jos. Dahlmann, S. I. in Exaeten bei Roermond, Limburg, Holland (1203)
- T. Witton Davies, Prof. of Old Testament Literature Baptist College and Lecturer in Semitic languages, University College in Bangor (North-Wales) (1138).
- Dr. Alexander Dedekind, k. u. k. Custos-Adjunct an der Sammlung ägyptischer Alterthümer des österr. Kaiserhauses in Wien XVIII, Staudgasse 41 (1188).
- Dr. Berthold Delbrück, Prof. an d. Univ. in Jena, Fürstengraben 14 (753).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. a. d. Univ. in Breslau, Kaiser Wilhelmstrasse 105 (948).
- Dr. Hartwig Derenbourg, Prof. an der École spéciale des Langues orientales vivantes u. am Collège de France in Paris, Rue de la Victoire 56 (666).
- Dr. Paul Deussen, Professor a. d. Univers. in Kiel, Beseler Allée 39 (1132).
- Dr. F. H. Dieterici, Geh. Regierungsrath, Prof. an der Universität in Berlin, Charlottenburg, Hardenbergstr. 7 (22).
- Dr. Otto Donner, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Sprachforschung an d. Univ. in Helsingfors, Norra Kogen 12 (654).
- Rev. Sam. R. Driver, D. D., Canon of Christ Church in Oxford (858).
- R. C. Dutt, C. I. E., J. C. S., in Cuttack, Lower Bengal (India) (1213).
- Dr. Rubens Duval, Prof. am Collège de France in Paris, Rue de Sontay 11 (1267).
- Dr. Rudolf Dvořák, Professor a. d. böhmischen Universität in Prag III, 44 Kleinseite, Brückengasse 26 (1115).
- Dr. Karl Dyroff, K. Kustos bei der ägyptol. Sammlung des Staates, Privatdocent a. d. Universität in München, Schraudolphstr. 14 III (1130).
- Dr. Georg Moritz Ebers, Professor em. d. Univ. Leipzig, in Tutzing (Bayern), Villa Ebers, im Winter in München, Triftstr. 6 (562) (†).
- Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh, 15 Hatton Place (763).
- Dr. J. Ehni, Pastor emer. in Genf, Chemin de Malagnou 7 bis (947).
- Dr. Karl Ehrenburg, Privatdocent der Geographie in Würzburg, Paradeplatz 4 II (1016).
- Dr. Adolf Erman, Professor an der Univ. in Berlin, Südende, Bahnstrasse 21 (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith, Wales, Marine Terrace 575 (641).
- Waldemar Ettel, Pfarrer in Falkenrehde, Reg.-Bez. Potsdam (1015).
- Dr. Julius Euting, Prof. an der Univ. und Bibliothekar d. Universitäts- u. Landes-Bibliothek in Strassburg i/Els., Schloss (614).
- Edmond Fagnan, Professeur à l'École supérieure des Lettres d'Alger, à Alger (963).
- Dr. Winand Fell, Prof. an der Akademie in Münster i. W., Sternstr. 2 a (703).
- Dr. Rich. Fick in Charlottenburg, Kantstr. 14 (1266).
- Dr. Louis Finot, Prof. à l'école des hautes études à Paris, 49 rue Claude Bernard (1256).
- Dr. A. Fischer, Privatdoc. a. d. Univ. u. Secr.-Bibliothekar a. orient. Seminar in Berlin N. W., Neustädtische Kirchstr. 15, III (1094).
- Dr. Johannes Flemming, Kustos an der Universitäts-Bibliothek in Bonn, Arndtstr. 35 (1192).
- Dr. Karl Florenz, Prof. an der Univ. in Tōkyō, Japan, Koishikawa-Ku, Kobina Suido Mach 87 (1183).
- Dr. Willy Foy, Assistent am Königl. ethnogr. Museum in Dresden, Fürstenstr. 89 part. (1228).
- Dr. Siegmund Fraenkel, Professor an der Univ. in Breslau, Freiburgerstrasse 25 I (1144).

Herr Dr. R. Otto Franke, Professor an der Univ. in Königsberg i/Pr., Schönstrasse 2 III (1080).
- Jakob Frey, Kaufmann, z. Z. im Handelshause Stucken & Co. in Rostow a. D. (Russland) (1095).
- Dr. Ludwig Fritze, Professor und Seminar-Oberlehrer in Köpenick bei Berlin (1041).
- Dr. Alois Ant. Führer, Prof. of Sanscrit u. Curator des Provincial Museum in Lucknow (973).
- Dr. Julius Fürst, Rabbiner in Mannheim (956).
- Dr. Richard Garbe, Professor an der Universität in Tübingen, Biesinger Strasse 14 (904).
- Dr. Lucien Gautier, Professor in Genf, 88 Route de Chêne (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Prof. a. d. Univ. in Erlangen, Löwenichstr. 24 (930).
- Cand. theol. J. P. P. Geisler, Couvent de St. Etienne in Jerusalem (1255).
- Dr. H. D. van Gelder in Leiden, Plantsoen 31 (1108).
- Dr. Karl Geldner, Professor an der Universität in Berlin NW, Bandelstrasse 45 (1090).
- Dr. H. Gelzer, Hofrath, Professor an der Universität in Jena, Kahlaische Strasse 4 (958).
- Dr. Rudolf Geyer, Scriptor a. d. k. k. Hofbibliothek in Wien VI, Blümelgasse 1 (1035).
- N. Geyser, Pfarrer in Elberfeld (1089).
- Dr. Hermann Gies, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel, Pera (760).
- D. Dr. F. Giesebrecht, Professor in Königsberg i. Pr., Ziegelstr. 11 III (877).
- Dr. Eduard Glaser, Arabienreisender, in München, v. d. Tannstr. 25 (1162).
- Dr. Ignaz Goldziher, Professor an d. Univ. und Secretär der israelit. Gemeinde in Budapest VII, Holló-utcza 4 (758).
- Dr. Richard J. H. Gottheil, Professor an der Columbia University in New York, Nr. 169 West, 93rd Street (1050).
- S. Buchanan Gray, M. A., Mansfield College in Oxford (1276).
- Louis H. Gray, Fellow in Indo-Iranian Languages, Columbia University, in New York City (1278).
- Dr. George A. Grierson, B. C. S., Asiatic Society in Townsend, Simla, India (1068).
- Dr. Julius Grill, Professor a. d. Univ. in Tübingen, Grabenstr. 5 (780).
- Dr. H. Grimme, Prof. an der Universität in Freiburg i. d. Schweiz (1184).
- Dr. Wilh. Grube, Prof. a. d. Univ. und Directorialassistent am Kgl. Museum für Völkerkunde in Berlin, Charlottenburg, Kantstr. 149 (991).
- Frhr. Werner von Grünau in Karlsruhe, Linkenheimerstr. 13 (1244).
- Dr. Max Grünbaum in München, Schleissheimer Str. 40 (459) (†).
- Dr. Max Th. Grünert, Professor an der deutschen Univ. in Prag II, Krakauergasse 5 (873)
- Dr. Albert Grünwedel, Prof., Directorialassistent am Kgl. Museum für Völkerkunde in Berlin, Gross-Lichterfelde b. Berlin, Verlängerte Wilhelmstr. 2a I (1059).
- Lic. Dr. Herm. Guthe, Prof. a. d. Univ. in Leipzig, Körnerplatz 7, II (919).
- Johannes Haardt, Pastor in Wesel (1071).
- Dr. med. et philos Julius Caesar Haentzsche in Dresden, Amalienstr. 9 (595).
- P. Anton Haitzmann S. J., Prof. am kathol. Seminar in Sarajewo, Bosnien (1236).
- Dr. J. Halévy, Maître de Conférences à l'École pratique des Hautes Études à Paris, Rue Aumaire 26 (845).
- Dr. Ludwig Hallier, Pfarrer in Diedenhofen (1093).
- Dr. F. J. van den Ham, Prof. an d. Univ. in Groningen (941).
- Dr. Edmund Hardy, Prof. in Würzburg, Sanderringstr. 20 III (1240).
- Dr. A. Harkavy, kais. russ. Staatsrath und Prof. der Geschichte des Orients an der Univ. in St. Petersburg, Puschkarskaja 47 (676).

Herr Dr. C. de Harlez, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Löwen, Rue des Récollets 25 (881).
- Professor Dr. Martin Hartmann, Lehrer d. Arabischen am Seminar für orient. Sprachen in Berlin, Charlottenburg, Schillerstr. 7 (802).
- R. Hassenstein in Waltershausen bei Gotha, Schnepfenthaler Weg 77 b (1251).
- Dr. J. Hausheer, z. Z. in Zürich V, Bergstr. 187 (1125).
- Dr. Justus Heer in Basel, Austr. 79 (1218).
- Rev. Dr. M. Heidenheim in Zürich, II. Enge, Stockgasse 36 (570) (†).
- P. Dr. Joh. Heller, Professor in Innsbruck, Universitätsstr. 8 (965).
- Oscar Herrigel, Pfarramtscandid. in Heidelberg, Philosophenweg 6 (1268).
- Dr. Johs. Hertel, Hilfslehrer am Real-Gymnasium in Zwickau, Römerstrasse 21 (1247).
- Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle a/S., Louisenstr. 4 (359).
- A. Heusler, V. D. M. in Berlin SW, Johanniterstr. 3 II (1156).
- Dr. H. Hilgenfeld, Privatdocent an der Universität in Jena, Fürstengraben 7 (1280).
- Dr. A. Hillebrandt, Prof. a. d. Univ. in Breslau, Monhauptstr. 14 (950).
- Dr. H. V. Hilprecht, Professor a. d. Universität von Pennsylvania in Philadelphia (1199).
- K. Himly, kais. Dolmetscher a. D. in Wiesbaden, Stiftstr. 5 (567).
- Dr. Val. Hintner, Professor am akad. Gymnasium in Wien (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld, Docent d. semit. Sprachen am Jew's College in London W., 123 Portsdorn Road (995).
- Cand. theol. Arthur Hirscht in Berlin N., Oranienburgerstr. 76 a (1223).
- Dr. Friedr. Hirth, Professor in München, Leopoldstr. 59 (1252).
- Dr. G. Hoberg, Professor an der Universität in Freiburg i. Br., Schillerstrasse 4 (1113).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, Principal, Madrasah College, und Sekretär der Asiatic Society in Calcutta, Wellesley Square (818).
- Dr. Adolf Holtzmann, Prof. am Gymn. u. an d. Univ. in Freiburg i. B., Moltkestr. 42 (934).
- Dr. H. Holzinger, Stadtpfarrer in Ulm (Württemberg) (1265).
- Dr. Fritz Hommel, Professor an d. Univers. in München, Schwabinger Landstr. 50 (841).
- Dr. Edw. W. Hopkins, Professor am Yale College in New Haven, Conn., U. S. A., 235 Bishop Str. (992).
- Dr. Paul Horn, Privatdocent a. d. Univ. in Strassburg i/Els., Neudorf bei Strassburg, bei St. Urban 22 a (1066).
- Dr. phil. Josef Horovitz, in Frankfurt a/M., Börsenplatz 16 (1230).
- Dr. M. Th. Houtsma, Professor d. morgenländ. Spr. an der Univ. in Utrecht (1002).
- Clément Huart, franz. Konsul, Secrétaire-interprète du gouvernement, 43 rue Madame in Paris (1036).
- Dr. H. Hübschmann, Prof. an der Univ. in Strassburg i/Els., Ruprechtsauer Allée 31 (779).
- Dr. Eugen Hultzsch, Government-Epigraphist in Ootacamund (British India), z. Z. in Dresden, Wartburgstr. 18 (946).
- Dr. Georg Huth, Privatdocent a. d. Universität in Berlin, Charlottenburg, Sesenheimer Str. 7 (1202).
- Dr. A. V. Williams Jackson, Professor am Columbia College, Highland Avenue, Yonkers, in New York, U. S. A. (1092).
- Dr. Georg K. Jacob, Privatdocent a. d. Universität in Halle a/S., Kronprinzenstr. 99 (1127).
- Dr. Hermann Jacobi, Prof. an der Univ. in Bonn, Niebuhrstrasse 29 a (791).
- Dr. G. Jahn, Professor an der Universität in Königsberg i/Pr., Altstädt. Langgasse 38 (820).
- Dr. P. Jensen, Prof. an der Univ. in Marburg i/H., Frankfurterstr. 21 (1118).
- Dr. Julius Jolly, Prof. an d. Univ. in Würzburg, Sonnenstr. 5 (815).

Herr Dr. Ferd. Justi, Geheimrath und Prof. a. d. Univ. in Marburg i. H., Barfüsserthor 32 (561).

- Dr. Th. W. Juynboll, in Leiden (1106).
- Dr. Adolf Kaegi, Professor an der Univ. in Zürich, Hottingen, Kasinostr. 4 (1027).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. an der Univ. in Bonn, Weberstr. 27 (462).
- Dr. David Kaufmann, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest, Andrassystrasse 20 (892).
- Dr. Emil Kautzsch, Prof. an der Univ. in Halle a/S., Wettiner Str. 31 (621).
- Dr. Alexander von Kégl, Gutsbesitzer in Puszta Szent Király, Post Laczháza, Com. Pest-Pilis, Ungarn (1104).
- Dr. S. Kekule v. Stradonitz, Kammerherr, Referendar u. Lieutenant a. D. in Gross-Lichterfelde b/Berlin, Marienstr. 16 (1174).
- Dr. Charles F. Kent, Professor of Biblical Literature and History at Brown University in Providence R. J. (1178).
- Lic. Dr. Konrad Kessler, Professor der orient. Sprachen an d. Univ. in Greifswald, Steinstr. 25 (875).
- Dr. Franz Kielhorn, Geh. Regierungsrath und Prof. an der Universität in Göttingen, Hainholzweg 21 (1022).
- Dr. H. Kiepert, Professor an der Universität in Berlin SW, Lindenstrasse 11 (218).
- Leonard W. King, of British Museum, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, in London WC (1191).
- Dr. Johannes Klatt, Bibliothekar a. D. an der Kgl. Bibliothek in Berlin, Westend, Charlottenburg, Linden Allée 8/10 (878).
- Dr. G. Klein, Rabbiner in Stockholm, Strandvägen 49 (931).
- Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theol. in Berlin W, Schellingstr. 11 (495).
- Dr. K. Klemm in Gross-Lichterfelde b. Berlin, Verlängerte Wilhelmstrasse 28 A. (1208).
- Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Prof. d. Theologie in Kiel, Jägersberg 7 (741).
- Dr. Friedrich Knauer, Professor an der Univ. in Kiew (1031).
- Dr. Kaufmann Kohler, Rabbiner in New York (723).
- Dr. Samuel Kohn, Rabbiner und Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest VII, Holló-uteza 4 (656).
- Dr. George Alex. Kohut, Rabbiner und Prediger in Dallas, Texas U. S. A., No. 141, Pocahontas Street (1219).
- Dr. Paul v. Kokowzow, Privatdocent a. d. Universität in St. Petersburg, 3 Rotte Ismailowsky Polk, H. 11, Log. 10 (1216).
- Dr. Eduard König, Professor an d. Univ. in Rostock, Paulstr. 11 (891).
- Dr. phil. Leberecht Kootz, Predigtamts-Candidat in Bad Sachsa a. Harz, Villa Apel (1204).
- Alexander Kováts, Professor der Theologie am röm.-kathol. Seminar in Temesvár, Ungarn (1131).
- Dr. J. Kresmárik, k. Oberstuhlrichter in Szarvas, Békéser Comitat, Ungarn (1159).
- Dr. P. Maximilian Krenkel in Dresden, Bergstr. 42 (1073).
- Theod. Kreussler, Pastor in Ursprung b. Ober-Lungwitz i. Erzgebirge i/S. (1126).
- Dr. E. Kuhn, Prof. an der Univ. in München, Hessstr. 3 (768).
- Dr. Franz Kühnert, Privatdocent an der Univ. in Wien IV, Phorusgasse 7 (1109).
- Dr. Joseph Kuhnert, Kaplan in Järischau, Kr. Striegau (1238).
- Dr. E. Kurz, a. o. Professor der semit. Philologie an der Universität in Bern, Taubenstr. 12 (761).
- Dr. Géza Graf Kuun von Osdola, Excellenz, Kaiserl. u. Königl. Geheimrath auf Schloss Maros-Nemeti, Post Déva (Ungarn) (696).

Herr Dr. S. Landauer, Prof. u. Bibliothekar an der Univ. in Strassburg i/Els., Ehrmannstr. 1 (882).
- Dr. Carlo Graf von Landberg-Hallberger, k. schwed. Kammerherr u. diplomatischer Agent z. D., auf Schloss Tutzing, Oberbayern (1043).
- Dr. Carl Lang, Direktor am Kgl. Seminar in Bederkesa (1000).
- Dr. Charles R. Lanman, Prof. of Sanskrit in Harvard University, 9 Farrar Street, in Cambridge, Massachusetts, U. S. A. (897).
- Dr. M. Lauer, Geh. Regierungsrath u. Schulrath in Stade (1013).
- Dr. S. Lefmann, Prof. an der Univ. in Heidelberg, Plöckstr. 46 (868).
- Dr. jur. et phil. Carl F. Lehmann, Privatdocent an der Universität in Berlin NW, Louisenstr. 51 (1076).
- Dr. Oscar von Lemm, am Asiat. Museum d. K. Ak. d. W. in St. Petersburg, Wassili Ostrow, Nicolai-Quai 1 (1026).
- Paul Lergetporer, Aufenthalt unbekannt (1100).
- L. Leriche in Magador, Maroc (1182).
- Dr. Ernst Leumann, Prof. a. d. Univ. in Strassburg i/Els., Sternwartstr. 3 (1021).
- Dr. Mark Lidzbarski, Privatdocent in Kiel, Karlstr. 29 (1243).
- Dr. Bruno Liebich, Professor an der Universität in Breslau, Ohlauufer 19 (1110).
- Dr. Arthur Lincke in Dresden, Bergstr. 5 (942) (†).
- Dr. Ernest Lindl, Presbyter in München, Theresienstr. 39 I (1245).
- Dr. Bruno Lindner, Professor an der Univ. in Leipzig, Egelstr. 8 (952).
- Dr. phil. Enno Littmann in Strassburg i/Els., Sternwartstr. 4 (1271).
- Dr. J. Löbe, Geheimer Kirchenrath in Rasephas bei Altenburg (32).
- D. Theophil Löbel, Censur-Inspektor im k. ottomanischen Unterrichtsministerium in Constantinopel (1114).
- Dr. Wilhelm Lotz, Professor der Theologie in Erlangen, Landwehrstr. 11 (1007).
- Dr. Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szegedin (978).
- Dr. Alfred Ludwig, Professor an der deutschen Universität in Prag, Königl. Weinberge, Čelakowský-Str. 15 (1006).
- Jacob Lütschg, Secretair d. kais. russ. Consulats in Bochara (865).
- C. J. Lyall, B. S. C., in London SW, 38 Lower Sloane St. (922).
- Dr. J. F. Mc Curdy, Prof. am Univ. College in Toronto, Canada (1020).
- Dr. Arthur Anthony Macdonell, Professor des Sanskrit a. d. Univ. in Oxford, 7 Fyfield Road (1051).
- Norman McLean, Fellow of Christ's College and Lecturer in Cambridge (England) (1237).
- Dr. Eduard Mahler in Budapest I, Országház-utcza, 12 (1082).
- Dr. Oskar Mann, Hilfsbibliothekar an d. Kgl. Bibliothek in Berlin N., Weissenburgerstr. 28 III (1197).
- David Samuel Margoliouth, Fellow of New College and Laudian Professor of Arabic in the University of Oxford (1024).
- Dr. Karl Marti, Professor der Theologie an der Universität in Bern, Marienstrasse 25 (943).
- Michael Maschanoff, Professor an der geistl. Akademie in Kasan (1123).
- Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft im Haag, Bilderdijkstr. 102 (270).
- Dr. A. F. von Mehren, Professor in Fredensborg b. Kopenhagen (240).
- Dr. Bruno Meissner, Privatdoc. a. d. Univ. in Halle a/S., z. Z. auf Reisen (1215).
- Dr. A. Merx, Geh. Hofrath, Professor d. Theologie in Heidelberg, Bunsenstrasse 1 (537).
- Dr. Ed. Meyer, Professor a. d. Universität in Halle a/S., Giebichenstein b. Halle, Reilstr. 88 (808).
- Dr. Leo Meyer, k. russ. wirklicher Staatsrath und Prof. in Dorpat (724).
- Stud. phil. Curt Michaelis, in München, Hohenzollernstr. 73 (1181).

Herr Dr. Ch. Michel, Professor an der Universität in Lüttich, 110 Avenue d'Avroy (951).
- Dr. theol. L. H. Mills, Professor of Zend Philology in the University of Oxford, Norham Road 19 (1059).
- Dr. phil. Eugen Mittwoch in Berlin C., Auguststr. 28 (1272).
- Dr. O. F. von Möllendorff, kaiserlich deutscher Consul in Kowno i. Russland (986).
- P. G. von Moellendorff, Commiss. of Customs in Ningpo (China) (690).
- Dr. George F. Moore, Professor of Theology in Andover, Mass., U. S. A. (1072).
- Dr. J. H. Mordtmann, kaiserl. deutscher Konsul in Salonik (807).
- Mubarek Ghalib Bey, Exc., in Constantinopel, Cantardjilar (1170).
- Dr. Ferd. Mühlau, kais. russ. wirkl. Staatsrath u. Professor d. Theol. an der Universität in Kiel, Niemannweg 36 II (565).

Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in Edinburgh (473).

Herr Dr. D. H. Müller, Professor an der Universität in Wien VIII, Feldgasse 10 (824).
- Dr. Friedrich W. K. Müller, Hilfsarbeiter am Königl. Museum für Völkerkunde in Berlin, Tempelhof b/Berlin, Stolbergstr. 2 (1101).
- Dr. Ed. Müller-Hess, Professor in Bern, Zieglerstrasse 30 (834).
- Dr. C. A. Nallino in Neapel, R. Istituto Orientale (1201).
- Dr. med. Karl Narbeshuber in Sfakes, Tunisien (1275).
- Dr. Eberh. Nestle, Professor am theol. Seminar zu Maulbronn (805).
- Dr. W. A. Neumann, Prof. a. d. Univ. in Wien IX, Garnisongasse 18 (518. 1084).
- Dr. George Karel Niemann, Professor in Delft (547).
- Dr. Ludwig Nix, Privatdocent an der Universität in Bonn (1079).
- Dr. W. Nowack, Professor an der Univers. in Strassburg i/Els., Thomasgasse 3 (853).
- Dr. Heinrich Nützel, Directorial-Assistent bei den Kgl. Museen in Berlin N, Elsasserstr. 31 (1166).
- Dr. J. Oestrup, Privatdocent in Kopenhagen, N. Norrebrogade 42 (1241).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. an der Univ. in Kiel, Hohenbergstr. 13 (993).
- Stud. phil. J. van Oordt, in Leiden, Oude Ryn (1224).
- Dr. Max Freiherr von Oppenheim, beim deutschen Generalconsulat in Kairo (1229).
- Dr. Gustav Oppert, Prof. in Berlin W., Bülowstr. 55 I (1264).
- Dr. Conrad von Orelli, Professor an der Universität in Basel, Bernoullistrasse 6 (707).
- Dr. C. Pauli, Professor am Kantonslyceum in Lugano (Cant. Tessin), Casa Monti, Viale Carlo Cattaneo 94 (987).
- Dr. Felix E. Peiser, Privatdocent an der Universität in Königsberg i/Pr., Steindamm 88/90 (1064).
- Dr. Felix Perles, in Berlin N. Gr. Hamburgerstrasse 24 (1214).
- Prof. Dr. W. Pertsch, Geh. Hofrath, Oberbibliothekar in Gotha, Dammweg 25 (328).
- Rev. John P. Peters, Prof. an der Episcopal Divinity School in Philadelphia, Pennsylvania, U. S. A. (996).
- Dr. Norbert Peters, Prof. der alttestamentlichen Exegese an der B. theolog. Facultät in Paderborn (1189).
- Dr. Arthur Pfungst, Fabrikant in Frankfurt a. M., Gärtnerweg 2 (1209).
- Dr. Friedr. Wilh. Mart. Philippi, Professor an d. Univ. in Rostock, Georgstr. 74 (699).
- Dr. Bernhard Pick, in Albany, New-York, 393 Washington Str. (913).
- Dr. Richard Pietschmann, Prof. an der Universität und Ober-Bibliothekar an der Univ.-Bibliothek in Göttingen, Gronerthor 1 (901).

Herr Theophilus Goldridge Pinches, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, British Museum; 36, Heath Str., Hampstead, London NW (1017).
- Dr. Richard Pischel, Prof. a. d. Univ. in Halle a/S., Schillerstr. 8 (796).
- Dr. Samuel Poznański in Warschau, Tlomackie 7 (1257).
- Dr. Franz Praetorius, Prof. a. d. Univ. in Halle a/S. Franckestr. 2 (685).
- Josef Prasch, Sparkassen-Beamter in Graz (Steiermark) II, Leonhardstrasse 59 (1160).
- Dr. Eugen Prym, Prof. an der Univ. in Bonn, Coblenzerstr. (644).
- Lic. Dr. Alfred Rahlfs, Professor a. d. Univers. in Göttingen, St. Annengang 2 (1200).
- Dr. H. Reckendorf, Professor a. d. Univ. in Freiburg i. B., Maximilianstrasse 34 (1077).
- Dr. theol. und phil. C. Reinicke, Professor in Wittenberg (871).
- Dr. J. N. Reuter, Docent des Sanskrit und der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität in Helsingfors, Fredsgaten 11 (1111).
- Dr. Charles Rice, Chemist Department Public Charity & Corr., Bellevue Hospital, in New York (887).
- P. Dr. Joseph Rieber, Prof. der Theologie an der deutschen Univ. in Prag III, Carmelitergasse 16 (1154).
- Dr. Fr. Risch, Pfarrer in Heuchelheim, Post Ingenheim, bei Landau, Rheinpfalz (1005).
- Dr. James Robertson, Prof. of Orient. Languages, in Glasgow 7 the University (953).
- Dr. Joh. Roediger, Director der Königl. Universitäts-Bibliothek in Marburg i/H., Schwanallée 7 (743).
- Dr. Robert W. Rogers, B. A., Professor am Drew Theological Seminary, in Madison, New Jersey, U. S. A. (1133).
- Dr. Albert Rohr, Docent an der Univ. in Bern (857).
- Gustav Rösch, pens. ev. Pfarrer in Biberach a. d. Riss (932).
- Baron Victor von Rosen, Prof. an der Universität und Akademiker in St. Petersburg, Excellenz, Wassili-Ostrow, 7te Linie, 2 (757).
- Dr. Arthur von Rosthorn, Legationssecr. in Peking (China), K. u. K. österr.-ungar. Gesandtsch. (1225).
- Lic. Dr. J. W. Rothstein, Professor an der Universität in Halle a/S., Karlstr. 4 (915).
- Dr. Max Rottenburg in Vizsoly, Ungarn (1212).
- W. H. D. Rouse, M. A., Fellow of Christ's College in Cambridge, England (1175).
- D. F. Rudloff, Superintendent in Wangenheim bei Gotha (1048).
- Dr. Franz Rühl, Professor an der Univ. in Königsberg i/Pr., Königsstr. 39, (880).
- Dr. theol. und phil. Victor Ryssel, Professor an der Univers. in Zürich, Fluntern, Plattenstr. 45 (869).
- Dr. med. Lamec Saad, Sanitätsarzt in Jaffa (Syrien) (1046).
- Dr. Ed. Sachau, Geh. Regierungsrath, Prof. an der Univ. in Berlin W, Wormser Str. 12 (660).
- Carl Salemann, Exc., Wirkl. Staatsrath, Mitglied der kais. Akad. d. W., Direktor des Asiatischen Museums in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Haus der Akademie (773).
- Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. in Oxford (762).
- Dr. Wilhelm Schenz, Geistl. Rath u. königl. Lycealrector in Regensburg (1018).
- Dr. Lucian Scherman, Privatdocent an der Universität in München, Giselastr. 8 (1122).
- Celestino Schiaparelli, Prof. des Arab. an der Univ. in Rom, Lungara 10 (777).
- Gregor Heinrich Schils, Pfarrer in Fontenoille (Ste Cécile), Belgien (1056).

Herr A. Houtum-Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspector der Telegraphen in Teheran (1010).
- Dr. Emil Schlagintweit, k. bayr. Regierungsrath in Zweibrücken (626).
- Dr. Erich Schmidt in Bromberg, Töpferstr. 20 (1070).
- Dr. Johannes Schmidt, Geh. Rath u. Prof. an der Univ. in Berlin W, Lützower Ufer 24 (994).
- Dr. Richard Schmidt, Privatdocent a. d. Universität in Halle, Uhlandstrasse 1 I (1157).
- R. Schmutzler, Pfarrer zu Oberlödla b. Rositz (S.-Altenburg) (1273).
- Dr. Leo Schneedorfer, Prof. der Theologie an d. deutschen Universität in Prag I, Aegidigasse (Dominicaner-Kloster) 9 (862).
- Dr. H. Schnorr von Carolsfeld, Oberbibliothekar der kgl. Univers.-Bibliothek in München, Leopoldstr. 33, I (1128).
- Dr. George H. Schodde, Prof. a. d. Capital University in Columbus, Ohio, 452 Keniball Place, U. S. A. (900).
- Dr. Eberhard Schrader, Geh. Regierungsrath, Prof. an der Univ. in Berlin NW, Kronprinzen-Ufer 20 (655).
- Dr. Friedr. Schrader in Halle a/S., An der Universität 1 (1152).
- Dr. W. Schrameier, kaiserl. deutscher Vice-Consul a. i. am kaiserl. deutschen Consulat in Shanghai, China (976).
- Dr. Martin Schreiner, Docent an der Lehranstalt für Wissenschaft des Judenthums in Berlin N, Ziegelstr. 13 I (1105).
- Dr. Paul Schröder, kaiserl. deutscher Generalkonsul für Syrien in Beirut (700).
- Dr. Leopold v. Schroeder, Prof. an der Univ. in Innsbruck, Fischergasse 7 III (905).
- Dr. Friedrich Schulthess, Privatdocent an der Universität in Göttingen, Herzberger Chaussee 33 I (1233).
- Dr. Martin Schultze, Rector a. D. in Ellrich a. Harz (790).
- Lic. Dr. Fr. Schwally, Privatdocent a. d. Univers. in Strassburg i/Elsass, Lessingstr. 3 (1140).
- Dr. Paul Schwarz, Privatdoc. a. d. Univers. in Leipzig, Waldstr. 29 III (1250).
- Dr. Jaroslav Sedláček, Professor an der k. böhmischen Universität und Kaplan zu St. Heinrich in Smichow bei Prag, Hussgasse 304 (1161).
- Dr. Ernst Seidel, prakticierender Arzt in Leipzig-Reudnitz, Grenzstrasse 19 II (1187).
- Dr. Chr. F. Seybold, Professor der semit. Sprachen an der Univers. in Tübingen, Hechingerstr. 14 (1012).
- Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
- Otto Siegesmund, Pfarrer in Gross-Mirkowitz bei Stempuchowo (Bez. Bromberg) (1246).
- Dr. K. Siegfried, Geh. Kirchenrath, Prof. der Theologie in Jena, W.-G.-Bahnhofstr. 12 (692).
- Dr. Richard Simon, Privatdocent an der Universität in München, Neu-Pasing II bei München (1193).
- David Simonsen, Oberrabbiner in Kopenhagen, Skindergade 28 (1074).
- Dr. J. P. Six in Amsterdam (599).
- Dr. Rudolf Smend, Prof. an der Univ. in Göttingen, Bühl 21 (843).
- Dr. theol. Henry Preserved Smith, Prof. Amherst College in Amherst, Mass. (918).
- Dr. Christian Snouck Hurgronje, Professor in Batavia, Java (1019).
- Dr. phil. Moritz Sobernheim in Berlin W., Vossstr. 34 II (1262).
- Dr. Alb. Socin, Professor an der Universität in Leipzig, Schreberstrasse 5 (661).
- Dr. Rudolf von Sowa, k. k. Gymnasialprof. in Brünn, Franz Josephstr. 4 (1039).

Herr Dr. J. S. Speyer, Professor an der Universität in Groningen (1227).
- Dr. W. Spiegelberg, Privatdocent an der Universität in Strassburg i/E., Schiffmattweg 32 bis (1220).
- Jean H. Spiro, Prof. à l'Université de Lausanne à Vufflens-la-Ville, Cant. de Vaud (Suisse) (1065).
- Dr. Reinhold Baron von Stackelberg, Docent am Lazarew'schen Institut in Moskau (1120).
- R. Steck, Prof. d. Theol. an der Universität in Bern (689).
- Dr. Aurel Stein, M. A., Principal, Oriental College, and Registrar, Panjab University, in Lahore (1116).
- Dr. Georg Steindorff, Professor a. d. Univers. in Leipzig, Haydnstr. 8 III (1060).
- P. Placidus Steininger, Prof. des Bibelstudiums in der Benediktiner-Abtei Admont (861).
- Dr. M. Steinschneider, Prof. in Berlin O, Wallner-Theaterstr. 34 (175).
- Dr. H. Steinthal, Prof. an der Universität in Berlin W, Schöneberger Ufer 42 (424).
- Rev. Dr. T. Stenhouse, in Stocksfield on Tyne, Northumberland (1062).
- Dr. Edv. Stenij, Adjunkt an der theologischen Fakultät der Universität in Helsingfors (1167).
- J. F. Stenning, M. A., Wadham College in Oxford (1277).
- Dr. Josef Stier, Prediger und Rabbiner der israelit. Gemeinde in Berlin N, Oranienburgerstr. 39 (1134).
- Dr. Theod. Stockmayer, in Stuttgart Feuerseeplatz 14 (1254).
- Dr. Hermann L. Strack, Prof. der Theol. in Berlin, Gross-Lichterfelde, Boothstr. 24 (977).
- D. Victor von Strauss und Torney, Exc., Wirkl. Geh. Rath, in Dresden, Lüttichaustr. 34 (719).
- Dr. Max Streck in Strassburg i/Els., Reibeisengasse 8 (1259).
- Arthur Strong, M. A., Lecturer in the University of Cambridge in London, SW Westminster, 36, Grosvenor Road (1196).
- Dr. phil. Hans Stumme, Privatdocent an der Universität in Leipzig, Robert-Schumannstr. 1 (1103).
- Georges D. Sursock, Dragoman des k. deutschen Consulats in Beirut (1014).
- Dr. Heinrich Suter, Professor am Gymnasium in Zürich, Kilchberg b. Zürich (1248).
- Aron von Szilády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
- Dr. Jyun Takakusu, 207 Motomatchi in Kobe, Japan (1249).
- A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (568).
- Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an der Universität in Padova (444).
- G. W. Thatcher, M. A., B. D., in Oxford (1107).
- Dr. G. Thibaut, Principal Muir Central College in Alláhabád, Indien (781).
- Dr. C. P. Tiele, Professor an der Universität in Leiden (847).
- W. von Tiesenhausen, Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath in St. Petersburg, Kaiserl. Eremitage (262).
- Dr. Tsuru-Matsu Tokiwai, in Strassburg i/E., Schiffleutg. 17 I (1217).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (Schweiz) (755).

Fürst Esper Esperowitsch Uchtomskij, Durchl., Kammerherr Sr. Maj. des Kaisers v. Russland in St. Petersburg, Schpalernaja 26 (1235).

Herr Rud. Ullmann, Pfarrer, Inspector des prot. Alumneums in Regensburg (1150).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
- Dr. J. J. Ph. Valeton, emer. Prof. d. Theol. in Amersfoort (Niederlande) (130).
- Dr. Herm. Vámbéry, Prof. an der Univ. in Budapest, Franz-Josephs-Quai 19 (672).
- Dr. B. Vandenhoff, Privatdocent in Münster i/W., Bergstr. 8 (1207).

Herr Cand. phil. Friedrich Veit, in Ostdorf i/Württemberg (Schwarzwaldkreis) (1185).
- Albin Venis, Principal Sanskrit College in Benares (1143).
- Dr. G. van Vloten, Adjutor Interpretis Legati Warneriani in Leiden, Gangetje 1 (1119).
- Dr. H. Vogelstein, Rabbiner in Stettin (1146).
- Dr. Hermann Vogelstein, Rabbiner in Königsberg i Pr., Burgstr. 10. (1234).
- Dr. Hans Voigt, Gymnasial-Oberlehrer in Leipzig, Hauptmannstr. 4 (1057).
- Dr. Wilh. Volck, kais. russ. w. Staatsrath und Prof. der Theol., in Greifswald (536).
- Lic. Dr. K. Vollers, Prof. an der Universität in Jena, Weimar-Geraer-Bahnhofstr. 5 (1037).
- Dr. Jakob Wackernagel, Professor an der Universität in Basel, Gartenstrasse 93 (921).
- Oscar Wassermann in Berlin C, Burgstr. 21 (1260).
- The Venerable Archdeacon A. William Watkins, The College, in Durham (827).
- Dr. J. B. von Weiss, k. k. Hofrath und Professor der Geschichte an der Universität in Graz, in Ruhestand, Bürgergasse 13 (613).
- Dr. F. H. Weissbach, Assistent an der Universitätsbibliothek und Privatdocent an der Universität in Leipzig, Leipzig-Schleussig, Könneritzstr. 62 (1173).
- Dr. J. Wellhausen, Professor an der Universität in Göttingen, Weberstrasse 18a (832).
- Dr. J. G. Wetzstein, königl. preuss. Consul a. D. in Berlin N, Auguststrasse 69 (47).
- Cand. K. Weymann in Hagsfeld bei Karlsruhe i. B. (1279).
- Dr. Alfred Wiedemann, Professor an der Universität in Bonn, Königstrasse 2 (898).
- Dr. Ulrich Wilcken, Professor an der Universität in Breslau, Augustastrasse 56 (1206).
- Dr. Eug. Wilhelm, Professor in Jena, Wagnergasse 11 (744).
- Dr. Hugo Winckler, Privatdocent der semit. Philologie an der Universität in Berlin, Wilmersdorf, Bingerstr. 80 (1177).
- Dr. Ernst Windisch, Geh. Hofrath, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Leipzig, Universitätsstr. 15 (737).
- Dr. Moritz Winternitz, in Prag, Kgl. Weinberge, Manesgasse 4 (1121).
- W. Witschel, Oberlehrer am Louisenstädt. Realgymnas. in Berlin S, Planufer 39 (1226).
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
- Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A., Ph. D. in Birkenhead, Chester, 44 Rock Park, Rockferry (553).
- W. Aldis Wright, B. A. in Cambridge, England, Trinity College (556).
- Dr. C. Aug. Wünsche, Professor u. Oberlehrer an d. Rathstöchterschule in Dresden, Albrechtstr. 15 (639).
- Dr. Th. Zachariae, Prof. a. d. Univ. in Halle a/S., Jägerplatz 2 (1149).
- Dr. Joseph Zaus, Docent der Philosophie an der k. k. deutschen Universität in Prag I, Karlsg. 174 (1221).
- Dr. Heinr. Zimmer, Geh. Regierungsrath, Professor an der Universität in Greifswald, Karlsplatz 13 (971).
- Dr. Heinr. Zimmern, Professor an der Universität in Leipzig, Stötteritz (Marienhöhe), Naunhoferstr. 5 (1151).
- Dr. Jos. Zubaty, Prof. a. d. Prager böhmischen Universität in Smichov b. Prag, Husstrasse 539 (1129).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten[1]):

Das Veitel-Heine-Ephraim'sche Beth ha-Midrasch in Berlin (3).
Die Königl. Bibliothek in Berlin W, Opernplatz (12).
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau (16).
„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsberg i/Pr. (13).
„ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München (18).
La Bibliothèque Khédiviale à Caire (Egypte) (32).
Die Bodleiana in Oxford (5).
„ Grossherzogliche Hofbibliothek in Darmstadt (33).
„ K. K. Hofbibliothek in Wien (39).
St. Ignatius-Collegium in Valkenburg (Holland) (35).
Das Fürstlich Hohenzollern'sche Museum in Sigmaringen (1).
The Owens College in Manchester, England (30).
Das Rabbiner-Seminar in Berlin. (Dr. A. Berliner, Berlin C, Gipsstr. 12 a) (8).
The Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay (9).
„ Union Theological Seminary in New York (25).
Die Stadtbibliothek in Hamburg (4).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Amsterdam (19).
„ Universitäts-Bibliothek in Basel (26).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Berlin NW, Dorotheenstr. 9 (17).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Christiania (43).
„ Kaiserl. Universitäts-Bibliothek in Dorpat (41).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Erlangen (37).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Freiburg i/B. (42).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Giessen (10).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Greifswald (21).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Jena (38).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Kiel (24).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek „Albertina" in Leipzig, Beethovenstr. 4 (6).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Marburg i/H. (29).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in München (40).
„ Kaiserl. Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg (22).
„ K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag (14).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Rostock (34).
„ Kaiserl. Universitäts- u. Landes-Bibliothek in Strassburg i/Els. (7).
„ Königl. Universitäts-Bibliothek in Utrecht (11).

Verzeichnis der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch stehen.

(Nach dem Alphabet der Städtenamen.)

1. Das Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
2. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
3. Die Gesellschaft für Erdkunde in Berlin SW 12, Zimmerstr. 90.
4. Die Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen in Berlin, NW, Pritzwalkerstr. 17.
5. Die Redaction des Al-Machriq, Revue catholique orientale in Beyrouth (Syrien).
6. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
7. La Société des Bollandistes, 14, rue des Ursulines, à Bruxelles.
8. Die Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
9. Die Redaction der Ethnologischen Mittheilungen aus Ungarn, in Budapest.

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreff. Bibliotheken und Institute beigetreten sind.

10. Le Ministère de l'Instruction publique à Caire (Égypte).
11. The Royal Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
12. The Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society in Colombo.
13. Das Real Instituto di Studj superiori in Florenz, Piazza S. Marco 2.
14. Studj italiani di filologia indo-iranica in Florenz.
15. Società asiatica italiana in Florenz, Piazza San Marco 2.
16. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
17. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
18. Das Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
19. Die Finnisch-Ugrische Gesellschaft in Helsingfors.
20. Das Curatorium der Universität in Leiden.
21. Die Redaction des T'oung-pao in Leiden.
22. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in Leipzig.
23. The Society of Biblical Archaeology in London WC, Bloomsbury, 37, Great Russell Street.
24. The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London W 22, Albemarle Str.
25. The Royal Geographical Society in London W, 1, Savile Row.
26. Das Athénée oriental in Löwen.
27. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
28. The American Oriental Society in New Haven.
29. Die École spéciale des Langues orientales vivantes in Paris, Rue de Lille 2.
30. Das Musée Guimet in Paris.
31. Die Revue Archéologique in Paris, Rue de Lille 2.
32. Die Société Asiatique in Paris, Rue de Seine, Palais de l'Institut.
33. Die Société de Géographie in Paris, Boulevard St. Germain 184.
34. Die Société Académique Indo-chinoise in Paris.
35. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
36. Die Kaiserl. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
37. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
38. The American Philosophical Society, Philadelphia, No. 104 South Fifth street.
39. The American Journal of Archaeology in Princeton, New Jersey U. S. A.
40. Die R. Accademia dei Lincei in Rom.
41. Die Direction du Service local de la Cochinchine (Cabinet du Directeur) in Saigon.
42. The North China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
43. The Tokyo Library of the Imperial University of Japan in Tōkyō (Japan).
44. The Asiatic Society of Japan in Tōkyō.
45. Die Königl. Universitätsbibliothek in Upsala.
46. The Smithsonian Institution in Washington.
47. The Bureau of Ethnology in Washington.
48. Die Kaiserl. Königl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
49. Die Numismatische Gesellschaft in Wien I, Universitätsplatz 2.
50. Die Mechitharisten-Congregation in Wien VII, Mechitharistengasse 4.

Ex officio erhalten je 1 Expl. der Zeitschrift:

Se. Hoheit Prinz Moritz von Sachsen-Altenburg in Altenburg.
Das Königl. Ministerium des Unterrichts in Berlin.
Die Privat-Bibliothek Sr. Majestät des Königs von Sachsen in Dresden.
Se. Excellenz der Herr Staatsminister von Seydewitz in Dresden.
Die eigene Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S. (2 Exemplare).
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Halle a/S.
Die India Office Library in London SW, Whitehall, Downing Str.
Die Königl. öffentliche Bibliothek in Stuttgart.
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Tübingen.

Verzeichnis der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I—LII. Band. 1847—98. 713 *M.* (I. 8 *M.* II—XXI. à 12 *M.* XXII—LII. à 15 *M.*) (Für Mitglieder der D. M. G. 483 *M.*

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 5 *M.* (1845. 2 *M.* — 1846. 3 *M.*) Die Fortsetzung von 1847—1858 findet sich in den Heften der „Zeitschrift" Bd. IV—XIV verteilt enthalten.

——— Register zum I.—X. Band. 1858. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

——— Register zum XI.—XX. Band. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

——— Register zum XXI.—XXX. Band. 1877. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

——— Register zum XXXI.—XL. Band. 1888. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

Bd. 2, 3, 8—10, 25—27, 29—32 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesammten Zeitschrift, und zwar auch dann nur noch zum vollen Ladenpreise. Vom 21. Bande an werden einzelne Jahrgänge oder Hefte an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen, unmittelbar von der Commissionsbuchhandlung F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 25—27, 29—32, welche nur noch zum vollen Ladenpreise (à 15 *M.*) abgegeben werden können.

——— Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—1861, von Dr. *Rich. Gosche.* 8. 1868. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867, von Dr. *Rich. Gosche.* Heft I. 8. 1871. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*) Heft II hiervon ist nicht erschienen und für die Jahre 1868 bis October 1876 sind keine wissenschaftl. Jahresberichte publiciert worden.

Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für October 1876 bis December 1877, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* 2 Hefte. 8. 1879. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

(NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin.* I. Hälfte. 8. 1881. — II. Hälfte. 8. 1883 (I. & II. Hälfte complet: 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller.* 8. 1881. 5 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement zum 34. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1880, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller*. 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1881. 8. 1885. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1857—1859. 8. 19 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 14 *M.* 25 *Pf.*)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

[Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von *F. Windischmann*. 1857. 2 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*) **Vergriffen** bis auf 1 Exemplar.

Nr. 2. Al Kindî, genannt „der Philosoph der Araber". Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *G. Flügel*. 1857. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Die fünf Gâthâs oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *M. Haug*. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend. 1858. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*) **Vergriffen** bis auf 1 Exemplar.

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *Albr. Weber*. 1858. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Litteratur. Von *Rich. Adlb. Lipsius*. 1859. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)

——— II. Band (in 5 Nummern). 1860—1862. 8. 27 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 20 *M.* 30 *Pf.*)

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit *Ant. d'Abbadie*. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 2. Die fünf Gâthâs des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *M. Haug*. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-dîn Kâsim Ibn Kutlûbugâ. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *G. Flügel*. 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *G. Flügel*. 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 6 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 80 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva, Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *H. Brockhaus*. 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 3 *M.*, für Mitglieder 2 *M.*

——— III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz*. 1. Heft. Text. 1864. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. —— 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. III. Band.

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger.* 1. Heft. 1864. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* I. Âçvalâyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

——— IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 18 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.* 90 *Pf.*)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* I. Âçvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 2. Çântanava's Phitsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn.* 1866. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *A. Kohut.* 1866. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von *E. Meier.* 1866. 1 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 90 *Pf.*)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *H. Brockhaus.* 1866. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*) **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

——— V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 31 *M.* 10 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 22 *M.* 85 *Pf.*)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transscription der Genesis mit einer Beilage von *H. Petermann.* 1868. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*)

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler von *O. Blau.* 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*)

Nr. 3. Ueber das Saptaçatakam des Hâla von *Albr. Weber.* 1870. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*) **Herabgesetzt** auf 2 *M.*, für Mitglieder 1 *M.*

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten herausgeg. von *Sam. Kohn.* 1876. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)

——— VI. Band (in 4 Nummern). 1876—1878. 8. 39 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 25 *Pf.*)

Nr. 1. Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515, texte et traduction par *P. Martin.* 8. 1876. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgeg. von *Ad. Fr. Stenzler.* II. Pâraskara. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 70 *Pf.*)

Nr. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Von *M. Steinschneider.* 1877. 22 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 50 *Pf.*)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler.* II. Pâraskara. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 8. 4 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.* 30 *Pf.*)

——— VII. Band (in 4 Nummern) 1879—1881. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 50 *Pf.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. VII. Band.

Nr. 1. The Kalpasûtra of Bhadrabâhu, edited with an Introduction Notes, and a Prâkrit-Samskrit Glossary, by *H. Jacobi.* 1879. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Nr. 2. De la Métrique chez les Syriens par M l'abbé Martin. 1879. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Nr. 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Uebersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von *Georg Hoffmann.* 1880. 14 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*)

No. 4. Das Saptaçatakam des Hâla, herausg. von *Albr. Weber.* 1881. 8. 32 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*) **Herabgesetzt** auf 18 *M.*, für Mitglieder 12 *M.*

VIII. Band (in 4 Nummern) 1881—1884. 8. 27 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.* 50 *Pf.*).

No. 1. Die Vetâlapañcaviñçatikâ in den Recensionen des Çivadâsa und eines Ungenannten, mit kritischem Commentar herausg. von *Heinrich Uhle.* 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

No. 2. Das Aupapâtika Sûtra, erstes Upânga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar von Dr. *Ernst Leumann.* 8. 1883. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

No. 3. Fragmente syrischer und arabischer Historiker, herausgegeben und übersetzt von *Friedrich Baethgen.* 1884. 8. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

No. 4. The Baudhâyanadharmaśâstra, ed. *E. Hultzsch.* 1884. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

IX. Band (in 4 Nummern) 1886—1893. 8. 33 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 23 *M.* 50 *Pf.*)

No. 1. Wörterverzeichniss zu den Hausregeln von Âçvalâyana, Pâraskara, Çâñkhâyana und Gobhila. Von *Adolf Friedrich Stenzler.* 1886. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

No. 2. Historia artis grammaticae apud Syros. Composuit et edidit *Adalbertus Merx.* 1889. 8. 15 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.*)

No. 3. Sâṃkhya-pravacana-bhâshya, Vijñânabhikshu's Commentar zu den Sâṃkhyasûtras. Aus dem Sanskrit übersetzt von *Richard Garbe.* 1889. 8. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)

No. 4. Index zu Otto von Böhtlingk's Indischen Sprüchen. Von *August Blau.* 1893. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

X. Band (in 4 Nummern) 1893—1897. 8. 24 *M.* 30 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 20 *Pf.*)

No. 1. Die Çukasaptati. Von *Richard Schmidt.* 1893. 8. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

No. 2. Die Avaśyaka-Erzählungen, herausgegeben von *Ernst Leumann.* 1. Heft. 1897. 8. 1 *M.* 80 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

No. 3. The Pitṛmedhasūtras, ed. by *W. Caland.* 1896. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

No. 4. Die Marāṭhī-Uebersetzung der Śukasaptati. Marāṭhī und deutsch von *Richard Schmidt.* 1897. 8. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

XI. Band, No. 1: Wörterbuch der Dialekte der deutschen Zigeuner. zusammengestellt von *Rudolf von Sowa.* 1898. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* 1854. 4. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*) **Vergriffen** bis auf 8 Exemplare.

Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungstabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung (von 1300 bis 1500 der Hedschra). Herausgegeben von Dr. *Eduard Mahler.* 1887. 4. 75 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 50 *Pf.*).

Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari.* 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*) **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer.* 1875. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*) **Herabgesetzt** auf 3 *M.*, für Mitglieder 2 *M.*

Seconda Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari.* 1887. 8. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt** auf 1 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 1 *M.*

Die Chroniken der Stadt Mekka, gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld.* 1857—61. 4 Bände. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 31 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 30 *M.*, für Mitglieder 20 *M.*

Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit *A. Dillmann.* Fasc. I. 1861. 4. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)

Firdusi. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von *Ottokar von Schlechta-Wssehrd.* (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*)

Subhi Bey. Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechta-Wssehrd.* 1862. 8. 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 30 *Pf.*)

The Kâmil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright.* XII Parts. 1864—1892. 4. 96 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 72 *M.*) Ist Part. 1864. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) IId—Xth Part. 1865—74. 4. Jeder Part 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. à 4 *M.* 50 *Pf.*) XIth Part (Indexes). 1882. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*) XIIth Part (Critical notes) besorgt von Dr. *M. J. de Goeje.* 1892. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*)

Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* 6 Bände. 1866—73. 8. 180 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 120 *M.*)

——— I.—IV. Band in je 2 Halbbänden. 1866—1869. 8. Jeder Halbband 16 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 11 *M.*)

——— V. Band. 1873. 8. 24 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.*)

——— VI. Band. I. Abtheilung. 1870. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 30 *Pf.*)

——— VI. Band. II. Abtheilung. 1871. 8. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 70 *Pf.*)

Ibn Ja'iš Commentar zu Zamachšari's Mufaṣṣal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausgeg. von *G. Jahn.* 2 Bände 1876—1886. 4. 117 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 78 *M.*) **Herabgesetzt** auf 72 *M.*, für Mitglieder 48 *M.*

——— I. Band. 1. Heft. 1876. 2. und 3. Heft. 1877. 4. Heft. 1878. 5. Heft. 1880. 6. Heft. 1882. 4. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*) **Herabgesetzt** auf 7 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 5 *M.*

——— II. Band. 1. Heft. 1883. 2. Heft. 1885. 3. Heft. 1885. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*) **Herabgesetzt** auf je 7 *M.* 50 *Pf.*, für Mitgl. je 5 *M.*, 4. Heft. 1886. 4. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*) **Herabgesetzt** auf 4 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 3 *M.*

Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî. Herausg. von *C. Ed. Sachau.* 2 Hefte. 1876—78. 4. 29 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.*) **Herabgesetzt** auf 15 *M.*, für Mitglieder 10 *M.*

——— Heft 1. 1876. 4. 13 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

——— Heft 2. 1878. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*) **Herabgesetzt** auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.*

Malavika und Agnimitra. Ein Drama Kalidasa's in 5 Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausg. von *Fr. Bollensen.* 1879. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*) **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Mâitrâyaṇî Saṃhitâ, herausg. von Dr. *Leopold von Schroeder.* 1881—1886. 8. 36 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 27 *M.*)

——— Erstes Buch. 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Zweites Buch. 1883. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Drittes Buch. 1885. 8. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

——— Viertes Buch. 1886. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*)

Die Mufaḍḍalijât. Nach den Handschriften zu Berlin, London und Wien auf Kosten der deutschen morgenländischen Gesellschaft herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von *Heinrich Thorbecke.* Erstes Heft. Leipzig, 1885. 8. Text 56 S., Anmerk. 104 S. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*)

Katalog d. Bibliothek der Deutschen morgenländ. Gesellschaft. I. Druckschriften und Aehnliches. 1880. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*) In Neubearbeitung begriffen.

——— II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)

Nöldeke, Th. Ueber Mommsen's Darstellung der römischen Herrschaft und röm. Politik im Orient. 1885. 8. 1 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 15 *Pf.*) **Vergriffen** bis auf 8 Exemplare.

Teufel, F., Quellenstudien zur neueren Geschichte der Chânate. Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 38. 1884. 8. In 15 Exemplaren. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors by *Theodor Aufrecht.* 1891. 4. 36 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*)

——— Part II. 1896. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)

Goldziher, Ign., Der Diwân des Ǵarwal b. Aus Al-Ḥuṭej'a. (Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Band 46 und 47.) 1893. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Huth, Georg, Die Inschriften von Tsaghan Baišiṅ. Tibetisch-mongolischer Text mit einer Uebersetzung sowie sprachlichen und historischen Erläuterungen. 1894. 8. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*)

Die Deutsche morgenländische Gesellschaft 1845—1895. Ein Rückblick gegeben von den Geschäftsführern in Halle und Leipzig. 1895. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. gratis.)

Bacher, W., Die Anfänge der hebräischen Grammatik. (120 S.) Leipzig 1895. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*) (Separat-Abdruck aus der „Zeitschrift, Bd. 49“ in 60 Exemplaren.)

☞ Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Francoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.

Über das Verhältnis der buddhistischen Philosophie zu Smānkhya-Yoga und die Bedeutung der Nidānas.

Von

Hermann Jacobi.

In einem Aufsatz in den N. G. G. W. phil. Kl. 1896, p. 43 ff. habe ich nachzuweisen versucht, dass die Philosophie des Buddhismus aus dem Sānkhya-Yoga hervorgegangen sei. Meine Darlegungen haben den Widerspruch Oldenbergs (siehe den darauf bezüglichen Excurs in seinem „Buddha", 3. Aufl., p. 448 ff.) und Senarts (Mélanges Charles de Harlez, p. 281 ff.) hervorgerufen. Indem ich nun im Folgenden die gemachten Einwürfe einer Prüfung unterziehe, will ich daran anschliessend die Bedeutung der einzelnen Glieder der Nidānakette nach meiner Ansicht entwickeln.

Zunächst muss ich mich gegen die Unterstellung verwahren, dass ich den Buddhismus für einen einfachen „Abklatsch" der Sānkhyaphilosophie hielte, wie sich Oldenberg p. 450 ausdrückt. Ich sehe die Sache nicht so an, als ob Buddha dem fertig abgeschlossenen Sānkhya objektiv gegenüber gestanden und dessen Dogmen kombiniert und modificiert hätte, um sich so ein eigenes System zurecht zu machen; vielmehr gehe ich von der Ansicht aus, dass Buddha in Sānkhya-Ideen gewissermassen aufgewachsen sei. Denn das Sānkhya giebt die philosophische Begründung der Yogapraxis, und da sich nun der Buddhismus letztere in weitem Umfange zu eigen gemacht hat, so müsste es mit sonderbaren Dingen zugegangen sein, wenn Buddha die Praxis der Yogins übernommen hätte, ohne von der ihr zu Grunde liegenden und aus ihr erwachsenen Theorie in seinem Denken bestimmt zu werden. Bei dieser Auffassung erscheint der Buddhismus nicht als ein Abklatsch, sondern als eine individuelle Umgestaltung des Sānkhya; dieses ist nicht das Modell, dem der Buddhismus nachgebildet wurde, sondern es ist die Grundlage, auf dem er erwachsen ist.

Meine Annahme beruht auf der Voraussetzung, dass die Sānkhyaphilosophie nicht auf eine bestimmte Philosophenschule beschränkt gewesen ist, sei es, dass man unter Schule dabei irgend etwas Konkretes verstehe, oder nur die Summe der durch das ideelle Band gleicher philosophischer Überzeugung vereinigten Fachgelehrten.

Ich gehe vielmehr von der Voraussetzung aus, wie ich dies auch p. 54 meines ersten Aufsatzes angedeutet habe, dass die Grundanschauungen des Sāṅkhya geistiges Gemeingut jener Zeit gewesen seien und den mannigfaltigen wissenschaftlichen und religiösen Strömungen entsprechend verschiedene Formulierung im Einzelnen erfahren haben. In der That lässt sich eine grosse Mannigfaltigkeit in der Gestaltung der Sāṅkhya-Ideen geschichtlich nachweisen. Zunächst schon in ihrer rein systematisch-philosophischen Ausprägung. Trotz der grossen Übereinstimmung nämlich, die zwischen Sāṅkhya und Yoga herrscht, bestehen doch gewichtige Unterscheidungslehren, welche Sāṅkhya und Yoga deutlich als zwei verschiedene Systeme erkennen lassen[1]: sie laufen seit Alters gesondert neben einander her (*sanātane dve* im MBh), wenn auch beinahe parallel; die Mitglieder beider Schulen traten denn auch für die Richtigkeit je ihrer speciellen Lehren ein[2]. Erst von ihrem höheren Standpunkte aus vermochte eine unificierende Tendenz über die Differenzpunkte wegzusehen und beide Systeme als wesentlich identisch zu erkennen (*ekaṃ Sāṅkhyaṃ ca Yogaṃ ca yaḥ paśyati sa paśyati*).

Ausserhalb dieser beiden Philosophenschulen fanden die Sāṅkhya-Ideen in religiösen Kreisen Aufnahme und eigenartige Weiterbildung. Und zwar treten sie uns in brahmanischen Quellen meist in Verbindung mit bestimmten Vedāntalehren entgegen. In welchem Umfange dies geschieht, ersehen wir am deutlichsten aus dem Mahābhārata, in dessen 12. Buche zahlreiche *itihāsa purātana* vorgetragen werden, in denen die Lösung religiöser Probleme mit Hilfe dieses epischen Sāṅkhyas, wie ihn Dahlmann nennt, versucht wird. Es ist nicht eine in allen Einzelheiten festgelegte Philosophie, obschon im Grossen und Ganzen die Lehre bestimmt war. Ähnlich ist das philosophische System des Manu. In manchen Punkten abweichend, aber in der Hauptsache übereinstimmend ist die Philosophie der Purāṇa. So sehen wir denn die Herrschaft der Sāṅkhya-Ideen auf weiten Gebieten des geistigen Lebens. Für andere Gebiete dürfen wir sie daraus erschliessen, dass sie die theoretische Grundlage für die Yogapraxis abgaben. Es steht also zu vermuten, dass religiöse Richtungen, die Yogaübungen pflegten, in ihrem theoretischen Teile vom Sāṅkhya ausgingen. Die im Mahābhārata zu Tage tretende Strömung mag eine der mächtigsten gewesen sein: zahlreiche andere, minder bedeutende werden daneben bestanden haben und sind ohne Spuren zu hinterlassen untergegangen.

Die Macht der Sāṅkhya-Ideen zeigt sich auch in ihrem Einfluss auf den Vedānta. Hatte das epische Sāṅkhya, wie es z. B. in der Lehre der Sātvatas in der Bhagavadgītā vorliegt, die Lehre vom paramātman nach dem viśiṣṭādvaita Vedānta aufgenommen, so be-

1) Siehe meine Anzeige von Dahlmanns „Nirvāṇa" in Gött. gel. Anz. 1897, p. 272.

2) Ebenda p. 268.

diente sich umgekehrt der spätere Vedānta (z. B. im Vedantasāra) der wichtigsten Sankhyalehren zum theoretischen Ausbau seines Systems.

Es kann also keinem Zweifel unterliegen, dass das indische Denken während langer Zeiträume von Sānkhya-Ideen beherrscht und durchdrungen war, und dass wenn Buddhas Zeit in diese Periode fällt, auch er sich von denselben ebensowenig frei machen konnte, wie ein mittelalterlicher Schriftsteller bei uns von den Grundsätzen der aristotelischen Philosophie. Es erhebt sich also die Frage, ob jene Voraussetzung zutrifft. Direkt können wir dieselbe nicht beantworten, weil wir die Abfassungszeit weder des buddhistischen Kanons noch des Mahābharata, bez. der in ihm enthaltenen *itihāsa purātana* mit Sānkhyatendenz, kennen. Aber wenn man bedenkt, dass im MBh., dessen Redaktion man nicht wohl nach den Beginn unserer Zeitrechnung setzen kann, Sānkhya und Yoga zwei Systeme „von Ewigkeit her" (*sanatane dve*) genannt werden, dass daselbst Kapila in eine frühe Urzeit verlegt wird, so kann man nicht annehmen, dass die betreffenden Dichter in diesen Ausdrücken von Ereignissen reden konnten, die nur um zwei oder drei Jahrhunderte vor ihrer Zeit gelegen hätten, wie es ja der Fall sein müsste, wenn der Sānkhya-Yoga nachbuddhistisch wäre. Wenn die Inder auch noch so sehr des historischen Sinnes entbehrten, so haben sie doch stets ein Gefühl dafür gehabt, was ein geschichtliches Ereignis war, das sich in den ihrigen ähnlichen Verhältnissen abgespielt hat, und eine in solchen Verhältnissen lebende Persönlichkeit wird nicht so leicht zum Ṛṣi kanonisiert. Dazu gehört, dass jede persönliche Beziehung zu der zeitgenössigen Welt ausgelöscht ist, wie sie z. B. durch die Verkettung von Schüler und Lehrer gegeben ist. Hätten die Begründer von Sankhya und Yoga in den ersten Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung gelebt, so wäre in den auf sie zurückgehenden Schulen die Erinnerung an die historische Wirklichkeit nicht so vollständig schon im MBh. erloschen, und es würden sich wahrscheinlich in jenen Schulen ebensogut Lehrerlisten erhalten haben, wie bei den Buddhisten und Jaina. Das Fehlen solcher Lehrerlisten beweist eben, dass die Diffusion der Sānkhya-Ideen und die Differenzierung der Lehre schon soweit vorgeschritten war, dass erstere Gemeingut geworden waren und zu ihrer Überlieferung die Thätigkeit einzelner Schulen nicht mehr in Anspruch genommen zu werden brauchte. Es musste sich thatsächlich jede historische Erinnerung an eine Entstehung der philosophischen Strömungen des Sankhya und Yoga vollständig verloren haben, ehe man dieselbe in mythische Zeit versetzen und in den Anfang der Dinge projicieren konnte. Bei solcher Lage der Dinge scheint es mir nicht zweifelhaft zu sein, dass der Buddhismus eine um viele Jahrhunderte spätere Erscheinung ist als der Sānkhya-Yoga.

Wir sahen, dass die Sankhyalehren sich mit solchen des Vedanta verbanden, wodurch eine Vereinigung der Vorzüge beider Systeme erstrebt wurde. Die Anknüpfung des einen Systems an das andere

war gegeben durch die *īśvaropāsanā*, welche im Yoga eine so wichtige Rolle spielt. Bei einer solchergestalt nahegelegten Verbindung des Vedānta mit dem Yoga ist es nicht auffällig, wenn eine Schule von Yogins darin dem älteren Vedānta sich angeschlossen hätten, dass sie die drei *guṇas* ganz bei Seite liessen, eine Lehre, wie sie in Aśvaghoṣas Buddhacarita dem Lehrer Buddhas, Arāḍa, zugeschrieben wird. Ich war arglos genug, anzunehmen, dass Aśvaghoṣas ausführliche Erzählung, um nicht zu sagen Bericht, auf einer dem Dichter bekannten Überlieferung beruhe. Oldenberg aber bedeutet mir, dass ich ein kühnes Spiel mit der Überlieferung treibe. Denn in dem buddhistischen Kanon finde sich kein Bericht über Arāḍas Lehre (oder ist bis jetzt noch nicht gefunden). Wo Arāḍa vorkommt, ist von seinem *dharma* die Rede; es wird uns aber nichts genaueres darüber gesagt, als dass seine höchste Stufe von *samādhi* das *ākiñcanyāyatana* gewesen sei. Also weil es im Kanon keinen Bericht über Arāḍas Philosophie gab, so gab es, nach Oldenbergs Dafürhalten, überhaupt keine Tradition darüber. Einen so kühnen Schluss ex silentio vermag ich nicht mitzumachen. Angenommen, wie es natürlich ist, dass Arāḍa einer angesehenen und darum nicht ephemeren Yogaschule angehörte, so konnte sich die Kenntnis seiner Philosophie so lange und länger erhalten als diese Schule bestand; und die kanonischen Schriften hatten darum doch keine Veranlassung sich darüber weitläufig auszusprechen, da ihnen die indische Etikette eine Polemik gegen den *guru* ihres *ācārya* verbieten musste. Dass aber in volkstümlichen *ākhyānas* dieser Punkt nicht mit Stillschweigen übergangen worden sei, ist eine keineswegs von der Hand zu weisende Möglichkeit. Dergleichen ältere Buddhacaritras müssen wir uns als Aśvaghoṣas Quellen denken. Oldenberg allerdings meint, dass Aśvaghoṣa nur die kanonischen Bücher als Quellen habe benutzen können, und dass er in der Partie über Arāḍas Lehre sich die ganze Geschichte aus den Fingern gesogen hätte. Er malt sich die Sache folgendermassen aus: „die Begegnung Buddhas mit Arāḍa bot ihm die Gelegenheit in einem philosophischen Dialog den Jünger seinen Meister überwinden zu lassen: und wenn er nun in diesem Dialog von einer Reihe von Sāṅkhyaphilosophemen Gebrauch machte, werden wir uns ernstlich zumuten lassen, das, was er sagt, und vollends das, was er nicht sagt, als quellenmässiges Zeugnis über die Gestalt, in welcher die Sāṅkhyalehre auf den jungen Buddha eingewirkt haben soll, gelten zu lassen?“ (p. 452). Den ganzen Charakter jenes Textstückes beschreibt Oldenberg folgendermassen: „dasselbe führt in äusserster Kürze die Grundprincipien (*tattva*) des Sāṅkhyasystems auf und geht dann in der Terminologie, aber nicht in der Sache von Sāṅkhya sich teilweise emancipierend, die Ursachen der Gebundenheit und Befreiung durch, auf einem Wege, auf dem die zufällige Laune des Poeten[1])

1) Von mir gesperrt.

genau so gut an der Doktrin von den Guṇas vorbeigehen wie dieselbe berühren konnte" (p. 451). Jeder der sich mit den *mahākāvyas* eingehender beschäftigt hat, wird die Unrichtigkeit von Oldenbergs Ansicht sofort erkennen. Denn erstens ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass der Dichter dem Lehrer des Buddha eine bestimmte Philosophie angedichtet hätte, ohne einen genügenden Anlass dazu in seinen Vorlagen gefunden zu haben; zweitens, wenn er dem Arāḍa auch, ohne von einer Tradition unterstützt zu sein, die Sāṅkhyaphilosophie beigelegt hätte, würde er sich ebensowenig willkürliche Änderungen in der Terminologie wie Auslassung eines Grundelements im System zu schulden haben kommen lassen. In jedem Lehrbuch über *alaṃkāra* wird vor einem solchen Fehler (*vidyāviruddha*) gewarnt und kein Dichter würde der Kritik seiner Neider eine solche Blösse gegeben haben. Ein Kavi darf wohl an der Fabel etwas ändern, nicht aber am *śāstra*; in letzterer Beziehung giebt es keine „Dichterlaune". Wenn also der Dichter den Arāḍa seine Lehre von der Entstehung des Saṃsāra *yathaśāstraṃ vispaṣṭārthaṃ samasataḥ* (XII, 45) auseinandersetzen lässt, so will er ein bestimmtes, bekanntes System darlegen. Dass es nicht das Sankhya der Sutras und Karikās, noch der Yoga des Patanjali sein soll, zeigt die Verschiedenheit der Terminologie. Eher muss man an eine Art des epischen Sāṅkhya denken, der eine Verschmelzung dieses Systems mit dem viśiṣṭādvaita Vedānta darstellt. Einerseits scheint dies aus v. 65 hervorzugehen:

etat tat paramaṃ brahma nirliṅgaṃ dhruvam akṣaram,
yan mokṣa iti tattvajñāḥ kathayanti manīṣiṇaḥ.

anderseits weist darauf die Nennung von Janaka und Parāśara in v. 67:

Jaigīṣavyo 'pi Janako vṛddhaś caiva Parāśaraḥ
imaṃ panthānam asādya muktā hy anye ca mokṣiṇaḥ.

Es ist also nicht zu bezweifeln, dass uns in Arāḍas System, wie es Aśvaghoṣa schildert, eine bestimmte Lehre vorliegt, die im Grossen und Ganzen dem Sāṅkhya entspricht, aber doch in Einzelheiten deutlich davon abweicht. Ob thatsächlich Arāḍa diese Lehre vertrat, können wir bei dem Mangel an Quellen nicht bestimmt behaupten, aber darum ebensowenig mit Oldenberg leugnen. Und selbst wenn Aśvaghoṣa einer falschen Tradition gefolgt wäre, so wäre sein Zeugnis uns wichtig für das Bestehen und die weite Verbreitung jener Form des Sankhya im östlichen Indien, die somit wahrscheinlich in hohes Altertum zurückgeht.

Doch wenden wir uns nun zum Kernpunkte der Frage: sind die von Oldenberg gegen meine Herleitung der buddhistischen Philosophie aus dem Sankhya-Yoga vorgebrachten Gegengründe stichhaltig oder nicht. Oldenberg beginnt seine Auseinandersetzung mit

der Bemerkung, „dass die buddhistische Kausalitätsreihe auf ein ganz anderes Problem zugeschnitten ist, als die Kategorienreihe der Weltévolution des Sānkhya. Dort handelt es sich um die Frage: wie entsteht im Laufe der psychischen Prozesse Leiden? Und als die letzte Ursache des Leidens wird das Nichtwissen angegeben, d. h. die Thatsache, dass an einer bestimmten Stelle eine bestimmte Erkenntnis, die der vier heiligen Wahrheiten, nicht vorhanden gewesen ist"... „Im Sānkhya dagegen ist die Frage: wie entwickelt sich aus dem Weltgrunde das Universum? Und als Ursache der Ursachen wird die unendliche natura naturans, die prakṛti, hingestellt, die in ewig gleichbleibendem Rhythmus das Weltall aus sich heraustreten lässt und wieder in sich absorbiert" etc. „Man sieht es liegen zwei total verschiedene Fragestellungen und natürlich auch entsprechende Beantwortungen vor".

Ich möchte nun zunächst zu erwägen geben, ob es für die Frage, ob der Buddhismus eine Reihe der wichtigsten Grundbegriffe dem Sānkhya-Yoga entlehnt habe, nicht ganz irrelevant sei, auf welcher Fragestellung das Problem beruhe, zu dessen Lösung die betreffenden philosophischen Grundbegriffe ihre Verwendung finden. Es würde doch nicht einen Beweis gegen die Entlehnung der Grundbegriffe abgeben, wenn die entlehnende Schule mit denselben in selbständiger Weise oder zu ihr eigentümlichen Zwecken operierte. Dann aber muss betont werden, dass Oldenbergs Formulierung der Fragestellung im Sānkhya sich in durchaus willkürlicher Weise von derjenigen der Quellen entfernt. Im Sānkhya wird nämlich nicht gefragt „wie entwickelt sich aus dem Weltgrunde das Universum"; sondern viel richtiger wäre es, die von Oldenberg für den Buddhismus aufgestellte Fragestellung: „wie entsteht im Laufe der psychischen Prozesse Leiden?" auch als diejenige des Sānkhya anzugeben. Das beweist schon das erste Sūtra: *atha trividha-duḥkha-'tyanta-nivṛttir atyanta-puruṣārthaḥ*. „Die absolute Aufhebung des dreifachen Leides ist das höchste Ziel der Seele". Das Sānkhya lehrt, wie dies Ziel zu erreichen sei und zu dem Zwecke lehrt es, wie das Leiden entsteht. Der letzte Grund ist die Verbindung von *puruṣa* und *prakṛti*, die in der Nichterkenntnis ihres Unterschiedes besteht, und mit der Erkenntnis desselben, dem *viveka-jñāna*, gelöst wird.

Die „Entwicklung des Universums aus dem Weltgrunde" ist nicht das Hauptproblem des Sānkhya, und gelingt seine Lösung nicht in konsequenter Weise. Glücklicher ist darin der Vedānta, wie ich in meiner oben angeführten Besprechung von Dahlmanns Nirvāṇa in G. G. A. dargelegt habe.

Den psychologischen, nicht den kosmogonischen Gesichtspunkt nimmt ebenfalls der Yoga ein. Die Verbindung (von Prakṛti und Puruṣa) ist der Grund davon, dass man beide in ihrer Natur als das, was seinem Wesen nach das Besessene (*prakṛti*), und das, was der Besitzer (*puruṣa*) ist, erkennt. Der Grund der Verbindung,

ist die Unwissenheit[1]). Diese, die *avidyā*, ist aber einer der fünf *kleśas*[2]). Sie ist die Grundlage der vier übrigen[3]). In den *kleśas* aber wurzeln die *karma*, die in diesem oder einem andern Leben zum Austrag kommen[3]). Sie führen zu Geburt, Leben und Genuss. Für den Weisen, der den Unterschied zwischen Puruṣa und Prakṛti erkannt hat, ist eben alles weltliche Dasein Leiden (*sarvaṃ duḥkham eva vivekinaḥ*). Auch hier ist also eine ganz bestimmte Unkenntnis (*avidyā*) der Grund des Leidens, und die Aufhebung des Leidens durch die Beseitigung jener Unkenntnis ist die Aufgabe von Sāṅkhya-Yoga ebensogut wie die der buddhistischen Philosophie.

Was das Verhältnis von *avidya* und *saṃskāra* betrifft, so hat Oldenberg nicht die „Absicht zu bestreiten, dass die hier berührten Begriffe und Gedanken des Sāṅkhya den buddhistischen nahe verwandt sind". Aber er meint doch, „dass hier keineswegs eine Entwicklung konstruiert wird, bei welcher aus dem Nichtwissen als erstes, direktestes Produkt die Saṃskāra, dann die weiteren Produkte entstehen" p. 448. Der Begriff Produkt ist in dieser Reihe ebensowenig angebracht wie in der buddhistischen; vergleiche Oldenbergs Bemerkung in Anm. 1, p. 257 über den unklaren Begriff, der mit dem „Entstehen in Abhängigkeit" verbunden wird: bald ist es, um mich der scholastischen Termini zu bedienen, *samavayi kāraṇam*, bald *nimittam*. Man war eben noch nicht dazu gekommen, die verschiedenen Arten von Ursächlichkeit streng auseinander zu halten: diesen Schritt that erst der Nyāya-Vaiśeṣika. Eigentliche Produkte (*karya*) statuiert das Sāṅkhya erst bei dem, was sich aus der Prakṛti entwickelt. In der buddhistischen Philosophie hat dieser Begriff keine principielle Berechtigung, da sie nur die Erscheinungen, nicht deren Substrat, die *dharmas* nicht die *dharmins* anerkennt.

Aber wenn es vielleicht unangemessen ist, *saṃskāra* als *kārya* der *avidyā* aufzufassen, so bezeichnet man das umgekehrte Verhältnis doch unbedenklich mit *karaṇa*: so erklärt Bhoja das Yogasūtra IV, 29: *tataḥ kleśakarmanivṛttiḥ* folgendermassen: '*kleśānāṃ*' *avidyādinam abhiniveśāntanāṃ*, '*karmaṇāṃ*' *śukladibhedena trividhanāṃ jñānodayat pūrvapūrva k ā r a ṇ a nivṛttyā nivṛttiḥ bhavati 'ty arthaḥ.*

Auf die Bedeutung von *saṃskāra* werde ich gleich zurückkommen und wende mich nun zu dem 3. *nidana*, *viññāṇa*. Oldenberg sagt: „die dritte und vierte Kategorie der buddhistischen Kausalitätsreihe *viññāṇa* und *namarūpa* („Erkennen"; „Name und Körperlichkeit") sollen resp. aus den beiden ersten Produkten der *prakṛti* der Sāṅkhyas, *buddhi* und *ahaṃkāra*, hervorgegangen sein.

1) 2, 23, 24 *sva-svāmiśaktyoḥ svarūpopalabdhihetuḥ saṃyogaḥ.* — *tasya hetur avidyā.*

2) 2, 3–4: *avidyā asmitā-raga-dveṣa-abhiniveśāḥ panca kleśāḥ.* — *avidyā kṣetram uttareṣām.*

3) *kleśamūlaḥ karmaśayo dṛṣṭādṛṣṭajanmavedanīyaḥ.*

Ich meine, dass die oben S. 259 fg. gegebenen Erläuterungen über die Rolle von *viññāṇa* und *nāmarūpa* zeigen, um wie verschiedenes es sich auf beiden Seiten handelt." Vergeblich habe ich Oldenbergs Erläuterungen an der angeführten Stelle gelesen und nach einer Andeutung gesucht, wodurch sich das *vijñāna* im Sāṅkhya-Yoga von dem *viññāṇa* der Buddhisten unterscheidet. In beiden Philosophemen bedeutet es dasselbe: Denken oder Erkennen; *vijñāna* ist im Sāṅkhya-Yoga eine Funktion der *buddhi*, und diese ist eine Substanz. Es würde nun ungereimt sein, *buddhi* mit dem Nidāna *viññāṇa* auf dieselbe Linie zu stellen, wenn nicht auch die Buddhisten ihr *viññāṇa* als *viññāṇa-dhātu* substanziell auffassten und als sechstes den gewöhnlichen fünf Elementen der Inder zuzählten. In dem *viññāṇa-dhatu* ist also das *vijñāna* mit seiner materiellen Ursache, der *buddhi* enthalten, weshalb wir wohl berechtigt sind *viññāṇa* als das Gegenstück von *buddhi* zu betrachten.

Nicht so einfach ist die Sache bei *nāma-rūpa*, das Oldenberg mit „Name und Körperlichkeit" übersetzt. In der ersten Auflage seines „Buddha" p. 450 hat er Stellen angeführt, aus denen die in den buddhistischen Texten gewöhnlich mit *nāmarūpa* verbundene Bedeutung hervorgeht; danach bilden unter anderm auch *vedanā sparśa* und die vier *mahābhūta* konstituierende Bestandteile von *nāmarūpa*. Da aber die genannten Dinge (*vedanā* etc.) in der *nidāna*-Reihe auf *nāmarūpa* folgen, so können sie nicht Bestandteile von *nāmarūpa* sein. Will man also *namarūpa* in der Nidānareihe so verstehen, wie es in der Regel von den Buddhisten selbst definiert wird, so müsste man auf ein Verständnis der Nidānareihe verzichten, weil wir dann Buddha den Widerspruch beilegen müssten, dass er ein und dasselbe als Ursache und Folge desselben andern bezeichnet hätte. Oldenberg betrachtet daher auch jene Bedeutung von *nāmarūpa* als eine sekundäre. Damit scheint mir aber auch die Berechtigung der Übersetzung von *nāmarūpa* mit „Name und Körperlichkeit" wegzufallen. Eine so konkrete Bedeutung kann *rūpa* in der Nidānareihe nicht haben, weil die „Körperlichkeit" auf Folgen von *nāmarūpa* beruht. Der eigentlichen Bedeutung von *nāmarūpa* kommen wir näher, wenn wir von dem parallelen Terminus der Jaina *nāmagotra* ausgehen. Derselbe bedeutet etwa soviel wie Individualität und steht daher mit dem Organ der Individualität im Sāṅkhya, dem *ahaṃkāra* auf einer Linie. Die Erweiterung des Begriffes *nāmarūpa* zu der oben angegebenen Bedeutung lässt sich leicht verstehen: es wurde dem Begriffe der Individualität eben alles untergeordnet, was dem konkreten Individuum eignet, und dadurch ihm manches beigelegt, was erst als Folge von *nāmarūpa* zu denken ist.

Indem wir die Kette der Nidāna bis zu ihrem 4. Gliede verfolgten, fanden wir vollständigen Parallelismus in den 3 ersten Gliedern mit Begriffen des Sāṅkhya; mit dem 4. Nidāna wird die Divergenz grösser. An Stelle des vom Sāṅkhya sanktionierten

Terminus, dessen Herkunft aus der Philosophie nicht zu verkennen war, trat ein volkstümlicher, der von Alters her Geltung hatte und in seiner Grundbedeutung mit jenem philosophischen aufs Engste zusammenhing. In der weiteren Fortsetzung der Reihe treten nun grössere Abweichungen ein; im Einzelnen aber finden sich gleiche Ideenverbindungen wie im Sankhya, um am Schlusse mit dem Zusammenfallen beider Reihen zu endigen. Ich sehe keine Veranlassung, darauf zurückzukommen, und kann auf meine Ausführungen in den N. G. G. W. verweisen. Dagegen glaube ich wird es nützlich sein, die Bedeutung von *saṃkhara* zu prüfen, weil sich daraus mit Gewissheit zu ergeben scheint, dass dieser Begriff nicht von buddhistischer Prägung ist.

Oldenberg kommt in der dritten Auflage seines „Buddha" p. 286 f. zu dem Ergebnis, dass „die Sankhāra, welchen die Formel [der Nidānas] die entscheidende Gewalt über die Wiedergeburt des Menschen beilegt, nichts andres sind als das innere Gestalten des Geistes, welches sich bald daran genügen lässt, nach den Sphären irdischer Hoheit zu streben, bald in reiner Kraft sich zu Götterwelten bis hinauf zu den höchsten Höhen erhebt und in der Wiedergeburt das Wesen thatsächlich in diese Höhen emporträgt." Also ginge den Sankhāras der Geist voran, der „gestaltet" oder „sich gestaltet", und doch ist der Geist erst mit dem folgenden Nidāna, dem *vijñana*, das aus dem *vijñānadhātu* gebildet ist, gegeben. Derselbe Widerspruch kehrt bei *avidya* wieder: das Nichtwissen setzt ein Etwas voraus, das nicht weiss. Hier erkennt man deutlich die Lücke, die durch Weglassung der Buddhi als der Denksubstanz entstanden ist. Zwar konnte man das Denken als *vijñāna* an eine spätere Stelle der Reihe setzen und ihm eine gewisse Substanzialität dadurch geben, dass man es aus einem subtilen Element, dem *vijñanadhātu*, gewoben sein liess; so glaubte man der Notwendigkeit überhoben zu sein, ein eigentliches Denkorgan anzuerkennen. Aber das Denkorgan des Sāṅkhya-Yoga ist nicht bloss Träger der Gedanken, seiner eigentlichen Funktionen, sondern auch der latenten Eindrücke oder Anlagen (*saṃskara*), welche alle Seelenvorgänge, als Denken, Fühlen, Wollen und Handeln, in ihr zurücklassen, um in der Folge andere Vorgänge des innern und äusseren Lebens auszulösen, als Instinkte und Triebe, Charaktereigentümlichkeiten und Leidenschaften, gutes und schlimmes Schicksal bis zur Artbestimmung in der Wiedergeburt. Indem nun Buddha das Substrat dieser „Eindrücke" strich, letztere aber beibehielt, so liess er sie gewissermassen in der Luft schweben, als eine unbegreifliche Grundursache. Sollte nicht diese mystische Unbegreiflichkeit grade einem religiösen Gemüte mehr zugesagt haben, als die nüchterne Verständlichkeit des philosophischen Systems? Aber darum wird man doch nicht annehmen dürfen, dass das Unverständliche das prius gewesen sei. Denn die *saṃskara* sind ja nicht Thatsachen des Seelenlebens, dem Beobachter sich bietende Erscheinungen des-

selben, sondern sind Ergebnisse einer Spekulation, die objektiv gebotene Erscheinungen zu erklären suchte.

Die Annahme von solchen *saṃskāras* ging vermutlich in letzter Linie aus von der religiösen Vorstellung, dass durch sakramentale Handlungen (*saṃskāras*) die betreffende Person vorübergehend in einen übernatürlichen Zustand, etwa Stand der Gnade, versetzt werde. Man scheint einen dergleichen Zustand sich materiell gedacht zu haben, ähnlich dem der Parfümierung: der in der Seele durch irgend welche Handlung hervorgerufene Zustand, der bleibende Eindruck dieser Handlung, war einem Parfüm vergleichbar, dass z. B. einem Gewand beigebracht wurde und an ihm haftete, ohne dessen eigentliche Natur zu ändern. Ich glaube nämlich, dass der mit *saṃskāra* im Yoga synonyme Ausdruck *vāsanā* nicht mit √*vas* „wohnen", sondern mit *vāsayati* „wohlriechend machen" zusammenhängt[1]). Man begreift die ausgebildete philosophische Theorie von den *saṃskāra*, wenn man von einer derartigen konkreten Vorstellung ausgeht, nicht aber wenn man einen so allgemeinen und farblosen Begriff wie „Gestaltung" zu Grunde legt. Im Sāṅkhya-Yoga sind nun die *saṃskāras* der Grund für die Mehrzahl der Lebensäusserungen: man hatte darin ein Erklärungsmittel, das die meisten Rätsel des Lebens in einer für die Inder befriedigenden Weise löste. Der Buddhismus verzichtete nicht auf dieses anerkannte Erklärungsmittel; hätte er doch etwas anderes an seine Stelle setzen müssen und dazu fehlte ihm die schöpferische Kraft. Hier wie anderswo erhalten wir den Eindruck, dass der Buddhismus nichts durchaus Neues schuf, sondern nur Gemeingut indischen Denkens anders zu gruppieren, im besten Falle anders zu formulieren verstand. So übernahm er denn auch vom Sankhya-Yoga den Begriff der Saṃskāras. Legt man die von uns gegebene Bedeutung zu Grunde, so wird man leicht das, was in buddhistischen Texten über die Sankhāras gesagt ist, verstehen können. Nur in einer Beziehung scheinen die Buddhisten weiter zu gehen, und zeigt sich darin so recht ihre plumpe Art der Verallgemeinerung. Während nämlich im Sāṅkhya-Yoga nur gewisse Seelenthätigkeiten, allerdings in weitem Umfange, als Folgen von bestehenden Saṃskāras erklärt werden, scheint der Buddhismus für alle und jede Seelenthätigkeit einen vorherbestehenden Saṃkhāra anzunehmen[2]).

1) Derselbe Begriff von *saṃskāra* als ein Etwas, das eine Bewegung auslöst, wird vom Vaiśeṣika auch auf die Materie übertragen. Denn dort gilt *saṃskāra* als dreifach: Geschwindigkeit, Elasticität und Gedanke. Die beiden erstern *saṃskāra* werden durch eine Handlung (*kriyā*) erzeugt, die ihrerseits eine neue *kriyā* hervorruft, mit deren Ende der *saṃskāra* erschöpft ist. Der Gedanke (*bhāvanā*) beruht aber insofern auf einem *saṃskāra*, als er in der Reproduktion einer frühern direkten Perception besteht.

2) Ich halte es für durchaus verfehlt, Sankhāra und Dhamma mit Oldenberg (Buddha[3] p. 290) als „wesentlich synonym" zu bezeichnen. Die Dhammas sind die Erscheinungen überhaupt, oder die Dinge, insofern nach buddhistischer Ansicht nur die Erscheinung besteht und diese das Ding ausmacht, ein von der

Sehen wir nun einerseits, dass der Buddhismus den Begriff von Saṃskāra dem Sānkhya-Yoga entlehnt hat, was ja z. B. von Senart direkt zugegeben wird, andererseits, dass er denselben nicht ausschliesslich zur Fortsetzung der Kette von Ursachen und Folgen benutzt hat, sondern ihn auch als vielgebrauchten Terminus in seinen philosophischen Diskussionen und Deduktionen verwendet, so können wir daraus den Schluss ziehen, dass das philosophische System des Sānkhya-Yoga auf den werdenden Buddhismus einen principiellen, über die Entlehnung des einen oder andern isolierten Begriffs hinausgehenden Einfluss gehabt habe. Wir dürfen diesen Einfluss als einen vorbildlichen bezeichnen. Man denke sich eine Philosophie, wie Sānkhya-Yoga, welche in konsequenter Durchführung alle Erscheinungen auf Ursachen und diese wieder auf weiter zurückliegende Ursachen zurückgeführt hatte, und alles dies zu dem Ziele, um aus dem weltlichen Dasein hinauszuführen, indem man eine Wurzel desselben nach der anderen in natürlicher Reihenfolge bis zur allerletzten untergrub; und daneben denke man sich eine Mönchsreligion, die dasselbe oder wenigstens ein ganz ähnliches Ziel verfolgte, so wird nur die äusserste Skepsis leugnen können, dass der entstehende Buddhismus sich jene Philosophie zum Muster nehmen musste. Das deutlichste Zeichen einer solchen, sich von selbst aufdrängenden Nachahmung ist die Reihe der Nidānas, die wie jeder sofort erkennen muss, in ununterbrochener Kette die Ursachen des weltlichen Daseins eines Individuums bis auf die letzten erschöpfend darstellen, und zwar so, dass mit der Aufhebung der ersten Ursache alle bis auf die letzte wegfallen.

Die Auffindung und Formulierung des *paṭiccasamuppāda* war die erste That des Buddha nach Erlangung der Erleuchtung unter dem Bodhibaume[1]. Der *paṭiccasamuppāda* wurde daher als Grundformel der buddhistischen Lehre angesehen, und zwar gilt dies sowohl für die südlichen wie die nördlichen Buddhisten, bei denen vollständige Übereinstimmung in dieser Beziehung sowie hinsichtlich des Wortlautes der Nidānareihe herrscht. Ich sollte meinen, dass diese Thatsache allein genügte, eine Ansicht abzulehnen, nach der

Erscheinung unterschiedenes Ding aber geleugnet wird; die Sankharas aber sind die Ursachen der seelischen Erscheinungen. Oldenberg beruft sich für die Synonymität von *dhamma* und *saṃkhāra* auf drei Verse des Dhammapada (277—279); in den beiden ersten heisst es „alle Sankhāra sind unbeständig, bez. voll Leiden" im dritten: „Alle Dhamma sind Nicht-Ich". Alle drei Verse haben den gemeinsamen Bestandteil: „Wenn er dies in Weisheit schaut, wendet er sich vom Leiden ab; dies ist der Pfad der Reinheit". Oldenberg sagt: im dritten Verse, wo aus metrischen Rücksichten eine Silbe gespart werden muss, wird für Sankhara Dhamma gesagt". Sollte wirklich bloss eine Silbe gespart werden? Ebendaselbst Note 1 erklart Oldenberg *Dhamma* als „alles was den Inhalt dieser Welt ausmacht", und p. 283 verweist er auf zahlreiche Stellen, in denen erklart wird, es gabe drei Sankhara „den Sankhara des Körpers, den der Rede, den des Geistes". Es ist wohl klar, dass beide Begriffe nicht einander gleichgesetzt werden können.

1 Mahavagga I, 1 ff.

die Reihe der Nidānas ein späteres Machwerk, eine scholastische Kombination von zum Teil selbst schon abgeleiteten Kategorien wäre[1]). Eine solche Ansicht würde erst dann in Betracht zu ziehen sein, wenn die Reihe der Nidāna unvereinbare Widersprüche, unbegreifliche Lücken oder greifbare Wiederholungen enthielte. Das ist meines Erachtens durchaus nicht der Fall; im Gegenteil glaube ich, dass sie vom Standpunkt des indischen Denkens recht wohl verständlich gemacht werden kann. Hierbei müssen wir aber immer die indische Philosophie zu Rate ziehen, um die Anforderungen zu erkennen und zu würdigen, die man an Deduktionen stellt, wie sie der *paṭiccasamuppāda* enthält.

Es heisst, dass Buddha in jener ersten Nacht den *paṭiccasamuppādaṃ anuloma-paṭilomaṃ manas' ākāsi*, ihn in Gedanken von vorne und von hinten durchlief. Wenn die Verkettung von Ursachen und Folgen als eine notwendige erkannt werden soll, so muss sie ebenso einwandsfrei erscheinen, wenn man von den Ursachen zu den Folgen ab-, als von den Folgen zu den Ursachen aufsteigt. In den Texten ist die erste Reihenfolge gewählt, weil sie dem praktisch-religiösen Zweck angemessener ist. Denn so trat die Grundursache des Übels an die Spitze, mit dessen Aufhebung alle Folgen schwinden sollten, worauf ja der Zweck der Religion hinausläuft. Will man sich aber die Verkettung von Ursachen und Folgen klar machen, so wird man von den letzten Gliedern ausgehen müssen, mit denen die Kette aus dem Bereich luftiger Spekulation in die greifbare Wirklichkeit hineinreicht. Also gegeben ist (12) *jarāmaraṇaṃ* mit den Leiden des menschlichen Daseins; dasselbe ist eine Folge der Geburt (11) *jāti*. Diese Geburt ist die letzte Wiedergeburt, durch welche das betreffende Individuum in sein jetziges Leben eingetreten ist. Die Ursachen dieser letzten Geburt liegen natürlich in Vorgängen, die sich in früheren Wiedergeburten abgespielt haben; denn da die Reihe der verflossenen Wiedergeburten ohne Ende in die Ewigkeit zurückreicht, so wäre es nach indischen Voraussetzungen unsinnig, nach der ersten Geburt und ihren Ursachen zu fragen, eben weil es keine erste Geburt giebt. Bei den Ursachen, die wir nun aufzusuchen haben, wird weniger ihr zeitliche als das logische Verhältnis zur Folge in die Augen springen. Fragen wir nun, warum Geburt eintreten muss, so wird die Antwort im Sinne der indischen Philosophie lauten: wiedergeboren muss derjenige werden, dessen *ātman* oder *puruṣa* noch nicht *mukta* sondern *baddha*, mit andern Worten *saṃsārika* ist. Das Gebundensein an den *saṃsāra* (= *bhava*) ist also die Bedingung für *jāti*.

1) Senart bezeichnet sie in Mélanges Charles de Harlez p. 284: „une construction plus ou moins tardive où sont amalgamées, sans un ordre logique sévère, des catégories primitivement indépendantes, différentes dans les termes, quoique assez équivalentes par le sens, en sorte que l'on n'y saurait, sans une extrême illusion, chercher la forte structure d'une théorie autonome, sortant tout armée d'une spéculation maîtresse d'elle même".

So erklärt sich (10) *bhava*.

Die Ursache von *bhava* ist (9) *upādāna*. Ich hatte mich in meinem ersten Aufsatz dahin ausgesprochen, dass *upādana* mit dem *adṛṣṭa* (*dharmādharmau*) der indischen Philosophie identisch sei: es wäre vorsichtiger gewesen, wenn ich gesagt hätte, dass in dem Begriffe von *upādāna* derjenige von *adṛṣṭa* irgendwie enthalten oder mit ihm gesetzt sei. So sagt Hardy, Man. B. p. 394: „by upádána a new existence is produced, but the manner of its operation is controlled by the karma, with which it is connected. It would sometimes appear that upádána is the efficient cause of reproduction, at others that it is karma". *Upādana* ist in der philosophischen Sprache die materielle Ursache (das *samavāyi kāraṇam* des Nyāya Vaiśeṣika), und diese Vorstellung liegt auch dem Vergleiche mit dem Feuer, das an dem Brennstoff bez. am Winde haftet, zu Grunde. Der Begriff der materiellen Ursache muss nun in der buddhischen Philosophie, für welche nur die Erscheinungen der Dinge reale Existenz haben, nicht die Dinge selbst, eine Modifikation erfahren haben, so dass er auch auf *adṛṣṭa* anwendbar schien. Eine solche Ansicht scheint Sankhyasūtra II, 81 im Auge zu haben, indem es die Meinung, die Ursache der Welt sei *adṛṣṭa* (*karman*) abfertigt: *na karmaṇa, upadanāyogāt*: wozu Aniruddha bemerkt: *nimittakāraṇam adṛṣṭam astu, dharmādharmayos tū 'pādānakāraṇatvaṃ na kvacid dṛṣṭam*. Auch der Ausdruck *anupādāna* für *arhat* begreift sich leicht unter der Voraussetzung, dass der wichtigste Bestandteil von *upādāna* das *karma* ist: denn *arhat* oder *jīvanmukta* ist derjenige, dessen *karma* definitiv getilgt ist. Lässt man die Beziehung zu *karma* aus den Augen und fasst man *upādāna* als „das Ergreifen der Sinnenwelt, der Existenz", so scheint mir *upādāna* und *sparśa* nicht genügend geschieden; denn *sparśa* ist ja das in-Berührung-treten der Sinne mit der Sinnenwelt: und fasst man *upādāna* als das Gefallenfinden an der Sinnenwelt auf, so würde es mit *tṛṣṇā* zusammenfallen. *Sparśa* und *tṛṣṇā* aber gelten in der Nidānareihe als Ursachen von Upādāna, können also nicht damit identisch sein. Ich glaube, man wird der Bedeutung von *upādana* am nächsten kommen, wenn man darunter die Leidenschaften und sonstigen sündhaften Dispositionen versteht, welche die Wirkungen des *karma* ermöglichen und zur Entstehung neuen *karmas* beitragen[1]). Wie man aber auch den Begriff von *upādāna* genauer bestimmen wird, jedenfalls steht fest, dass seine Rolle der von *adṛṣṭa* in der orthodoxen Philosophie parallel geht.

Bei den nächsten Gliedern der Kette stösst die Erklärung sowohl ihres Inhalts als auch ihrer gegenseitigen Verknüpfung kaum auf nennenswerte Schwierigkeiten[2]). *Upadana* (9), der Grund von

1) Bezüglich der Ansicht Senarts, dass *upādāna* = *upādānakkhandha* verweise ich auf Oldenbergs Erörterung, Buddha[3], p. 273, Note.

2) Ich verweise für das Einzelne auf meine Ausführungen in meinem ersten Aufsatze.

bhava (10) ist seinerseits die Folge von *tṛṣṇā* (8), gerade wie im Sānkhya-Yoga *adṛṣṭa* der Grund von *Saṃsāra* und die Folge von *tṛṣṇā* ist, die dort meist *abhiniveśa* oder *āśis* genannt und als „Wille zum Leben und Abneigung vor dem Tode" definiert wird. *Abhiniveśa* ist die Folge von früher erfahrenem *sukhaduḥkha*; dieses entspricht der *vedanā* (7), die (nach Nyāyabindu 1. par. definiert als *sarvaṃ cittacaittānām ātmasaṃvedanam*) eine Art der Wahrnehmung (*pratyakṣa*) und die subjektive Seite des Wahrnehmungsaktes ist, der die Erkenntnis von Äusserem zur Folge hat (*iha ca rūpādau vastuni dṛśyamāne 'ntaraḥ sukhādyākaras tulyakālaṃ saṃvedyate* Nyāyabinduṭīkā p. 14 l. 9). Jede Wahrnehmung entsteht durch den *indriyārthasannikarṣa*, wofür die Buddhisten *sparśa* (6) gebrauchen: das Sinnesorgan verbindet sich mit dem Objekt und dadurch entsteht (mit Hilfe des *manas*) die Wahrnehmung. Damit aber eine Berührung von Objekt und Sinnesorgan zu stande komme, müssen Beide vorhanden sein; sie sind nun gegeben durch *ṣaḍāyatana* (5) i. e. die sechs Sinnesorgane und ihre Objekte. Vor *sparśa* (6) muss also in der Nidānareihe *ṣaḍāyatana* (5) aufgeführt werden.

Soweit scheint gegen die Folgerichtigkeit der Nidānareihe, wenn nicht von unserem, so doch von dem Standpunkt der indischen Philosophie aus nichts einzuwenden zu sein. Nun aber beginnen Schwierigkeiten, die m. E. ihren Grund darin haben, dass wichtige Begriffe aus einem älteren System entlehnt in anderen Zusammenhang gebracht wurden. Wenn *nāmarūpa* das ist, wodurch das Individuum als solches in die Erscheinung tritt, so begreift man nicht, warum aus diesem Princip der Individualität, wie wir kurz *nāmarūpa* wiedergeben wollen, die 6 Sinne und ihre Objekte hervorgehen sollen, oder wie mit der Setzung des einen Begriffes der andere gesetzt sein könne. Und wenn man auch irgendwie die Herleitung der Sinnesorgane aus der Individualität verteidigen zu können glauben möchte, wie verhält es sich mit den Objekten, den sinnlich wahrnehmbaren Dingen? Ihre Existenz scheint doch von der des Individuums durchaus unabhängig. Die Erklärung hierfür liefert uns wiederum der Sānkhya-Yoga. Nach ihm gehen die 5 feinen Elemente und die Sinnesorgane aus dem *ahaṃkāra* hervor, den wir mit *nāmarūpa* verglichen haben. Der Schwierigkeit, dass die Welt der Objekte aus dem Individuum hervorgeht, begegnete Sānkhya-Yoga durch die Annahme von Schöpfern für die verschiedenen Weltperioden, aus deren *ahaṃkara* die Welt hervorgeht, wogegen die Annahme der Entstehung der Sinnesorgange aus dem *ahaṃkāra* jedes einzelnen Individuums ohne weiteres verständlich ist. Indem nun Buddha, in den Gedankenkreis von Sānkhya-Yoga gebannt, für dessen *ahaṃkāra* den populäreren Terminus *nāmarupa* substituierte, mochte er glauben, eine wahre Idee nur richtiger ausgedrückt zu haben. Aber jener Begriff von *ahaṃkāra* war eben auf das System zugeschnitten; aus seinem Zusamenhange heraus-

gerissen und noch etwas vergröbert büsste er seine Folgerichtigkeit ein. Und so ergaben sich aus dem buddhistischen *nāmarūpa* jene Rätsel und Widersprüche, die oben angedeutet wurden.

Weiter verläuft die Kette der Nidānas in engstem Parallelismus mit den vom Sānkhya-Yoga festgestellten Ursachen des Daseins. Der Reihe *ahaṃkāra* — *buddhi* — *saṃskāra* — *avidyā* entsprechen auf buddhistischer Seite, wie eingangs dieses Artikels und in meinem früheren ausgeführt, *nāmarūpa* — *vijñāna* — *saṃskāra* — *avidyā*.

Zum Schlusse fasse ich die Hauptpunkte meiner Darlegung noch einmal zusammen. Auszugehen hat man bei der Erklärung der Nidānakette von dem letzten Gliede, mit welchem wir in dem wirklichen Leben stehen: das vorhergehende, *jāti*, führt in dasselbe ein durch die Geburt, und alle vorausgehenden Glieder enthalten die Ursachen für die Notwendigkeit der Geburt, bez. Wiedergeburt, da es nach indischer Anschauung keine erste Geburt giebt. Für den Aufbau dieser Glieder 1—10 diente Sānkhya-Yoga als Vorbild. Denn in vielen Asketenkreisen, namentlich brahmanischen, war die Yogaphilosophie massgebend. Buddha, der sich zuerst strenger Askese hingab, also einen regelrechten Yogakursus durchmachte, muss darum auch mit den Ideen des Sānkhya vertraut geworden sein, und wenn er sich auch nachher davon selbständig zu machen versuchte, so gaben sie ihm doch für seine spätere Spekulation die Elemente, die er weiter entwickelte und mit anderweitigen in eigener Weise kombinierte. Namentlich musste er dabei die Erklärung des Sānkhya für die Entstehung der Welt der Erscheinungen des Leides aus ihren Ursachen bis auf die ersten Gründe durch einen eigenen Erklärungsversuch ersetzen. Diesen gab er in der Formel der Nidānas. Hatte er auch mit der Sānkhyaphilosophie gebrochen, speciell ihre Grundprincipien negiert, so zeigte sie ihm doch den Gang eines solchen Erklärungsversuches im Allgemeinen an. Um dem Ideal zu genügen und die Reihe der Folgen und Ursachen bis auf den letzten Urgrund, die *avidyā*, fortzusetzen, wurden die drei Anfangsglieder aus der Yogaphilosophie übernommen, obschon sie sich mit den principiellen Grundlagen der buddhistischen Philosophie nicht ohne Widerspruch vereinigen liessen, der allerdings denjenigen entgehen musste, welche in der Denkweise des Sānkhya-Yoga aufgewachsen waren. So entstand die Kette der Nidānas, die unter den dargelegten Voraussetzungen ungezwungen verständlich wird. Die inneren Widersprüche aber, die sie barg, mussten mit der Zeit offenbar werden: sie sind nicht im geringsten Masse der Grund für die rapide Entwicklung, ja Zersetzung, welche sich während der ersten Jahrhunderte des Bestehens der buddhistischen Kirche in ihrer Philosophie vollzieht.

Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islām's.

Von

Theodor Nöldeke.

Wie bekannt, scheiden sich die Parteien des Islāms in früherer Zeit und zum grössten Theil auch später danach, wie sie die Nachfolgerschaft des Propheten betrachten. Ueber die Anerkennung der beiden ersten Chalīfen war die grosse Mehrzahl der Muslime einig. Nach und nach ward bei den „Sunniten" auch die Anerkennung 'Othmān's und 'Alī's ein Glaubenssatz, und man bestimmte theoretisch meistens den geistlichen Rang (فضل) der Vier nach der Folge ihrer Herrschaft, obwohl man in Wirklichkeit 'Alī mehr zu verehren pflegte, nicht bloss als 'Othmān, sondern auch als Abū Bekr und 'Omar. Nur die Independenten (Chawāriğ) liessen, ein Princip folgerecht durchführend, bloss diese beiden gelten, höchstens dass sie den 'Alī für seine erste Zeit, vor seinem Sündenfall, anerkannten. Die Schiiten behaupteten dagegen das alleinige Recht 'Alī's, der sofort nach des Propheten Tod die Nachfolge hätte antreten müssen. Die gemässigten Schiiten gaben aber doch halb und halb zu, dass Abū Bekr und 'Omar, wenn auch widerrechtlich zur Herrschaft gelangt statt des viel höher stehenden 'Alī, doch gute Muslime gewesen seien, während die Extremen sie für Schurken erklärten.

Die 'Abbāsiden haben, wie es scheint, in der ersten Zeit ihrer Herrschaft gegenüber den Vorgängern 'Alī's im Chalifat nicht gleich eine feste Stellung eingenommen. Deren offene Anerkennung wäre für ihr angebliches Erbrecht bedenklich gewesen, während ihre entschiedene Verwerfung die Theologen und die Masse des Volks zu sehr erbittert hätte. Dass ihnen aber Angriffe selbst gegen Abu Bekr und 'Omar gar nicht unangenehm waren, zeigt sich darin, dass sie dem Dichter asSaijid alḤimjarī († zur Zeit des Hārūn) ihre Gunst erwiesen, obwohl er als Ultra-Schiit jene Beiden und andere Genossen Muhammed's aufs ärgste schmähte[1], während er auch durch

1) Der Abschnitt Agh. 7, 2 ff. ist höchst lehrreich. Der Verfasser muss aus religiöser und vielleicht auch politischer Scheu das Schlimmste weglassen, aber was er giebt, genügt schon einigermassen. So nennt der Dichter Abū Bekr und 'Omar „die beiden Irregehenden" (الغويّين) Agh. 7, 23, 1.

sein Leben starken Anstoss gab. Ein 'Abbāsidischer Prinz citierte, um ihn zu ärgern, im Scherz einen Vers, worin die drei ersten Chalifen für die besten Menschen nach Muḥammed erklärt wurden: da bedrohte er diesen mit einer Denunciation beim Chalifen Agh. 7, 18 f. Er setzte ferner durch, dass Mahdī als Kronprinz dem Geschlecht des Abu Bekr (Taim) und dem des 'Omar ('Adī) die Zahlungen entzog, welche die anderen Qoraišiten erhielten eb. 9. Also derselbe Mahdī, der nachher als Chalīf harmlose Ketzer (Zanādiq) blutig verfolgte, war diesem Manne hold, der u. A. bekannte, dass der 4. Alidische Imam Ibn alḤanafīja nicht gestorben sei, sondern auf dem Berge Raḍwa sitze und dereinst als Messias wiederkehren werde. Freilich war grade diese specielle Lehre ungefährlich: der geträumte Messias erschütterte den Thron der 'Abbāsiden nicht; das thaten nur die lebenden 'Alidischen Prätendenten. So waren auch solche gemässigte Schiiten unschädlich, die, wie der Schriftsteller Ja'qubī[1]), die fadenscheinige Fiction anerkannten, dass eben der genannte Ibn alḤanafīja vor seinem Tode den 'Abbāsiden sein Erbrecht abgetreten habe.

Die gemeine Ansicht nicht bloss der Theologen, sondern auch der grossen Menge liess es aber, wie schon angedeutet, nicht zu, dass die ersten Nachfolger des Propheten, wie wohl die Omaijaden, officiell angegriffen wurden und die gemeine Auffassung nöthigte die Herrscher bald dazu, sich ihr in diesem Puncte ganz zu fügen. Die Stellung der 'Abbāsiden zu den 'Aliden schwankte vielfach. Sie hätten sich gern mit den von ihnen um ihr vermeintliches Erbe betrogenen Vettern geeinigt, aber unter diesen waren immer wieder Leute, die ihr Recht wirklich beanspruchten und es, durchweg allerdings recht ungeschickt, thatsächlich geltend machten, also leider mit Gewalt niedergeschlagen werden mussten. Eine für den unermesslich reichen Chalifen Ma'mun sehr billige Maassregel war die Auslieferung der Güter im Ḥiǧāz an die Nachkommen Fāṭima's. Principiell war sie freilich sehr wichtig, weil damit eine Entscheidung Abu Bekr's und 'Omar's für ungerecht erklärt ward. Viel geholfen hat diese Abtretung aber wohl nicht, zumal sie gewiss nur wenigen Mitgliedern der Familie zu Gute kam. Sie wurde auch von Mutawakkil wieder aufgehoben. Zur Begründung beider Vorgänge konnte man eine Menge gefälschter Traditionen anführen[2]). Ma'mun that auch den gefährlichen Schritt, gradezu einen 'Aliden zum Nachfolger zu bestimmen; dass er das ehrlich gemeint habe, ist kaum anzunehmen. So musste denn jener bald wieder verschwinden, als die Missstimmung seiner Geschlechtsgenossen dem Herrscher bedenklich wurde. Die 'Aliden zu gewinnen, liess dieser Chalif, dessen Unredlichkeit

1) Ich muss einräumen, dass ich bei genauerer Untersuchung die schiitische Gesinnung dieses Mannes doch entschiedener gefunden habe, als ich ZDMG. 38, 156 meinte. Er behandelt Abū Bekr und 'Omar nicht allzu günstig und natürlich erst recht nicht 'Othmān.

2) S. z. B. Belâdhorî 29 ff.

mir sehr viel grösser gewesen zu sein scheint als seine Herrschertugend, eine Proclamation ergehn, worin Mu'āwija und die übrigen Omaijaden recht gründlich geschmäht und verflucht wurden. Merkwürdigerweise hatte der kluge und thatkräftige, in der Wahl seiner Mittel allerdings scrupellose Mu'taḍid die Absicht, auch einmal diese Proclamation oder eine Nachahmung derselben zu verkünden; s. den Wortlaut Tab. 1, 2166 ff. Doch liess er sich bewegen, das Edict zurückzuhalten, da ihm verständige Männer vorstellten, es werde die 'Aliden nur noch begehrlicher machen.

Wie man in der regierenden Familie damals — in der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts d. H. — über die Ansprüche auf die Herrschaft dachte, das zeigen uns recht deutlich die Gedichte des Chalifensohnes Ibn Mu'tazz. Er äussert darin maasslosen Familienstolz, erkennt mit einer gewissen Herablassung die Vortrefflichkeit 'Alī's und seiner Abkommen an, eifert aber stark gegen sie, so weit sie sich nicht mit dem zweiten Platz begnügen wollen, der ihnen allein von Gottes und Rechts wegen zukomme.

Das Herrscherhaus konnte schon aus Politik in allen diesen Fragen keine ganz consequente Haltung behaupten. Auch die religiösen Parteien beeinflussten einander und waren durchaus nicht immer streng geschieden. Gar manche, zum Teil sich kreuzende, Einflüsse machten sich bei ihnen geltend. Das zeigt sich denn auch in der sunnitischen Tradition.

Dass unsere Ueberlieferung über Leben und Lehre Muḥammed's und was damit eng zusammenhängt, durch dogmatische und sonstige Tendenzen vielfach entstellt ist, hat man schon längst erkannt; es genügt, auf allerlei in Sprenger's grossem Werke und in einigen meiner Schriften aus jüngeren Jahren hinzuweisen. Aber erst in Goldziher's Arbeiten, namentlich in der meisterhaften Abhandlung „Ueber die Entwicklung des Ḥadīth" [1]) ist dies Thema ebenso umfassend wie gründlich behandelt worden. Ich gebe im Folgenden nur einige bescheidene Ergänzungen zu Goldziher's Darlegungen, indem ich besonders die tendenziöse Auffassung einiger Personen aus der nächsten Umgebung Muḥammed's zu beleuchten suche.

Der erste Gläubige.

Die Frage, wer den Propheten zuerst als solchen anerkannt habe, wird von der Ueberlieferung verschieden beantwortet. Allerdings sehn wohl die Meisten seine Frau Chadīǧa als die erste gläubige Person an, vgl. Ibn Hiš. 155 f.; Tab. 1, 1159 (Ibn Isḥāq und Wāqidī) u. a. m., und auch Manche, welche den 'Alī als ersten Gläubigen nennen, setzen vermuthlich stillschweigend voraus, dass er nur der erste M a n n gewesen, der an Muḥammed glaubte, dass aber Chadīǧa ihm vorangegangen sei. Den 'Aliden konnte es ja

1) Muhammedanische Studien 2, 1—274.

auch ganz recht sein, ihrer Ahnfrau, der Mutter Fāṭima's, diese Stellung zuzuweisen.

Als erster gläubiger Mann oder als erster, der glaubte, schlechtweg wird ʿAlī genannt Ibn Hiš. 158; Tab. 1, 1159 ff. 1165; Ibn Qoteiba, Maʿārif 84; Jaʿqubī 2. 22. 188 u. a. m.; vgl. Ibn Ḥagar 2. 1208, sowie die ʿAlī's Vetter ʿOtba b. Abī Lahab in den Mund gelegten (sicher unechten) Verse Jaʿqubī 2, 138; ferner die Stelle des Muslim b. Walīd (de Goeje) S. 56, v. 25, die zeigt, dass diese Ansicht am Hofe Hārūn's gern gesehn wurde; Ibn Muʿtazz, Diwān (Cairo 1891) 1, 108, 8 und das Edict Muʿtaḍid's Tab. 3, 2171, 16. Wenn es wirklich wahr ist, dass Muḥammed dem Abū Ṭālib seinen Sohn ʿAlī zur Erziehung abgenommen habe Ibn Hiš. 159, so ist allerdings selbstverständlich, dass der damals nach durchaus wahrscheinlicher Angabe Ibn Hiš. 159; Tab. 1, 1163. 1165; Ibn Qot. 84, 9 oder 10jährige Knabe sofort alles glaubte, was sein Pfleger ihm vorsagte. Aber so hübsch sich die Erzählung auch macht, wie Muḥammed, dessen Frau wohlhabend war, von dem kinderreichen, unbemittelten Oheim einen Sohn übernimmt, ich traue ihr nicht recht. Eine mächtige Partei hatte ein grosses Interesse daran, ʿAlı, den Vater der Enkel des Propheten, von vornherein in die allerengste Beziehung zu diesem zu bringen und ihn so allen Muslimen voranzustellen. Einige gingen sogar so weit, zu behaupten, ʿAlı habe 7 Jahre vor allen Andern mit dem Propheten den regelmässigen Gottesdienst abgehalten Tab. 1, 1160!

Dagegen steht nicht das geringste Bedenken der Ueberlieferung entgegen, dass Zaid, Muḥammed's Sklave oder Freigelassener, den er vielleicht schon damals adoptiert hatte, sofort gläubig geworden sei Ibn Hiš. 160; Tab. 1, 1167; Ibn Hag. 3, 47 (Wāqidī); Masʿūdī 4, 137; vgl. Jaʿq. 2, 22. Niemand war dabei interessiert diesem Manne, dessen Nachkommen später keine Rolle gespielt haben, ein solches Verdienst anzudichten. Höchstens wäre die Möglichkeit, dass es von stark antischiitischer Seite betont wäre, ʿAlı habe im Islam sogar einen Sklaven als Vorgänger. Da Muḥammed unmittelbar vor seinem Tode Zaid's Sohn Usāma ein wichtiges Commando anvertraute, so muss er damals, im Jahre 11 d. H., vollkommen erwachsen gewesen[1], mithin sein Vater 20—24 Jahre früher auch schon ein Mann gewesen sein.

Andre nennen Abu Bekr als frühesten Anhänger des Propheten Tab. 1, 1165 f.; Ibn Qot. 84 (wonach Abū Bekr das selbst erklärt haben soll); Mas. 4, 137; Ibn Hag. 2, 828. 833. Zwar konnten für Abu Bekr so wenig wie für ʿOmar positive dynastische Tendenzen Erdichtungen hervorbringen, da ihre Abkömmlinge bald in eine ziemlich bescheidene Stellung zurücktraten, aber nicht nur ergab

1) Muḥammed liess den Usama mit andern 15jährigen Burschen am Grabenkampf (im Jahre 5) theilnehmen Ibn Hiš. 560 f. Er war also beim Tode jenes etwa 20 Jahre alt. So die eine Angabe bei Ibn Hag. 1, 55; die andere, welche ihm damals 18 giebt, ist unrichtig berechnet.

sich die Auffassung fast von selbst, dass der erste Nachfolger des Propheten, der mit ihm die Hidschra gemacht und ihm überaus nahe gestanden hatte, auch der erste Gläubige gewesen sei, sondern sie kann auch durch die blosse Opposition gegen die ʿAlidischen Ansprüche aufgekommen sein. Nicht ʿAlī, sondern Abū Bekr war nach dieser Anschauung der vorzüglichste aller Gefährten Muḥammed's und deshalb der Nachfolge allein würdig: er musste also auch der erste Muslim gewesen sein. Man ging sogar weiter und erdichtete, Abū Bekr habe schon vor der Erweckung des Propheten, ja noch vor ʿAlī's Geburt an jenen geglaubt Ibn Hag. 2, 833, vgl. 2, 828, wonach er wenigstens ein Jahr vor der Erweckung der Gefährte Muḥammed's gewesen sein soll. Ja grade dem eifrigsten und rücksichtslosesten Anhänger ʿAlī's, ʿAmmār wird die Versicherung in den Mund gelegt, dass einst Muḥammed's Anhängerschaft nur bestanden habe aus 5 Sklaven, 2 Frauen (d. h. Chadīga und Faṭima) und Abū Bekr (also ohne ʿAlī!) Buchārī 2, 419, 8. 3, 23, 2. Diese Erdichtungen machen die ganze Annahme noch bedenklicher. Und man darf nicht etwa aus dem Verse des Zeitgenossen Ḥassān b. Thābit über den eben verstorbenen Abū Bekr

وَالثَّانِيَ التَّالِيَ الْمَحْمُودَ مَشْهَدُهُ   وَأَوَّلَ النَّاسِ مِنْهُمْ صَدَّقَ الرُّسُلَا

„und den Zweiten (nach Muḥammed), den Folgenden, dessen Theilnahme an den Ereignissen lobenswerth war, der zuerst von allen Menschen die Gottgesandten anerkannte“, schliessen, dass der Gefeierte damit schlechthin als frühester Muslim hingestellt werde, denn diese Worte gehn theils auf die Bezeichnung desselben als einzigen Reisegefährten Muḥammed's ثَانِيَ اثْنَيْنِ Sūra 9, 40, theils (*ṣaddaqa*) auf den ihm von diesem gegebenen Beinamen *aṣṢiddīq*.

Natürlich ist aber nicht zu bezweifeln, dass Abū Bekr zu der ersten Gruppe der Bekehrten gehört. Uebertrieben ist wohl die Angabe bei Tab. 1, 1167, dass mehr als Fünfzig vor Abū Bekr bekehrt worden seien, obgleich dieser der Vorzüglichste gewesen (افضلنا اسلامًا). Ich lege Gewicht darauf, dass der Uebertritt ʿOmar's, der doch in Muḥammed's Geschichte so stark hervortritt, von der ihm durchaus günstigen Ueberlieferung bedeutend später gesetzt wird[1]).

Es ist mir wahrscheinlich, dass der erste nicht zu Muḥammed's engster Hausgenossenschaft gehörende Gläubige Saʿd b. Abī Waqqāṣ war. Ich wüsste wenigstens nicht, was gegen die Echtheit der Angabe spräche, Saʿd habe den Islām sofort angenommen, er sei 7 Tage lang „ein Dritttheil des Islām's“ gewesen (also entweder mit Einschluss Muḥammed's neben Chadīga, oder ohne ihn neben dieser

1) Allerdings haben wir über ʿOmar's späte Bekehrung zwei im Einzelnen ganz verschiedene Berichte.

und Zaid) Buch. 2, 439. 3, 23; Ja'q. 2, 23. Sa'd war einer der besten Männer unter den intimen Anhängern des Gottgesandten, aber er zog sich beim Beginn der Bürgerkriege verstimmt zurück, und sein Sohn 'Omar hat, weil er die gegen Ḥusain ausgesandte Schaar pflichtmässig führte (61 d. H.), den Abscheu der Frommen auf sich gezogen. Zu Sa'd's Gunsten ein derartiges Ḥadīth zu erfinden, lag also keine Veranlassung vor. Uebrigens wird allgemein anerkannt, dass Sa'd einer der ersten Muslime gewesen sei Ibn Hiš. 162 u. s. w.

Ich erwähne noch die schiitische Erfindung, dass Abū Dharr gleich nach Chadīga, 'Alī und Zaid Muḥammed anerkannt habe, Ja'q. 2, 22. S. die verschiedenen Erdichtungen über diesen Heiligen, der in Wirklichkeit erst mehrere Jahre nach der Hidschra des Propheten zu diesem gekommen ist, bei Ibn Ḥag. 4, 112 ff.

Als Ergebnis haben wir also, dass der Prophet wahrscheinlich zuerst von seinen Hausgenossen Chadīga, Zaid, 'Alī und vielleicht noch einigen Sklaven anerkannt worden ist, dann von Sa'd b. Abī Waqqās, dann von einigen andern Qoraišiten, unter denen Abū Bekr.

'Abbās[1]).

Für die auf den Thron gelangten 'Abbāsiden war es sehr unbequem, dass ihr Ahnherr sich erst spät bekehrt, ja sogar die Schlacht bei Bedr auf Seiten der Ungläubigen mitgemacht hatte und darin Gefangener seines Neffen geworden war. Die Thatsache war zu bekannt, als dass sie ernstlich geleugnet werden konnte. Von 'Alidischer Seite wird es nicht an Hohn gefehlt haben, dass wenigstens die offene Bekehrung des 'Abbās nicht wesentlich früher stattgefunden habe als die des Führers der Ungläubigen, Abū Sufjān. Wir brauchen allerdings nicht grade anzunehmen, dass 'Abbās ein eifriger Gegner des Propheten gewesen sei. Er war ein reicher Kaufmann Ibn Hiš. 159. 460; Ṭab. 1, 1344, der Geld auf Zinsen auslieh Ibn Hiš. 968 und auf seinen Handelsreisen als grosser Herr auftrat Ibn Hiš. 953. Mit den Andern zog er damals (im Jahre 2) aus zum Schutz der von den Muslimen bedrohten Caravane oder vielmehr seines Antheils an derselben und rückte dann mit der Mehrheit gegen diese vor. Aber eine unglückliche Erfindung ist es, dass er sowie einige andre Geschlechtsgenossen gezwungen an dem Feldzuge theilgenommen habe Ibn Hiš. 446. 460; Ṭab. 1, 1323; Ibn Qot. 76 f.; Ja'q. 2, 45; Ibn Ḥag. 2, 228. Wir wissen ja, dass ein Theil der Qoraiš auf die Kunde hin, dass die Caravane in Sicherheit, nach Mekka unbehelligt zurückkehrte; darunter war 'Alī's Bruder Ṭalib[2]) Ibn Hiš. 438, Beweis dafür, dass auch die

1) Vgl. Sprenger, Mohammad 3, 131 f.

2) Nach Ibn Sa'd bei Wüstenfeld, Register zu den genealogischen Tafeln s. v. ist Ṭalib nach der Schlacht bei Bedr verschwunden. Er wird eben bald nachher in Mekka als Ungläubiger gestorben sein.

Banū Hāšim nicht gezwungen wurden, gegen ihren Vetter zu ziehn. Nach allem, was wir von den Verhältnissen der Araber und speciell der Mekkaner wissen, wäre ein solcher Zwang auch gar nicht denkbar gewesen. Uebrigens dachten wohl die Wenigsten von dem Heere, dass das Unerhörte geschehn, Muhammed seine Stammes- und Geschlechtsgenossen angreifen und ein blutiges Treffen stattfinden werde.

Ibn Isḥāq hat denn auch Mehreres über die Gefangenschaft des ʿAbbās, siehe besonders Tab. 1, 1341. Dabei wird er allerdings schon dadurch ausgezeichnet, dass Muḥammed aus Kummer über die Fesselung seines braven Oheims nicht schlafen kann und dass ihn nicht Menschen, sondern ein Engel gefangen genommen hat. Auch Ibn Hišām leugnet zwar nicht die Theilnahme des Mannes an der Schlacht, aber, wie er auch sonst gern Dinge aus seiner Vorlage (Ibn Isḥāq) weglässt, die nach dieser oder jener Seite hin anstössig waren, so tilgt er auch hier allerlei, führt den ʿAbbās nicht in der Liste der Gefangenen auf und spricht nicht von seiner Auslösung. Dass er aber nur gegen schweres Lösegeld freikam, steht sicher Buch. 3, 29, 2; Tab. l. c.; Jaʿq. 46 u. a. m.

Da nun die Theilnahme am Zuge der Ungläubigen nicht gut wegzuschaffen war, so renommierten die Seinigen — echt arabisch — damit, dass er zu denen gehört habe, welche für die Kriegsgenossen schlachten liessen und dass er noch als Gefangener Andre bewirthet habe Jaʿq. 45. Die verschiedenen Listen dieser „Speiser" (مُطْعِمون[1]) eb.; Ibn Hiš. 475 = Ibn Qot. 76 nennen den ʿAbbās. Aber Waq. 140 fehlt er in einer Liste, und in einer andern ist sein Namen durch „ein Gewisser" (فلان) ersetzt: das weist, wie Sprenger 3, 113 richtig bemerkt, auf bewusste Vertuschung durch Waqidi selbst hin. Und so müssen wir denn auch annehmen, dass die vollständige Unterdrückung seines Namens bei diesem Bericht über die Bedr-Schlacht der Absicht entspringt, dem regierenden Hause zu gefallen die unangenehme Thatsache aus der Welt zu bringen[2]). Das ist aber nicht gelungen. Lieber redete man sich so hinaus, dass Muḥammed zwar anerkannt habe, der gefangene Oheim sei gläubig, aber da der äussere Schein gegen ihn sei, müsse er sich auslösen Ibn Isḥāq bei Tab. 1, 1344 und Ibn Qot. 77 (von Ibn Hiš. weggelassen).

In der Angabe, dass ʿOmar Muḥammed aufgefordert habe, den ʿAbbās durch seinen Bruder Hamza hinrichten zu lassen Tab. 1, 1355 möchte ich übrigens das Erzeugniss einer chārigitischen, jedem Legitimismus feindlichen und zur extremen Schärfe geneigten Tendenz sehn.

1) Die ursprüngliche Nachricht war wohl nur, dass die Qoraiš täglich 9 oder 10 Thiere schlachteten (und verzehrten) Ibn Hiš. 436. Die Listen sind dann nachträglich zusammengestellt.

2) S. meine „Geschichte des Qorâns" XV.

Dass ʿAbbās schon vor der Schlacht bei Bedr gläubig gewesen sei, wird zwar auch sonst berichtet Ibn Hiš. 460, ist aber sicher eine Fabel. Auch der prophetische Traum seiner Schwester ʿAtika, für die er eintritt Ibn Hiš. 428 ff.; Waq. 22 f., ist zu Ehren des Hauses erdichtet. Der Berichterstatter ist eben des ʿAbbās Sohn ʿAbdallāh, bekanntlich ein Erzlügner, geriebener Politiker und Theologe. Es ist wohl möglich, dass schon dieser selbst erzählt hat, er und seine Mutter seien im Gegensatz zu ihrem Vater in Mekka gläubig gewesen Buch. 1, 339. 341. Damit wäre allerdings einem andern Ahnen der Dynastie das Verdienst angedichtet, das für dessen Vater nicht recht zu beglaubigen war.

Denkbar wäre jedoch immerhin, dass ʿAbbās wirklich die erste Verbindung Muḥammed's mit den Leuten von Jathrib befördert hätte Ibn Hiš. 292; Jaʿq. 38; Ibn Ḥag. 2, 668; wahrscheinlicher wird das durch die ausdrückliche Angabe, dass er damals noch Heide gewesen sei. Muḥammed war in jener Zeit ziemlich schutzlos; das Vermögen seiner Frau stand ihm nach deren Tode nicht mehr zur Verfügung; Abū Ṭālib war todt; mit Abū Lahab stand er auf dem schlechtesten Fuss, und der vierte Oheim Ḥamza war wohl noch jünger und ohne Einfluss. Der reiche und angesehne ʿAbbās war somit der gegebene Schützer des Propheten; er konnte nicht ahnen, dass der Anschluss an jene zu schwerem Blutvergiessen führen werde, und vielleicht war es ihm ganz recht, dass der unbequeme Neffe anderswo ein Unterkommen finde. Die Bande des Blutes gehn dem Araber über alles; hatte doch auch Abū Ṭālib den Propheten kräftig geschützt, ohne an ihn zu glauben. Freilich muss aber auch diese Angabe fallen, wenn, was doch sehr nahe liegt, die Worte über die traurige Verödung der Wohnsitze eines ganzen nach Medina ausgewanderten Mekkanischen Geschlechts „das hat mein Brudersohn gethan; der hat unsere Gemeinschaft gesprengt, unsre Sache gespalten, unsre Verbindung zerrissen“ Ibn Hiš. 317, 4 dem ʿAbbās zukommen, für den sie viel besser passen als für Abū Ǧahl.

Dass ʿAbbās mit Einwilligung Muḥammed's in Mekka geblieben sei Ibn Hiš. 811, ist natürlich erfunden. Ebenso, dass er sich gleich bei der Entlassung aus der Gefangenschaft bekehrt habe Jaʿq. 46. In dem Falle wäre er bei Muḥammed geblieben. Freilich heisst es, er habe nun dem Propheten als Spion (عَيْن) gedient Ibn Ḥag. 2, 668; Ṭab. 3, 2169 (Edict Muʿtaḍid's), eine Stellung, die allerdings in den Augen der Muslims grade so ehrenvoll war, wie der Auftrag Muḥammed's, den oder jenen Feind meuchlerisch umzubringen. Nach Waq. 202 meldete er so den Auszug der Qoraiš zur Uḥud-Schlacht an. Aber dieser konnte gar nicht verborgen bleiben, da er mit grossem Prunk vor sich ging, und überdies hatte Muḥammed in den Chuzāʿa oder wenigstens einigen

Geschlechtern dieses Beduinenstammes Späher, welche ein solches Amt für den Oheim überflüssig machten.

Dass 'Abbās den frommen Abū Dharr, und zwar schon vor der Hidschra, offen beschützt habe Buch. 2, 387 f., ist schon deshalb eine Fabel, weil eben die frühe Bekehrung dieses Mannes erdichtet ist, s. oben S. 20.

Ferner ist die Angabe, dass 'Abbās Muḥammed's Tochter Zainab nach Medīna gebracht habe und dann umgekehrt sei Ja'q. 42, eine Fabel. Sie leidet an innerer Verwirrung und stimmt nicht zu dem guten Bericht über Zainab Ibn Hiš. 466 f.; Ibn Hag. 4, 598. Auch dass 'Abbās die beiden andern Töchter des Propheten, Fāṭima und Umm Kulthūm nach Medīna habe bringen wollen Ibn Hiš. 819, braucht niemand zu glauben.

Alle diese Angaben haben den Zweck, zu zeigen, dass der Ahnherr der Chalifen trotz des ungünstigen Scheins (den die Thatsachen geben) doch in enger Beziehung zum Propheten gestanden habe und also schon früh gläubig gewesen sei.

Eher lässt sich hören, dass im Jahre 6 der Sulaimit Ḥağğāğ dem 'Abbās zu Mekka erzählt habe, das von ihm über die Vernichtung Muḥammed's und seiner Anhänger bei Chaibar ausgesprengte Gerücht sei unwahr. Die Geschichte Ibn Hiš. 770 ff. sieht im Ganzen sehr glaubhaft aus. Für das damalige Haupt der Hāšimiten hätte der Untergang seines Neffen und Anderer seines Geschlechts immerhin schmerzlich sein müssen. Noch weniger bezweifle ich, dass 'Abbās, als Muḥammed im Jahre 7 als Pilger nach Mekka kam, dessen Verheirathung mit Maimūna vermittelt hat Ibn Hiš. 790 = Tab. 1, 1595, vgl. Ibn Hag. 4, 793 ff. 'Abbās war mit einer Schwester Maimūna's verheirathet Ibn Qot. 58. 67 f. u. a. m.; die beiden Frauen waren vom Beduinenstamm Hilāl und hatten also in Mekka keinen sonstigen Protector. In jener Zeit, als auch so angesehne, kluge und thatkräftige Männer wie Chālid (aus dem mächtigen und dem Neuerer besonders feindlichen Geschlechte Machzūm) und 'Amr b. al'Āṣi übergingen, wird auch 'Abbās erkannt haben, dass Muḥammed die Oberhand haben werde. Grade, dass dieser die Pilgerfahrt durchgesetzt und gewissermaassen als Sieger Mekka betreten hatte, musste ihn darauf führen.

So stiess 'Abbās denn im folgenden Jahre kurz vor der Einnahme Mekka's zu Muḥammed Ibn Hiš. 811; Waq. bei Tab. 1, 1630. Ob das damals noch als „Hidschra" angesehn wurde, ist mir sehr zweifelhaft, wenngleich die Quellen ihm auf diese Weise die Würde eines Muhādschir zusprechen. Kaum zu verkennen ist es, dass 'Abbās und Abū Sufjān damals gemeinsam die friedliche Uebergabe der nicht mehr zu haltenden Stadt mit Muḥammed verabredet haben[1]). Zu beachten, dass zu den Beiden der Chuzā'it Budail stiess Ibn Hiš. 811, 1. 812, 15; Waq. (Wellhausen) 331, der schon länger

1) Vgl. Aug. Müller, Islām 1, 153.

auf Muḥammed's Seite gestanden und eben den Anstoss zu dem Eroberungszuge gegeben hatte.

Von da an treffen wir 'Abbas noch einigemal in der Nähe des Propheten, z. B. in der Schlacht bei Ḥunain, wo er mit Wenigen Stand hielt, als das Heer anfangs, von panischem Schrecken ergriffen, floh (vgl. Ibn alMu'tazz 1, 6, 5 v. u. 23, 7 v. u. 28, 12). Doch tritt er in dieser Zeit wie auch nachher bis zu seinem späten Tode nur wenig hervor. Die grossen Lobsprüche des Propheten über seinen Oheim Ibn Hag. 2, 668 f.; Goldziher, Muh. Studien 2, 109 sind augenscheinlich tendenziös erfunden. Dahin gehört wahrscheinlich auch, dass er Muḥammed's Milchbruder gewesen sei Ṭab. 1, 1777, sowie dass dieser eigentlich eine Tochter des 'Abbās habe heirathen wollen etc. Dass er die Cousine von Vatersseite (بِنْت عَمّه) zur Frau genommen hätte, wäre ja der arabischen Sitte durchaus gemäss gewesen.

Eine Erdichtung ganz besonderer Art zu Ehren des 'Abbās ist das Regenwunder Buch. 2, 436 f.; Agh. 11, 81. Dieses hat schon Goldziher 2, 108 genügend beleuchtet. Goldziher theilt mir jetzt noch die Vermuthung mit, dass die Erzählung, wie 'Omar durch das Gebet des frommen 'Abbās Regen erlangt, ein Gegenstück zu den Ausdrücken von Dichtern sei, wonach die Wolken durch die Wirkung oder den Segen omaijadischer Fürsten oder Prinzen Regen geben, vgl. Achṭal 56, 3. 101, 3. 185, 6; Ġamhara 160, 1. Allerdings ist das bei den Dichtern gewiss nur ein Bild für die ungemessene Freigebigkeit, während das 'Abbāsidische Ḥadīth die Sache ganz crass nimmt.

Zum Schluss gebe ich die letzten Verse einer Qaṣīda des Ibn Mu'tazz, in denen er seinen Stammvater verherrlicht (1, 28):

وَلَوْلَاهُ مَا قَرَّتْ بِطَيْبَةَ هِجْرَةٌ   وَلَوْلَاهُ لَمْ تَنْجُ النَّجِيبُ عَلَى بَدْرِ

أَقَامَ بِدَارِ الكُفْرِ عَيْنًا عَلَى العِدَى   يُنَبِّئُ نَبِيَّ اللهِ بِالكَيْدِ وَالغَدْرِ

لِذَلِكَ لَمْ تَرْقُدْ جُفُونُ مُحَمَّدٍ   نَبِيِّ الهُدَى حَتَّى أُرِيحَ مِنَ الأَسْرِ

وَرَدَّ عَلَيْهِ مَالَهُ دُونَ غَيْرِهِ   فَإِنْ كُنْتَ ذَا جَهْلٍ فَسَلْ كُلَّ ذِي خُبْرِ

وَلَوْلَا بُلُوغُ السِّنِّ مِنْهُ وَكَفُّهُ   سِرَاجَيْهِ لَمَّا أَنْ أَتَى آخِرَ العُمْرِ

لَأَعْنَى أَبُو حَفْصٍ يَدَيْهِ عَنْتُهُ   وَمَا شَكَّ فِيهِ وَالأُمُورُ إِلَى قَدْرِ

أَلَمْ تَرَهُ مِنْ قَبْلُ حِينَ أَقَامَهُ   شَفِيعًا لِأَصْحَابِ النَّبِيِّ إِلَى القَطْرِ[1]

1) Die Vocale habe ich fast alle hinzugefügt. Der 5. und 6. Vers sind

„Und ohne ihn ('Abbās) wäre in Ṭaiba (= Medīna) keine Hidschra zu Stande gekommen[1], und ohne ihn wären die Rennpferde bei Bedr nicht gelaufen[2].

„Er blieb im Lande des Unglaubens als Späher wider die Feinde, indem er dem Propheten Gottes deren List und Verrath meldete[3].

„Deshalb fanden Muḥammed's, des Propheten der (göttlichen) Leitung, Augenlider keinen Schlaf, bis jener aus der Fesselung befreit war[4].

„Und er gab nur ihm allein sein Geld wieder[5]. Wenn du aber unwissend bist, so frage jeden Kundigen.

„Und hätte ihn nicht hohes Alter betroffen und ihm seine Leuchten gehemmt (d. h. ihn blind gemacht), nachdem er zum äussersten Ende seines Lebens gekommen,

„So hätte Abū Ḥafṣ (= 'Omar) des Reiches Zügel seinen Händen übergeben und hätte keinen Zweifel über ihn (als den Würdigsten) gehabt, aber die Dinge gehn auf ihr verhängtes Ziel los.

„Hast du nicht früher auf ihn ('Omar) gemerkt, wie er ihn (den 'Abbās) den Gefährten des Propheten als Fürbitter für den Regen aufstellte?"

Die letzten drei Verse sind besonders interessant. Der 'Abbāside behauptet hier, dass 'Omar auf dem Sterbebette ohne Weiteres den 'Abbās zu seinem Nachfolger ernannt haben würde (statt es einigen der angesehensten Gefährten zu überlassen, einen von ihnen zu wählen), wenn jener damals nicht zu alt und noch dazu blind gewesen wäre. Damit beansprucht er für seinen Stammvater den Rang vor 'Alī und den andern Mitgliedern jenes Rathes. Auf der andern Seite giebt er hier allerdings, im Einklang mit der religiösen Ueberzeugung aller Sunniten, indirect zu, dass 'Abbās hinter Abū

---

in der Ausgabe unverständlich: v. 5 steht da منبه und fehlt das أن (so dass man سراجية lesen müsste), und in v. 6 hat sie بيديم für بيديه. Den richtigen Text verdanke ich Hrn. Dr. Oestrup, der die Liebenswürdigkeit hatte, die beiden Verse in der Kopenhagener Handschrift nachzusehn.

1) S. oben S. 23, 13 ff.

2) Das kann kaum etwas anderes bedeuten, als dass er grade besonders für die Ausrüstung der Qoraiš gesorgt habe!

3) S. oben S. 23 unten.

4) S. oben S. 22, 10 f.

5) Das ist sonst, so viel ich sehe, nirgends überliefert. Es kann sich nur um die Rückgabe des Lösegeldes handeln.

Bekr und 'Omar an „Vorzüglichkeit" zurückgestanden habe. Dass 'Omar den 'Abbās als den Besten erkannt, erweist er (im letzten Verse) dadurch, dass er ihn für das Regenwunder bestellt hatte.

Abū Ṭālib.

Noch weit verdriesslicher als den 'Abbāsiden die späte Bekehrung des 'Abbās war es den 'Aliden, dass ihr Stammvater Abu Ṭalib, obwohl er Muḥammed beschützt hatte, doch als Heide gestorben war. Die Ueberlieferung erkennt das im Ganzen an. Man sehe die reiche Sammlung Ibn Hag. 4, 211 ff. Selbst die dem Abū Ṭālib in den Mund gelegten Gedichte, welche den Propheten sehr rühmen, gehn nicht bis zum offnen Bekenntniss des Islām's. Aber die tendenziöse Erdichtung that auch diesen Schritt. Der Prophet, heisst es, erhielt von Gott gute Zusicherung hinsichtlich des Seelenheils seines Oheims Ja'q. 2, 13, 5 v. u. Man liess diesen wenigstens im Sterben die nöthigen Formeln aussprechen. Um das besser zu bekräftigen, muss grade nur 'Abbās, also der Repräsentant der glücklichen Rivalen seiner Abkommen, diese Worte gehört haben Ibn His. 278 unten; Ibn Hag. 4, 213. Aber die Gegner nahmen den 'Aliden diese Karte wieder aus der Hand, indem sie erklärten, 'Abbās sei damals selbst noch ungläubig gewesen und sein Zeugniss daher ohne Werth Ibn Hag. 214, 3 v. u. Auch der noch entschiedenere Rival 'Alī's, Abū Bekr, wird als Zeuge dafür aufgeboten, dass dessen Vater schliesslich Muslim geworden sei, indem er sagen muss: „ich freute mich mehr über die Bekehrung Abū Ṭālib's als über die meines Vaters" eb. 213 ult. Doch auch das wird wieder umgedeutet: es solle nur heissen: „ich hätte mich mehr über seine (leider nicht eingetretene) Bekehrung gefreut u. s. w." eb. 214 f. Ja schliesslich setzt man die Worte „wenn er sich bekehrt hätte" gradezu in den Ausspruch hinein eb. 216, 2 und machte diesen so eben zu einem entschiedenen Zeugniss dafür, dass 'Alī der Sohn eines hartnäckigen Ungläubigen gewesen sei. Man lässt gar den 'Alī den Tod seines Vaters dem Propheten mit den Worten melden „dein irrgläubiger Oheim (عمّك الضالّ) ist gestorben" eb. 215. So werden auch einige Korānstellen auf den im Unglauben verschiedenen Abū Ṭālib gedeutet wie Sure 9, 114 ff.; s. Buch. 3, 29 und die in meiner „Geschichte des Qorān's" 168, Anm. 4 genannten Belege. Da ist denn nur noch ein Schritt dazu, dass man Muḥammed selbst eine kurze Schilderung der Qualen in den Mund legte, die der unbekehrte Stammvater der 'Aliden in der Hölle zu dulden habe Buch. 3, 29 f. Die Tendenz dieser Erdichtung ist schon von Sprenger, ZDMG. 14, 289 unten erkannt; vgl. Goldziher 2, 107. Somit kann Ibn Mu'tazz 1, 51, 7 höhnen, man möge doch den Malik (den Wärter der Hölle) nach Abū Ṭālib, den Riḍwan (den Vorgesetzten der Himmelbewohner) nach 'Abbās fragen.

Den ʿAbbāsiden war es eben sehr recht, dass der unbekehrte Abū Ṭālib der Bruder ihres gläubigen Ahnherrn war: ʿAlī stand dem Propheten doch schon um eine Stufe in der Verwandtschaft ferner. Wie antiʿalidisch Gesinnte schon früher einen Sohn ʿAlī's mit der Benennung „Sohn des (ungläubigen) Abū Ṭālib" zu ärgern suchten Kāmil 226, 6 f., so wird in der ʿAbbāsidischen Polemik die Nichtigkeit der Ansprüche der ʿAliden durch ihre Abstammung von diesem Heiden erhärtet. Der in solcher Polemik starke Ibn Muʿtazz betont immer wieder den Namen dieses Ahnen, z. B. „o ihr, unsre nächsten Vettern aus dem Ṭālib-Hause"[1]) 1, 4, 5 v. u. „Gott will einmal nichts anderes als den Zustand, den ihr seht (dass wir herrschen, nicht ihr); was habt ihr denn den (göttlichen) Verhängnissen vorzuwerfen, ihr Ṭālib-Leute?" 1, 16, 5. „O ihr Ṭālibiden lasst ab von dem, was uns zukommt" 2, 8 paen. „Ist wohl Abū Ṭālib dem Abul Faḍl (ʿAbbās) gleich?" 1, 51, 6.

In rücksichtsvollerer Weise spielt das Edict Muʿtaḍid's auf Abū Ṭālib als heidnischen Helfer Muḥammed's an Tab. 3, 2168, Note m[2]).

Einen schüchternen Versuch, ʿAlī's Eltern zu Muslimen zu machen, haben wir in der Angabe zu sehn, seine Mutter Fāṭima sei gläubig gewesen Ibn Qot. 102, 12; Jaʿq. 2, 13 ult. und habe die Hidschra nach Medīna gemacht Ibn Hag. 4, 731. Die Geschichte weiss von dieser Frau nichts näheres und selbst die Legende nur sehr wenig.

Eine extrem schiitische Ansicht ist die, dass weder ʿAlī noch irgend einer seiner Väter jemals Götzendiener gewesen sei Ibn Hag. 4, 217 ult. Dieser Glaube gab allerdings den ʿAliden einen hohen Vorrang vor den ʿAbbāsiden, deren Vater ja notorisch die grösste Zeit seines Lebens ungläubig geblieben war.

ʿAlī.

Zur Verherrlichung ʿAlī's ist vielleicht noch viel mehr erdichtet worden als zu der Muḥammed's[3]). Ich will im Folgenden nur wenige Beiträge zur Beleuchtung dieses Vorgangs geben, und zwar fast nur in Bezug auf solche Dinge, die in die sunnitische Tradition übergegangen sind und auch zunächst ganz harmlos aussehn[4]).

Als Muḥammed nach Medīna kam, verbrüderte er die einzelnen Muhādschir's mit Medīnensern. Das hatte einen guten Sinn: die von ihrem Stamme losgelösten, grösstenteils mittellosen Männer be-

---

1) طلب des Verses wegen statt ابو طلب.

2) Die Worte gehören nothwendig in den Text.

3) Ebenso wurden ihm besonders viele unechte Aussprüche beigelegt. Fast alles, was aus ʿAlī's Mund tradiert wird, ist Lüge, soll schon der Traditionist Sīrīn oft gesagt haben Buch. 2, 436.

4) Vgl. namentlich Goldziher 2, 115 ff.

kamen so wieder einen Anhalt. Nun heisst es, Muḥammed habe damals ʿAlī für seinen Bruder erklärt Ibn Hiš. 344; Ibn Ḥag. 2, 1208. Das fällt aber ganz aus dem Rahmen und entspricht durchaus nicht der Stellung des Propheten. Die Verbrüderung der beiden Mekkaner Ḥamza und Zaid, Ibn Hiš. eb., ist nicht so befremdend, gehört auch vielleicht zu einer andern Gelegenheit. ʿAlī als Bruder Muḥammed's ist eine schiitische Erfindung, wie ebenso ʿAlī als dessen Erbfolger (وصيّ), Vezīr u. s. w. Siehe z. B. Tab. 1, 1172 f. Jene schiitische Bezeichnung ist aber auch tief in die sunnitische Auffassung gedrungen. Selbst Ibn Muʿtazz erkennt ʿAlī als Bruder des Propheten an 1, 108, 9. Der schiitisch gesinnte Jaʿqūbī lässt die Verbrüderung ʿAlī's mit Muḥammed durch Gott selbst vollziehn und von ihm bezeugen Jaʿq. 2, 39. Bei ihm finden sich auch einige dem Ḥassān b. Thābit untergeschobne Verse zum Preise ʿAlī's, worin er ihn u. A. als Bruder des Propheten bezeichnet Jaʿq. 143 f. In Wirklichkeit war grade Ḥassān, abweichend von der grossen Mehrzahl seiner Stammesgenossen, antiʿalidisch.

Schon Goldziher (2, 107) hat darauf hingewiesen, dass die Bezeichnung ʿAlī's als الصدّيق الاكبر Ibn Qot. 84; Tab. 1, 1160, 7, vgl. Tab. 2, 546, 11 (Goldziher, Abhh. zur arab. Philol. 196, Anm. 3 und 4) die Benennung wegnimmt, welche dem Abū Bekr gebührt[1]). Ebenso nimmt der extrem schiitische Dichter asSaijid alḤimjarī dem ʿOmar seinen auszeichnenden Titel الفاروق, indem er von ʿAlī sagt امام الهدى وفاروق امّتنا الاكبر Agh. 7, 17 ult. Aus einer späteren Quelle belegt auch diese Occupation Goldziher, Abhh. 196, Anm. 4.

Als Muḥammed auswandern will, stellen ihm die Führer der Qorais nach. Da nimmt ʿAlī mit Gefahr seines Lebens dessen Platz ein Ibn Hiš. 325 f. An der Geschichte ist schwerlich ein wahres Wort. Auf keinen Fall hat man in Mekka dem Propheten, so sehr man ihn verwünschen mochte, nach dem Leben getrachtet. Wegen thörichter Phantasien eines der Banu Hāsim dies Geschlecht zur Blutfehde zu nöthigen, das kam keinem in den Sinn. Aber die Dichtung ging weiter. Jaʿq. 2, 39 treten Gott und die Erzengel ein, und ʿAlī beschämt die Letzteren durch seine Bereitwilligkeit, sich aufzuopfern.

Ich habe schon in meiner „Geschichte Muhammed's" 76 kurz dargelegt, dass ابو تُراب „Erdvater" ein von den Gegnern dem ʿAlī

1) Bei Jaʿqūbī wird, wenn ich mich nicht sehr täusche, Abu Bekr nie الصدّيق genannt.

beigelegter Schimpfname ist (nach Art der Kunja), zurückgehend auf Redensarten wie تَرِبَتْ يداه „mögen seine Hände erdig werden" d. h. „möge er zu Boden stürzen". Dass die Feinde ihn so nannten, wird auch Buch. 2, 435 = Tab. 1, 1272 zugegeben, wo doch erzählt wird, dass Muḥammed selbst seinen Schwiegersohn so benannt habe, als ihm einmal viel Erde anhaftete, da er eben am Boden gelegen hatte. Eine Variante dieser Erzählung, aber mit anderem Local und andern Nebenpersonen, bei Tab. eb. und Ibn Hiš. 422. Dieser hat aber auch noch eine ganz andre, sehr rührende, Erklärung des Namens: wenn dem ʿAlī seine Frau, die Tochter des Propheten, Ursache zum Aerger gab, so machte er ihr keinen Vorwurf, sondern legte sich nur Erde auf den Kopf, um seinen Kummer anzudeuten. Davon redete ihn Muḥammed „Erdvater" an. Endlich heisst es, Muḥammed habe seinem Schwiegersohne versprochen, bei der Auferstehung werde er von Allen zuerst die Erde (des Bodens, unter dem er geschlummert) vom Kopfe schütteln Ibn Ḥag. 4, 239[1]). Man sieht, lauter schwache Versuche, den Schimpfnamen in einen Ehrennamen zu verwandeln. Aber das ist doch gelungen. In späterer Zeit benannte daher mancher schiitische Vater seinen Sohn Abū Turāb[2]).

---

1) Als Gewährsmann dieser und vieler andrer Auszeichnungen (فضائل) ʿAlī's muss wieder ein Mann dienen, der zu einer Gegenpartei gehören sollte, nämlich der Erzieher (حاضن) der ʿĀïša, die jenem spinnefeind war.

2) Ich habe längst vermuthet, dass der Beiname der Asmā, Tochter Abū Bekr's und Mutter des Gegenchalifen Ibn Zubair, ذات النطاقين oder auch ذات النطاق „die mit den beiden Gürteln" oder „die mit dem Gürtel" auch eine Beschimpfung ausdrücken soll. Die zur harmlosen Erklärung dieses Namens erzählten Geschichten Ibn Hiš. 329; Buch. 3, 38. 41; Ibn Ḥag. 4, 435 passen ziemlich schlecht darauf, zumal da immer nur von einem Gürtel die Rede ist, während die Form mit dem Singularis allem Anschein nach auf nachträglicher Correctur beruht. Dazu kommt, dass doch wohl manche, wenn nicht jede Frau einen Gürtel trug, ذات نطاق war. Bei Ibn Ḥag. a. a. O. rechtfertigt sie ihren Namen grade dem Ḥaǧǧāǧ gegenüber: also war doch wohl die Voraussetzung, dass die Gegner und Ueberwinder ihres Sohnes diesen Namen zum Spott im Munde führten. Man kann ja den Araber nicht ärger beleidigen als durch Verhöhnung seiner Mutter. Dass Asmā irgend eine schwere Sünde auf sich geladen habe, wird Ibn Ḥag. 4, 437 deutlich gesagt. Welche Leichtfertigkeit oder welches Vergehn diese Benennung ausdrücken will, ist mir allerdings unklar. Wir stellen uns Asmā zunächst als die ehrwürdige blinde Matrone vor, die den schrecklichen Tod ihres Sohnes überleben muss, aber bei einer Schwester der ʿĀïša und des Muḥammed b. Abī Bekr würde doch ein gelindes Abweichen

'Alī war ein tapferer Mann; vermuthlich beruht ein grosser Theil seiner Popularität auf dieser Eigenschaft, die jedem tüchtigen Volk imponiert, und erst recht einem so jugendfrischen. Aber wie viele von den einzelnen kriegerischen Thaten, die ihm zugeschrieben werden und die er sehr wohl verrichtet haben kann, er auch wirklich verrichtet hat, lässt sich nicht wohl bestimmen. Dagegen zeigt sich deutlich, dass seine Heldenthaten vor Chaibar stark übertrieben sind. Nach Ibn Isḥāq bei Ibn Hiš. 761 und nach Waq. (Wellhausen) 272 wurde der feindliche Vorkämpfer Marḥab von Muḥammed b. Maslama getödtet; die speciellen Umstände dieses Kampfes machen durchaus den Eindruck der Thatsächlichkeit. Es hätte auch keinen Sinn, diese wichtige That einem sonst unbekannten Manne — er fehlt sogar ganz bei Ibn Ḥag. — fälschlich zuzuschreiben. Aber Tab. 1, 1579 ff. lässt die Angabe des Ibn Isḥāq weg und macht 'Alī in zwei Variationen einer Erzählung zum Ueberwinder Marḥab's. Dabei werden auch dem 'Alī Verse in den Mund gelegt, die sich auf diesen Kampf beziehn. So auch Ja'q. 2, 56. Eine schwache Vermittlung hat Waq. a. a. O.: jener Muḥammed habe dem Marḥab die Füsse abgehauen und 'Alī ihm dann den Garaus gemacht. Bei Ja'q. wird mit der That auch das Wunder verbunden, dass er das Burgthor ausreisst. Andre lassen ihn das Thor als Schild gebrauchen Ibn Hiš. 761 f. = Tab. 1, 1579 ff.; Waq. (Wellh.) 271. Die wunderbare Heilung seines Augenleidens, bevor er in den Kampf geschickt wird Buch. 2, 434 f., 3, 125, passt zu dieser Legendenart. Endlich zeigt sich noch in mehreren der genannten Stellen die positive Tendenz, 'Alī über Abū Bekr und 'Omar zu erheben, die das nicht leisten können, was er fertig bringt. Sogar wird dabei wenigstens leise angedeutet, dass jene Beiden oder einer von ihnen damals vor dem Feinde geflohen seien. As-Saijid al-Ḥimjarī ergeht sich mit Behagen in dieser Beschimpfung, an der schwerlich etwas wahres ist Agh. 7, 13 unten.

Zeugniss der Gegner.

Wir haben schon oben einige Fälle des eigenthümlichen Verfahrens gesehn, die Vorzüge eines von seiner Partei besonders hoch gehaltenen Mannes durch einen Gegner oder doch Rivalen aussprechen zu lassen. Das kommt noch mehr vor. So soll 'Alī von der Kanzel herab oft bezeugt haben, dass Abū Bekr seinen Beinamen *aṣ-Ṣiddīq* von Gott selbst erhalten habe Ibn Ḥag. 2, 830, vgl.

vom Pfade der vollkommenen Tugend nicht allzu sehr befremden. — Freilich wäre der Name ein Ehrenname, wenn die von einem Abkömmling Zubairs tradierte Deutung wahr wäre, der Prophet habe ihr gesagt: „ich werde dir für diesen deinen Gürtel (den du mir bei der Abreise zum Zuschnüren gereicht hast) zwei Gürtel im Paradiese geben" Ibn Ḥag. 4, 436, aber das ist deutlich ein späterer Zusatz zu der sonst ohne diese Worte berichteten Tradition.

Goldziher, Abhh. 196, Anm. 2. 'Alī's Sohn Ibn alḤanafīja, der Abgott mancher Schiiten, erklärt den Abū Bekr für den „besten Muslim" افضلهم اسلامًا. Ibn Hag. a. a. O. Aehnlich muss 'Alī sich gegen übertriebene Verehrung seiner Person verwahren ZDMG. 38, 391 (Belādhorī) u. a. m.; vgl. Goldziher, Muh. Stud. 2, 118. 'Alī bezeugt, 'Othmān heisse im Himmel ذو النورين „der mit den beiden Lichtern" Ibn Hag. 2, 1153 (weil er mit zwei Töchtern des Propheten verheirathet gewesen war, während 'Alī nur eine seiner Töchter hatte). So erhält also selbst dieses Mannes Vorrang vor 'Alī scheinbar authentische Anerkennung!

Umgekehrt mahnt Abū Bekr, den Muḥammed in seinen Angehörigen اهل بيته (d. i. 'Alī und seinen Abkommen) zu respectieren Buch. 2, 444, 9, und erkennt an, dass 'Alī eigentlich die Nachfolge Muḥammed's zukomme und dass er nur zur Verhütung eines Bürgerkrieges diese übernommen habe Mas. 4, 183. Und so tritt 'Omar für die Vortrefflichkeit 'Alī's ein Buch. 2, 434; Goldziher, Muh. Stud. 2, 116.

Sogar der Führer der Omaijaden Abū Sufjān legte Zeugniss dafür ab, dass 'Alī und 'Abbās durch die Anerkennung eines Andern stark zurückgesetzt worden seien Tab. 1, 1827 f.[1]) Freilich lehnt in einem dieser Berichte 'Alī das Entgegenkommen Abū Sufjān's schroff ab; das wird der Zusatz eines Späteren sein, dem diese Unterstützung der Legitimität doch bedenklich erschien. Man legt dem Abū Sufjān sogar Verse bei, worin 'Alī als Einziger dargestellt wird, welcher der Herrschaft würdig, im Gegensatz zu Abū Bekr und 'Omar, und worin auch gleich auf das Recht seiner Nachkommen hingewiesen wird Ja'q. 2, 140 f.[2]). Indirect spricht Abū Sufjān für dieses Recht, als er erklärt, wenn 'Alī's Söhnchen Ḥasan ihn in seinen Schutz nehme, so werde der für alle Folgezeit das Oberhaupt der Araber sein Ibn Hiš. 807 paen.

Besonders klar zeigt sich der Kampf verschiedener Richtungen in folgender Erzählung: „Muḥammed nimmt den kleinen Enkel Ḥasan mit auf die Kanzel und sagt: „dies ist ein Oberhaupt; vielleicht wird Gott durch ihn zwischen zwei muslimischen Parteien Frieden stiften"" Buch. 2, 411 = 443. Dass Muḥammed den kleinen Knaben auf so feierliche Weise zum Oberhaupt erklärt habe, ist äusserst unwahrscheinlich; wir haben das für eine schiitische

---

1) Uebrigens möchte diese Erzählung einen wirklichen Vorgang nur mit einigen Modificationen wiedergeben. Dass das Haupt des Hauses Omaija damals einen Mann aus dem ihm nahe verwandten Hause Hāšim als Herrscher lieber gesehn hätte als den Abū Bekr, ist ganz wahrscheinlich.

2) Der Reim ist *ī* (mit Unterdrückung des I'rāb), wofür im vierten Verse *ai* (قُصَيّ) eintritt. Die letzten Worte bedeuten: „nur die Abkömmlinge des Quṣai sind die wahren Qoraišiten („Ghālibiten")".

Erfindung zu halten. Wenn er sagt „ein Oberhaupt“ und nicht „das Oberhaupt“, so geschieht dies, um den Rechten seines Bruders Ḥusain nicht zu präjudicieren. Der zweite Theil der Rede des Propheten kann sich nur darauf beziehn, dass durch den Verzicht Ḥasan's auf das Chalifat und den mit Moʿāwija abgeschlossenen Vertrag im Jahre 40 der Bürgerkrieg beendet wurde. Also hat Muḥammed selbst diesen Friedensschluss im Voraus bestätigt, und wer den Ḥasan so ehrt, wie es der Prophet verlangt, der muss den durch den Vertrag bestätigten Uebergang der Herrschaft auf die Omaijaden anerkennen! Man sieht, die siegreiche Partei hat sich der Fiction der Gegner geschickt bemächtigt. Freilich gab ihr das ganze Verfahren Ḥasan's ein gewisses Recht zu solchen Worten, denn sie sind ja im Grunde nur der Ausdruck dessen, was wirklich geschehn ist.

Zur Kritik und Erklärung des Diwans Ḥâtim Tejjs.

Von

J. Barth.

Die Gedichte Ḥâtims nehmen unter den andern vorislamischen Poesien wegen der hohen allgemeinmenschlichen Vorzüge ihres Autors, seines Edelmuts, seiner grenzenlosen Wohlthätigkeit, seiner vornehmen Gesinnung, seiner Bescheidenheit[1]) bei unerschrockenem Kampfesmut unser Interesse in ebenso hohem Grade in Anspruch, wie diese Eigenschaften ihn bei den Arabern sprichwörtlich berühmt gemacht haben. Nachdem daher Rich eine junge Abschrift seiner Gedichte aus d. J. 1228 H. = 1813 nach London gebracht hatte, kam Hassoun i. J. 1872 dem allgemeinen Interesse für sie durch eine Ausgabe derselben nebst einigen Beigaben aus Aghânî, Maidânî u. a. entgegen, welcher bald darauf ein maskierter Nachdruck in Kairo seitens Emîns az-Zeitûne nachfolgte[2]). Hassouns Ausgabe, ohne jede Vokalisation und Erklärung, sowie ohne jede Rechenschaft über ihr Verhältnis zu dem einzigen, dazu unzuverlässigen europäischen Codex veröffentlicht, konnte wissenschaftlichen Anforderungen nicht genügen. Thorbecke, der im Besitz einer von Wright sorgfältig hergestellten Abschrift dieses L(ondinensis) war, urteilte, dass er „für eine gute abschliessende Ausgabe nicht ausreiche“; er selbst fühlte sich „auch weit entfernt, alle Schwierigkeiten von L lösen zu können“ (a. a. O. 701).

Fr. Schulthess hat gleichwohl jetzt nochmals auf der Grundlage dieser Wrightschen Kopie des L die hier vorliegenden Gedichte Ḥâtims herausgegeben[3]). Er giebt den Text vokalisiert mit Über-

1) Vgl. zu diesem bei den arabischen Recken nicht gerade häufigen Zug die Erzählung n° IV auf S. ٥. — Das gelegentliche abfällige Urteil eines unzuverlässigen Verwandten, Agh. XVI, 100, 16, zur Zeit, als Ḥâtim reich gewesen, habe er ihn im Stiche gelassen, hat der allgemeinen Wertschätzung Ḥâtims gegenüber keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit.

2) Vgl. über diesen Thorbecke, ZDMG. XXXI, 699—710, der auch eine Reihe von Lesarten des Codex gegenüber Änderungen in Hassouns Ausgabe richtig stellte.

3) Der Diwan des arabischen Dichters Ḥâtim Tej nebst Fragmenten herausgegeben, übersetzt und erläutert von Dr. Friedrich Schulthess. Leipzig 1897. J. C. Hinrichs.

setzung und Noten, in welchen er alle ihm erreichbaren Citate der H.schen Gedichte beibringt. Hinter dieser Reproduktion von L giebt er die Gedichte Ḥâtims, die sich in der Göttinger Handschrift der Muwaffaqijjât des Az-Zubair b. Baqqâr (G) finden und die einen beträchtlichen Teil der Ausgabe einnehmen; dann noch einzelnes aus Abû Zaid, Iqd, Gâhiẓ, Cod. Sprenger Berol. 1220, Ḥam. u. a.; auch Ibn Zeidûn, Buḥturîs Ḥamâsa in Thorbeckes Abschrift, Hizâ-nat u. a. sind für Parallelen herangezogen. Da nach Fihrist 132, 28 die Recension der Ḥâtimschen Gedichte von al-Marzubânî gegen 200 Blätter enthielt, so haben wir trotz alledem nur einen geringen Teil derselben vor uns.

Der Fleiss in der mühsamen Zusammentragung dieses Apparates verdient alle Anerkennung; er giebt jedem Sachkundigen die Möglichkeit der Nachprüfung und event. veränderten Textgestaltung. Soweit ich die von mir nur gelegentlich gesammelten Citate verglichen habe, fanden sich alle, auch die erst jetzt in Tebrîzîs Tahdîbu'l 'Alfâẓ veröffentlichten, in der Ausgabe verwertet. Nur zu dem Gedichtchen LXXVII, S. ٥٠, 2—3, welches aus Šawâhidu 'l Kaššâf aufgenommen ist, ist die Parallele Ḥam. 722, 1. 2 übersehen, wo dasselbe anonym überliefert ist.

Dagegen lässt die Herstellung des Textes, trotz mancher gelungenen Verbesserung der Überlieferung, und seine Übersetzung noch ziemlich zu wünschen übrig. Das erstere ist bis zu einem gewissen Grad nicht überraschend, wenn selbst ein so gewiegter Arabist wie Thorbecke die Handschrift als für eine gute Ausgabe nicht ausreichend erklären musste; viele Gedichte sind nur in ihr, andere wieder, wie z. B. das wichtige Stück LV, S. ٤٣, 5—٤٤, 16 in dem ebenfalls unzuverlässigen G allein überliefert. Häufig ist Schulthess der Schwierigkeiten der überlieferten Texte sich nicht bewusst geworden; in anderen Fällen sind schwierige Ausdrücke des Textes durch eine summarische Übersetzung nicht berücksichtigt[1]; in einer ziemlichen Anzahl von Fällen ist seine Auffassung mit den arabischen Sprachgesetzen unvereinbar. In der äusseren Anordnung ist es störend, dass im arabischen Text die Verse nach der jeweiligen Seite, in der Übersetzung aber vom Beginn des einzelnen Gedichtes ab gezählt werden, wodurch keine Korrespondenz zwischen beiden Zählungen existiert.

Dem Inhalt nach enthält die vorliegende Sammlung zum Teil Anekdoten, die mit einem Gedichte Ḥâtims schliessen, teils blosse Gedichte, die auf ihn zurückgeführt werden. Manche von diesen nehmen auf den حَرْبُ الفَسادِ, den Bruderkrieg zwischen den tajji-

1) z. B. مُعْتَنِق ٩, 3; ferner ٩, 7; ١٦, 7; مُرْعَل, ٤٥, 5; تجبّى ٥١, 1 und anderes.

tischen Stämmen Ġaut und Gadîla Bezug, wohin wohl auch das interessante, aber nicht in allen Teilen klare, oben erwähnte Gedicht S. ٤٣—٤٤ gehört. Vereinzelt erscheinen auch Gedichtchen, die den Ḥâtim nicht zum Autor, sondern zum Gegenstand haben (z. B. n⁰ LII). — Der Zusammenhang und die Aufeinanderfolge der Verse in den einzelnen Gedichten ist oft sehr lückenhaft, selbst im Verhältnis zu anderen vorislamischen Poesien. Wo parallele Recensionen in anderen Werken vorliegen, zeigt sich durch die Variationen in denselben häufig genug diese Unzuverlässigkeit in der Anordnung. Man beachte nur beispielsweise n⁰ XXVIII, wo Vs. 2 ursprünglich nicht hinter 1, und Vs. 3 weder hinter 2 noch hinter 1 gestanden haben kann; oder n⁰ XXXVII, wo die 4 ersten Verse ein ähnliches Verhältnis zu einander zeigen, oder n⁰ LX, wo die falsche Stellung der Verse den Herausgeber, der sie nicht daraufhin untersuchte, das ganze Gedicht irrtümlich für spät und unecht halten liess; s. unten.

Besser scheint es äusserlich hinsichtlich der **Echtheit** zu stehen, die bei einer Anzahl der Gedichte durch den persönlichen Inhalt gestützt wird[1], so in Gedicht XXV, vgl. Vs. 3; XXVII, vgl. Vs. 9; XXIX, vgl. Vs. 8; XXXI, vgl. Vs. 11; XLIV, vgl. Vs. 1; n⁰ VI, LX, LV und eine Reihe anderer. — Aber da Ḥâtim einmal der klassische Dichter der Freigebigkeit und Gastfreiheit war, so ist anzunehmen, dass man manche herrenlosen Verse entsprechenden Inhalts auf ihn zurückführte oder auch Verse, die diese Tugenden verherrlichten, auf seinen Namen hin dichtete. Manche erweisen sich durch islâmische Gedanken als unecht, wie XXI oder der Vs. S. ٤٧, 5 mit دُنْيَا, ٢١, 17: vgl. darüber unten. N⁰ LIX kann wegen der in ihm ausgesprochenen Gesinnung nicht dem Ḥâtim angehören[2]. Allen diesen Fragen hat übrigens der Herausgeber keine Besprechung gewidmet; mindestens wäre dies hinsichtlich des inhaltlichen Zusammenhangs der grösseren Gedichte zu wünschen gewesen.

Es braucht nicht erst gesagt zu werden, dass gegenüber Hassouns Publikation diejenige von Schulthess einen starken Fortschritt darstellt und seine Bemühungen um die Sammlung des Materials und Anbahnung des Verständnisses Dank verdienen. Die ihr andererseits anhaftenden Mängel, die z. T. auch in der unzureichenden handschriftlichen Grundlage, z. T. darin ihren Grund haben, dass Schu. für seine arabistische Erstlingspublikation einen dichterischen Autor gewählt hat, mögen es bei der grossen Bedeutung dieses Dichters erklären, wenn ich im folgenden gebe, was ich zur besseren Gestaltung des Textes oder dessen richtigerem Verständnis beitragen

1) Selbstverständlich soll dies nur von den Gedichten im Ganzen, nicht von jedem einzelnen Vers gelten.

2) Nur Muḥâḍarât nennt Ḥâtim als Autor; Ġâḥiẓ hat es anonym.

zu können meinte. Es bleiben natürlich noch eine Reihe von z. T. sicher verdorbenen Stellen, bei denen Schu.s Text zwar nicht befriedigte, ich aber in Ermangelung anderer Handschriften nichts besseres bieten kann.

Ich gehe nun zum Einzelnen über.

٢, 14 (Lobgedicht auf die B. Ziâd):

وجارتُهم حَصانٌ ما تُزَنَّى ‎ وطاعمةُ الشتاء فما تَجُوعُ

Mit Unrecht folgt hier Schu. der Erklärung im Diwan (٣, 1) selbst: „ihre *Mutter* ist eine züchtige u. s. w.“ Welches Lob läge für die B. Ziâd darin, dass ihre Mutter im Winter etwas zu essen hat[1]) und dass sie nicht als Buhlerin gilt? Das passt aber sehr gut auf ihre Nachbarin. Diese wird nicht für buhlerisch gehalten, d. h. die B. Ziâd halten sich Nachts von ihrem Hause fern (vgl. ٨, 2; ١٧, 17; ٢١, 17. 18; ٤٨, 12, Ḥam. 197, 3 u. s.) und schonen dadurch ihren guten Ruf; sie hat auch im Winter zu essen, weil die B. Ziâd auch in dieser Zeit der Not für ihre Nachbarin sorgen, wie z. B. ٣٥. 20 bis ٣٦, 1 von Ḥâtim gerühmt wird; fremden Wanderern gegenüber ist dies ja eine oft gepriesene Art der Wohlthätigkeit.

٣, 4. Statt عَقَّبتهم l. عَقِبتهم oder عَقْبتهم, ebenso Z. 15 statt تَكَلَّتْهم l. تَكِلَّتُهم. — Z. 7 ist die Änderung des handschriftlichen وهو قتل حمره in قتلُ schwerlich richtig; denn Kâmil 129, 21 hat dafür قتله شرحف الضبّى. Es ist also wohl قتلُ in Ordnung und in حمره, wie schon Thorb. vermutete, das Korruptel zu suchen.

٤, 12 („dass er mit Kleidern versehen, geehrt werde“) ويُحَمَّلَ, nach Schu. „und (mit Wohlthaten) beladen werde“. Schreibe ويُحْمَلَ „und auf ein Reittier gesetzt werde“, vgl. وأَحْمِلْهُ Z. 14, أنْ أَحْمِلَكَ على بعير ٩, 12; Qor. 9, 93 u. s. — ٤, 14. Das Schimpfwort يا مَلْمانُ, das Schu. unverständlich geblieben, ist (مَلْأَمانُ) يا مَلْمانُ „o Gemeiner“ = يا لَئِيمُ. — ٤, 22 لقد حُرِمَ من حاتمٍ خَيرِ حاتمِ mit Übers. „Beiden ist nun der beste Ḥâtim versagt“[2]). Dies ist

1) Weder „haushälterisch, sparsam“, noch „wohlthätig“, was Schu. 12, 7 als Erklärung versucht, kann das bedeuten.

2) Müsste nach Schu.s Übersetzung خَيْرَ sein.

sprachlich, da حَرَّمَ kein مِن regieren kann, ebensowenig möglich, wie inhaltlich. Es liegt das مِنَ التَّجريد vor: „Beiden ist in (der Person) Ḥâtims (zugleich) das Beste des Ḥâtim abgesperrt", d. h. indem sie nicht zu Ḥ. zu kommen wagen, ist ihnen auch sein ثواب, auf den sie Anspruch hatten, verloren. Schu.s Citat Kâmil 131, 17 hat er selbst bei der Übersetzung ausser Acht gelassen; denn dort ist gerade gesagt, dass خيرُ حاتمٍ so viel als الخَيرُ الّذى لِحاتمٍ sein kann.

٥, 3 الرسوّان يقول للصقر زقر الذخ. Der Übersetzung „unter raswân versteht man, dass . ." liegt eine fehlerhafte Textgestaltung الرسوان zu Grunde, die im Arab. selbst, nicht aber in der Übersetzung, richtig gestellt worden ist. — ٥, 13 سَلْهما...يُجيبانك; lies يُجيبك als جوابُ الامر.

٦, 7 ff. In diesem Gedicht ist von Z. 12 das erste Hemistich Dublette von Z. 10ᵃ, das zweite, was in den Noten schon bemerkt ist, von Z. 14ᵇ, der Vers also nicht echt. — Mehreres ist von Schu. missverstanden: Z. 7 وإنّى لعَفُّ الفقرِ مُشتَرِكُ الغِنَى soll heissen „ich lebe in bescheidener Armut und *halte es mit Genügsamkeit*. So vokalisiert würde es aber nur bedeuten, ich und die Genügsamkeit haben gemeinsam an etwas drittem Teil. Lies مُشتَرَكُ الغِنَى „im Reichtum aber Einer, an dem (die Anderen) teilhaben", wie مُشتَرَكُ اليُسرِ Ḥam. 325, 6; مُشتَرَك in derselben Art gebraucht, wie es ein Homonym bezeichnet لانّه تَشترِكُ فيه معانى كثيرة. — ٦, 11 ولى مع بَذلِ المالِ والبأسِ صولةٌ. Das hdschr. والبأس ist nicht richtig, weil er erst nachher, eben mit صولة, von der bisherigen Schilderung der Freigebigkeit auf die seiner Tapferkeit übergeht. Es passt nur das والجُود des G. — ٦, 10 Wellhausens Fassung des فَضلى = فَضْلِ und Z. 12 ثِقلى = ثِقْلِ in der Pause ist gewiss richtig, vgl. غيرَ نَدّى für نَدّ ٤٣, 1 und

اذا أصحابي für اذا أصحاب (Agh. XVI, 103, 2 [1]) u. ö. Es hätte aber auch in Z. 14 وأحمل عنهم كلّ ما حلّ فى أزْبى nicht übersetzt werden dürfen „ich nehme Euch alles ab, was *mich bedrängt*, was auf diese Art nicht ausgedrückt werden konnte, sondern: ich trage statt Euerer alles, was in einem Notjahre (= فى أزْلٍ) eintritt“. — ٩. 15: وما من لئيم عنده الدهر مرّةً [2] فيذكرها الّا استمالَ الى البخلِ soll bedeuten: „Nie hat man ihm etwas Bitteres angethan, dass er sich dessen erinnerte, sondern es ist alles sein Hang zum Geiz“. Der Vers ist missverstanden. Lies أستمالَ und übersetze: „Es giebt keinen Gemeinen, über den jemals Bitteres gekommen ist, ohne dass er sich (hierdurch) dem Geize zuneigte“. — ٩. 17 وللبخلة الأولى لمن كان بخلًا اعفّ. Schu.: „Mag der, der einmal mit Geizen angefangen, dem Geize weiter leben“, statt „die erste (Bethätigung von) Geiz erscheint dem, der geizig ist, anständig“ (vgl. عفّ v. 14). Dies Hemistich lässt eine Fortsetzung über die *zweite* Bethätigung des Geizes erwarten, wie sie in dem Vers aus Buḥturîs Hamâsa, den Schu. S. 17, Anm. 4 schön nachgewiesen hat, sich findet. Aber gerade diese Antithese fehlt bei uns. Der Vers, sonst in keiner Recension unseres Gedichtes überliefert, ist gewiss ein späteres Anhängsel. — ٩. 19 كان ... رجلًا من ابناء رسولِ اللهِ kann nicht „er war ein Zeitgenosse Muh.s“ (Schu.) bedeuten; hinter ابناء wäre vielmehr زمان oder dgl. einzuschalten.

v. 6 „Manches Schmähenden Wort hörte ich und sprach مُرِّى فنفّذينى“, von Schu. übersetzt „geh weg und *weiche von mir*“. Aber نفذ, das = نجا und تخلّص ist, müsste من regieren und seine Bedeutung wäre unpassend. Lies مُرِّى فنفّذينى; denn نفّذ القوم ist s. v. a. جازهم. „Geh vorbei und lass mich hinter dir!

[1] Es mögen hier Willkürlichkeiten der Abschreiber vorliegen; denn es finden sich in denselben Gedichten auch Abschlüsse mit blossem ى, z. B. ٩, 11. 15. 17.

[2] So hat schon Wellhausen richtig verbessert.

= lass mich ungeschoren!" Diese Herstellung wird durch einen Parallelvers in G (Noten S. 87, Z. 9 v. u.) direct bestätigt:

اذا عَوْراءُ من جَنْبٍ أَتَتْنى عن الأَذْنَيْنِ قلتُ لها أَنْفُذِينى

٧, 8. Weder يأْتَسِينى des Codex L, noch يأتلينى scheint einen brauchbaren Sinn zu geben. — ٧. 13. Statt سَأَلْتُم l. سَأَتّم. — ٧, 16:

ولا أُزْرِفُ ضَيْفِى اِنْ تَأَوَّبَنى ولا أُدانِى له ما ليس بالدانى

Glied a übersetzt Schu. nach Wellhausen (Nachträge zu S. 18): „Ich dringe auf meinen Gast nicht mit Worten ein, wenn er des Nachts zu mir kommt". Aber زَرَّفَ فى الكلام = زادَ فيه kann hier nicht vorliegen, weil dieses nicht den Accusativ der Person regiert und andererseits ein فى der Sache notwendig nach sich haben müsste. Es ist das زَرَّفَ, das mit نَحَّى erklärt wird[1] (Qam., TA.). „Ich dränge meinen Gast nicht fort, wenn er des Nachts zu mir kommt"; dazu passt gut b: „ich nähere mich ihm aber auch nicht, so lange er sich (mir) nicht nähert", d. h. ich bin ihm gegenüber weder abstossend noch aufdringlich.

٨, 3. Ḥâtim erzählt vor s. Tod s. Kindern: ولا أُتِىَ احدٌ من قِبَلى بسوءٍ او قال بسوء. Nach Schu.: „Nie ist Jemand von meiner Seite schlecht behandelt worden *oder hat etwas Böses von mir ausgesagt*". Die drei letzten arabischen Wörter sind missverstanden. Gemeint ist: „oder er (Ḥâtim) hat statt بسوءة das Wort بسوء gesagt; ein قال بسوء „Böses sagen" giebt es nicht. — ٨, 13—14. ويَدٌ سَقّاءةٌ للسِمامِ يمنعها من كلّ ضَيْمٍ. Schu. „und die andere (Hand) schänkt Gift ein, welches sie vor jedem Unrecht schützt". يمنعها kann schon darum nicht richtig sein, weil das als Subjekt gedachte سِمام als Plur. fret. Feminin wäre. Aber auch ها als Objekt giebt einen kaum erträglichen Sinn. Ich vermute, dass تمنعك einzusetzen und „die Hand" Subjekt ist: „Und eine (den Feinden) Gift einschenkende Hand, die dich vor jedem Schaden

---

1) Wenn nach Freytag der Infinitiv dieses Verbums im Qam. Calc. mit تنحية, im türk. Qam. mit تنحيل umschrieben ist (auch TA erwähnt beide LA), so wird beides auf تنحية zurückzuführen sein.

schützt". Der Text in unserm Vers ist ohnehin schlecht überliefert und die Emendationen ضيم (Wellhausen), يسمه (Nöldeke) durch den Zusammenhang als notwendig erwiesen. — ٨, 16. 17. ما نَبَّهَ الطّارِقونَ مِن احد...مِثْلَكَ فى اللَّيلةِ الشنـ übersetzt Schu. „Keinen haben die nächtlichen Wanderer . . . so berühmt gemacht" statt „Nie haben die . . . . einen Deinesgleichen Nachts aus dem Schlaf geweckt": فى غيرِ ما عَمَّدِهم وما اعتمدوا nicht „ohne Absicht und ohne es zu wollen", sondern „sowohl in dem, was sie nicht beabsichtigten, als in dem, was sie erstrebten" d. h. mochten sie nun mit oder ohne Absicht an Dein Haus gelangt sein. Endlich die Beschreibung der Winternacht: اذا ما كان يَبِسًا جلالُها الجَلَدُ meint nicht mit Schu. „wenn vor ihrer grossen Kälte *die Haut* ausgetrocknet war", sondern „wenn der harte Boden durch sie trocken ist". So جَلَد „harter Boden" Nâbiġa 5, 3 = Ibn Ja'îš 265, 4, während die Bedeutung „Haut", die an sich hier nicht passt, von ISikkît bei Ǵauh. dem Wort ausdrücklich bestritten wird. — ٨, 20. Statt نُتَّجَ lies نُتِجَ.

٩, 1 وَاقتسمتْ بلنرِ... الزَّنَدُ ist ein Korruptel, das ich aber nicht zu verbessern vermag. اقتبست, an das man gerne dächte, regiert den Accus., nicht بِ. — ٩, 2. Die Textänderung اقبل للجوعِ statt des handschriftlichen ... اقتل ist falsch. Es ist أَقْتَلَ als Accusativ des Elativs أَقْتَلُ, Apposition zu مِثْلَكَ, ٨, 17, beizubehalten. „(Nicht weckten sie je Einen wie Du) der den Hunger (seiner Gäste) **mehr** tödete". — ٩, 3. 4. 7. Der Schluss dieses Gedichtes ist schwierig. Er hat wohl in der Überlieferung und noch mehr in der Übersetzung gelitten. Z. 3 „Man weiss es und die Kessel wissen es" ومُسْتَنِعُ الغزلِ مُجَرَّدُ. Schu. „und der die Schwertesschneide entblösst". Was soll ein solcher, der auch in der Übersetzung zu Z. 4 wieder erscheint, hier, wo gar nichts über ihn ausgesagt wird? Da in Z. 4[b] von dem Zücken der Schwerter (s. Z. 6) gesprochen wird und diese in Schilderungen wie hier dazu dienen, die Beinsehne des Kamels zu durchhauen, so denke ich,

dass mit obigen Worten das Schwert bezeichnet werden soll „und das (Schwert), dessen Spitze aus der Scheide gezogen wird (vokal. مُسْتَهِلّ), das eben verlaufende“ [1]). — Z. 4b übersetze: „Du nicht länger zögerst als (*Du Zeit brauchst*) das Schwert aus der Scheide zu ziehen“. — Z. 7: مِن مالِكَ ٱلْمُصْطَفَى طَرائِفه تَعرِفه والطَّرائِفُ التَّلَدُ von Schu. übersetzt: „Bei deinem Besitz unterscheidest du das, was von ihm neu erworben ist, aber das Neuerworbene ist zugleich Altererbtes“. Das Letztere wäre sehr mystisch, aber auch das Erstere mit dem Text in keinen Einklang zu bringen. Ich glaube kaum, dass der arabische Text in Ordnung ist; das zweimalige طَرائِف ist verdächtig; die 2 letzten Wörter gäben etwa denselben Sinn wie und „das Schwarze ist weiss“. Nur als Vermutung möchte ich folgendes vorschlagen:

مِن مالِكَ المُصْطَفَى (طَرائِقُه؟) تَعرِفُه الطَّرائِفُ والتَّلَدُ

„Von Deinen Kamelen, deren [Fleischteile [2])?] auserlesen sind, wissen es sowohl die neuerworbenen als die ererbten“. تَعرِفه entspräche dem تَعلَمُه in Z. 3. — ٩. 10 فرجع مُنفِضًا „kehrte aber wegen Mangels an Proviant zurück“ (Schu.) ist nicht wahrscheinlich, weil Ḥam. 635, 10 dafür فرجع مُخفِقًا hat, was Thorbecke a. a. O. 704 auch hier konjicierte. Da aber نَفَض so viel wie أَخْفَقَ bedeutet „sein Vorhaben nicht erreichen“, so ist wohl مُنفِضًا oder مُنفَضًّا zu lesen. — ٩. 13 وصادَفَ حيًّا دانيًا nach Schu. „und dann einen unansehnlichen Stamm trifft“. So despektierlich kann ʿÂriq von seinem eigenen Stamm (Ḥam. 759 M.), den Tajjiten, zu deren Gunsten er hier eintritt, nicht sprechen. Vielmehr „und dann einen nahe wohnenden Stamm trifft“. — ٩. 18 ضَيْفًا ist hier nicht „einen Gast“, sondern „Gäste“, was es ja ebensogut bedeuten kann; vgl. أضيافه S. ١., 1.

---

1) مُصَدَّر sonst von der Lanze, Ḥam. 189, 1 vom Panzer, scheint vom Schwert auch IHišâm 517, 4 v. u. gebraucht, vgl. Z. 3 v. u.

2) Vgl. طَرِيقة „Brustmuskel“ Zoh. 3, 27; طَرائِق beim Pferd Mfḍḍl 25, 62 nach dem Schol. v. Rückenmuskeln. Eigentlich „Fleischstreifen“.

١., ٨:

لَا تَسْتُرِى قِدْرِى اذا ما تَطْبَخُنْه عَلَيَّ إِذَا ما تَطْبَخِين حَرَامُ

mit Übersetzung „verbirg mir meinen Kessel nicht, wenn ich damit gekocht habe“[1]). Lies تَطْبَخِنَه (wie das taṭbaḫîna in b erweist): das عَلَيَّ ist von حرام abhängig. „Verbirg, wenn Du in ihm kochst, meinen Kessel nicht (vor Fremden, Gästen), sonst ist mir, was Du in ihm kochst, verboten“. — ١., 12. In den Worten وحوله انصب نوائح من حجارة دنين نسء, die sich wie in L. so auch in G finden, steht نوائح an falscher Stelle: es gehört hinter نساء, wo es auch im Agh. richtig steht.

١١, 4 Statt راكبٌ قرنٍ lies entweder راكباً قرنً als Châl (wie Agh. XVI, 101) oder es ist وهو vorher einzufügen, wie in G, s. Noten S. 90. — ١١, 8 حَسُودُ العشيرة شتّامُها ist nicht „der Ungerechteste und Schmähsüchtigste vom ganzen Stamme“, was أَحْسَدُ أَشْتَمُ . . . hiesse, sondern „Einer, der den Stamm viel befeindet und schmäht“.

١٣, 2. Statt أَمْسَكَ l. أَمْسِكِ oder أَمْسَكِ. — Z. 4 5. Dies Gedichtchen hat nach Schu.s Text und Übersetzung gar keinen Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorangehenden, der Schilderung von Saffânas Freigebigkeit, für die es doch als Beleg beigebracht ist. خَبَّرْتُ سَفَّانَةَ würde nicht bedeuten „ich redete mit S.“ (Sch.), sondern „ich erzählte S., gab ihr e. Nachricht“. Ich lese:

خُبِّرْتُ سَفَّانَةَ قَالَتْ أَسْرِعِ وَجَشِّمِ الْعِيسَ وَإِنْ لَمْ تُنْجِعِ[2]

رَمَّانَ مِنْ وَادِى الْقُرَى لِأَرْبَعِ

„Man hat mir erzählt, dass Saffâna [beim Wegschenken ihrer Kamelheerde zu deren Führer] gesprochen: eile hinweg und mute den Kamelen, obgleich sie ihren Trunk nicht bekommen haben, (den Weg) nach Rammân von Wâdi'l Qora in 4 Tagen zu (damit Dich

1) Hier wie mehrfach ist es Schu. fremd, dass das Perfekt nach اذا nicht mit deutschem Perfekt übersetzt werden darf.

2) So vermute ich für das schon von Schu. verworfene تفجع.

meine Angehörigen nicht einholen)!" — ١٢, 7. ولا أكثرُ الماضى الذى مثلُه يَنْسى. Schu.: „auch nicht die längste Vergangenheit, die . ." Da es aber ein ماضٍ كثير = „lange Vergangenheit" nicht giebt, so ist mit Agh. الزمنُ الماضى zu lesen. — ١٢, 10. ألا سبيلَ الى مالٍ يُعارِضُنى von Schu. falsch gefasst als „Wendet sich mir denn kein Weg zum Besitztum zu?"[1]) statt „Giebt es denn keinen Weg zum Vermögen, das mir entgegenkäme?" Ebenso ist Glied b zu übersetzen: „Wie das dauernd laufende Wasser eines Thalbeckens (einem Wandernden) entgegenläuft". — Z. 11:

ألا أُعانُ على جُودٍ بمَيْسرةٍ فلا يردُّ نَدَى كفّى اقْتارى

Schu.: „Hilft mir nicht ein Glücksfall gegen meine Freigebigkeit (Anm. = gegen die durch sie erlittenen Verluste) und bringt mir nicht meine Verarmung das von mir Gespendete wieder zurück?" Da aber أعانَه على شىء bedeutet „er half ihm *in* (der Ausführung) e. Sache" nicht „gegen e. Sache", so liegt der entgegengesetzte Sinn vor: „Wird mir nicht zur (Vollbringung von) Freigebigkeit durch Reichtum geholfen? Aber auch meine Armut wird die Freigebigkeit meiner Hände nicht zurückdrängen". — ١٢, 13, 14. Dass das blosse اذا ein scharfes adversatives Verhältnis in einem Vordersatz einleiten könnte, wenn die angeblichen Gegensätze „Du . . ich" nicht durch ein besonderes Wort, wie Ḥam. 132, 3, ausgedrückt sind[2]), halte ich für ausgeschlossen. Von Z. 13 führt keine Brücke zu Z. 14; zwischen beiden ist m. E. mindestens ein Vers ausgefallen. Vs. 13 ist, abweichend von Schu., zu übersetzen: „Wenn Du sehr reich und angesehen bist, so zerstösst man dir überall Gewürze für Deine Speisen". In Vs. 14 ist وأبلغ بالمخشوب schon von Schu. mit Recht angezweifelt; ich vermute dafür . . . وأقنع, das dem Zusammenhang durchaus entspräche: „(aus dem Brunnen geschöpftes

1) In diesem Fall wäre — von Anderem abgesehen — kein لا لنفى الجنس hier möglich.

2) Im Nachsatze wird bei Dichtern in Selbstschilderungen bekanntlich öfter mit اذا = „wenn, während Andere . ." ein Gegensatz gebildet.

Wasser aber löscht mir den Durst) und ich muss mich mit ungepfeffertem rohen Fleisch *begnügen*".

١٣, ٥. لَقَدْ كُنْتُ أَطْوِى البَطْنَ وَالزَّادُ يَشْتَهِى. Wieso dies Schu. übersetzen kann: „Ich habe den Leib stets zusammengeschnürt *und m. Lust zum Essen unterdrückt*, ist nicht zu verstehen. Lies يُشْتَهَى und übers. „. . . . während man das Essen begehrte". Übrigens ist die Var. وَإِنِّى لَأَخْتَارُ القِرَى طَاوِىَ الحَشَا, die von einer Reihe von Zeugen gestützt ist, gewiss besser. — Z. 6:

وما ذاك بى ما كان واللّيلُ مُلْبِسٌ   رِواقَ لهُ فوقَ الإكامِ بَهِيمُ

Schu. unrichtig: „Niemals habe ich, wenn einfarbige Finsternis der Nacht die Hügel bekleidete . . . .", als ob das zweite ما كان eine nichtssagende Wiederholung des ersten sein könnte. Die Bemerkung des Schol. مـ بغيرى ist von ihm nicht erwogen worden. Lies مُلْبِسٌ und übers.: „Nicht ist das bei mir, was (sonst, bei Andern) zu sein pflegt, während der Schleier[1]) der Nacht einfarbig über den Hügeln lagert". — ١٣, 7b. وَقَدْ آبَ نَجْمٌ وَٱسْتَقَلَّ نُجُومُ. Schu. „wenn die Gestirne untergingen und verschwanden". Gemeint ist vielmehr, „wenn ein Stern unterging, andere aber *hervortraten* (استقلّ = ارتفع, z. B. von der Sonne).

١٤. 8. Das aufgenommene وَلَكِنَّنِى ist unmöglich, das وَلَكِنَّهُ von Agh. XVI. 102. 9 notwendig; es steht dem ما ذاك von Z. 7 gegenüber. — ١٤. 10. لَبِيتَ . . . . يقولُ لنا خَيْرًا bedeutet nicht „gäbe er uns e. guten Rat" sondern „spräche er doch Gütiges zu uns". — In Z. 11 stimmt Agh. mit G in شَرًّا, in Z. 14b ebenso Beide in اذا صرّح بكذ zusammen. Einer so schlechten Handschrift wie L gegenüber dürfte das entscheidend sein. — ١٤. 12 سَقَى اللهُ . . . جُنُوبَ السراة Schu: „Gott möge . . die Gebiete der Fürsten tränken". Das unbestimmte „der Fürsten", schon an sich unwahrscheinlich,

1) So رِواق, auch Hišâm 827, 7. — Zum Bild vgl. auch unten ٢٦, ٥.

ist hier in einem direkt für Ḥârit̲ b. ʿAmr bestimmten Lobgedicht unrichtig. Lies mit Bekrî 440 (s. Noten 94) جَنُوبَ الشَّرَاةِ „den Süden von aš-Šarât (in Syrien), im Gebiet des Ḥârit̲ gelegen. — ١٤, 15. أَجِيءُ كَرِيمًا لَا ضَعِيفًا وَلَا حَصِرْ heisst nicht „ich werde kommen als Edler, nicht schwächlich“, sondern „ich komme *zu* einem Edeln, der nicht schwach und engherzig ist“ (vorher in Glied [a] redet der Dichter sich selbst an „freue Dich und sei beruhigt“). — ١٤, 20. إِنَّ امرأَ القيسِ اضْحتْ فى صَنيعتكم. Lies من صنيعتكم mit Agh.; vgl. auch من صنائعكم des G; denn man sagt هم صنيعتُه Agh. II 193, 15 oder هو من صنائعه Tab. III 119, 15 „sie, bezw. er haben von ihm Wohlthaten empfangen“. — ١٤, 21

إِنَّ عَدِيًّا اذا مَلَكْتَ جانبَها من أَمْرِ غَوْثٍ على مرأى ومُسْتَمَعِ

Schu.: „Regierst Du über ʿAdî, so gehört doch ihr Gebiet zu Ġaut̲, *so viel man sieht und hört*“. Es bedeutet jedoch: Siehe die ʿAdî, wenn Du sie in Deiner Gewalt hältst, stehen den Ġaut̲ so nahe, dass man sie bei ihnen sieht und hört“, d. h. ausserordentlich nahe. Die Glosse in L, die das ausführt (S. 95), ist vom Verfasser missverstanden.

١٥, 12: فإذا ما مررتَ فى مُسبَطِرٍّ فَاجْمَحِ الخيلَ مثلَ جَمْحِ الكِعابِ nach Schu.: „Kommst Du aber auf einem sich im Lauf ausstreckenden *Pferde* daher, so wirf die Pferde über den Haufen . .“ Gewiss würde aber das Pferd des Ḥârit̲ dem feindlichen Heer (das ist hier خيل) keine schwere Niederlage beigebracht haben. Übers. „Kommst Du mit einem langgestreckten Heer einhergezogen“. So اسْبَطَرَّ, vom Langgestrecktsein eines Reiterzugs Ham. 73, 2; 101, 2. — ١٥, 15. بِيَفَاعٍ وذاك منها مَحَلٌّ. Schu.: „Auf einem Hügel, wo man Halt machen kann“. Hier ist منها übersprungen. Übers. „Auf einer Anhöhe, und das ist die Stätte von jener (der königlichen قُبَّة Z. 14). — ١٥, 17. حيثُ لا أَرْهَبُ الخَزَاةَ mit der Übers. „wo ich keine Anfeindung fürchte“. Da es ein Nom. verbi خَزَاءَة

nicht giebt, so lies الخُزاة „die Schmähenden“, was auch mit der Variante العُذّل in G stimmt.

١٦, ٥. دُلَّهِضَابِ بِهِنَّ كان kann wegen der Plurale nicht „einer grossen [Kamelin] gleich einem Hügel“ (Schu.) bedeuten, vielmehr „welche (weissen K.) gross waren wie Hügel“. Wieso لِيَشْقِي „um zu durchschneiden“ sein soll, ist mir unerfindlich; ich halte einen Fehler für vorliegend. — Vor ١٦, ٧ muss ein Vers ausgefallen sein, der den „Kessel“ einführte, der nun Vs. 7—11 näher geschildert wird. In Vs. 7 ist weder Schu.s Text

شَآمِيَّةٌ لم يُتَّخَذْ له حاسِرُ الطَّبِيخِ ولا ذَمُّ الخَلِيطِ المُجاوِرِ

haltbar, der nur auf die unzuverlässige Handschrift L hin im Gegensatz zu G, TA, LA aufgenommen ist, noch Schu.s Übersetzung dazu: „ein Kessel aus aš-Šâm, den weder der Koch, noch der Schutzflehende tadeln“ mit jenem Text vereinbar. Statt له حاسر bieten alle Zeugen بِمخْمَسٍ, welches mit رَدِيّ erklärt wird, vorher تُتَّخَذ; in b hat Lis.-A. ذَمّ. Der so herzustellende Text besagt: „ein Kessel aus Š., der nie verwendet worden zu ordinärem Braten, noch in einer Weise, die den Tadel des befreundeten Gastes erregte“. — ١٦, 12. („O wäre doch der Tod über mich gekommen“) لَيالِيَ حَلَّ الحَيُّ أكنافَ خَمِرٍ. Nach Schu. „in den Nächten, wo *Ḥajj* sich in den Gebieten von Châmir niederlässt“ statt „wo der Stamm (dieser meiner Geliebten) in Ch. sich niederliess“ (und noch nicht, wie jetzt, fortgezogen war). Hiernach ist auch Z. 13 zu übers.: „in den Nächten, wo mich die Liebe rief und ich ihr folgte“. — ١٦, 15. („Manche Wüste habe ich durchwandert mit einer stampfenden Kamelin“)

.. كَأنّ نُسوعَها تَشُدّ على قَرْمٍ عَلَنْدىً مُخَيَّرٍ

von Schu. übersetzt „die *lief* als gölte es einen starken mit dem Schwanz schlagenden Hengst *abzuwehren*“. Lies تُشَدّ und übers. „(die so erschien), als ob ihre Sattelriemen (Ḥuṭ. 10, 14; Ahtl. 186, 3) aufgebunden wären einem starken, wedelnden Hengst“. — ١٦, 17. ولا تُقْوِي لِشَيْءٍ غَبَتْ ثَمَّ نَعْدُ. Schu.s irrige Übers. ist z. T.

von Wellhausen richtig gestellt. Aber das ما فعل bedeutet nicht „wie steht es?“, sondern „was hat er (Ḥâtim) da gethan!“ Dazu ist 18a die weitere Ausführung: „Sage es auch nicht von Vermögen, das ich preisgebe!“

١٧, 6 („O wüsste ich doch“) لِأَيِّ حالٍ بِها أَضْحَى بنو ثُعَلِ Schu.: „wie es den B. T. geht“, was schon wegen des vernachlässigten بها ausgeschlossen ist. Übers. „wegen welchen Zustands die B. T. hineingeraten sind (in e. حَرْب oder in e. Land oder dgl.). Dieser Teil des Gedichtes beginnt abrupt; das Beziehungssubstantiv zu بها muss in einem jetzt fehlenden Vs. gestanden haben. — ١٧, 17. أُحَيِّيها كَآخَرَ جانِبِ nach Schu.: „um sie zu grüssen, wie wohl sonst einer“. Übersetze „wie ein Anderer, der von fremd her kommt“.

١٨, 3. وما أنا بالساعى بفضلِ زِمامِها Schu.: „ich bin nicht geschäftig mit dem Zipfel ihres Halfters“, während es bedeutet: „nicht eile ich mit dem überhängenden Teil ihres Zügels“, (die Kamelin vorwärts reissend), damit sie u. s. w. — ١٨, 6 (welcher Vs. übrigens ohne Zusammenhang im Gedicht steht und bei G wie in dem Fragment der Ḥam. fehlt) ist zu übersetzen: „und der schlimmste der Armen ist der, dessen Sinn nur dahin geht, sich mit Frauen[1]) zu unterhalten und seinen Bedürfnissen nachzugehen“. — ١٨, 17: فَأَحْسِنْ فَما عارٌ فيما صنعتَ تُحَيِّى جُدودًا وتُبْرِى جُدودًا nach Schu.: „handle schön! Einer Wohlthat haftet durchaus keine Schande an, wenn man damit Ahnen wieder lebendig macht und mit ihnen wetteifert“. Aber ما عارٌ ist unmöglich, da es ein ما لِنَفْىِ الْجِنس nicht giebt. Ist sonst richtig überliefert, so ist فلا عارَ zu lesen. Ferner ist وتُبْرِى, das Wellhausen (S. 32, Anm.) ver-

1) Die Deutungen „sich selbst genügende“ oder, wie Schu. noch zur Wahl giebt „selbstgefällige“ Frauen für غَوانِى beruhen auf etymologischen Künsteleien der Araber, um das Wort mit den bekannten Bedeutungen von غَنِىَ in Zusammenhang zu halten. Es ist aber schwer zu sagen, aus welcher der verschiedenen Bedeutungen es sich herausentwickelt hat.

mutungsweise = فَتُبَارِى setzen wollte, vielmehr = وتُبرِى; vgl. die Verbindung بَرّاه من العيب (Lane). Also „du machst (durch dies Wohlthun deine) Ahnen fortleben und machst sie *rein* (von Makel). — ١٨, 10. واوجَعُ من سَعْدَىَّ الحَديدا ist nicht mit Schu.: „und [ich bin] von den *scharfen Kanten* meiner Vorderarme geschmerzt“. Das مِن könnte an sich den Ursprung angeben: „ich empfinde schmerzlich von meinen Händen her das Eisen“. Da der Dichter aber nicht gefesselt ist, so liegt مِن التجريد vor: „ich empfinde schmerzlich in meinen Armen das Eisen“, d. h. ich liege auf meinen Armen so schmerzlich hart auf, als wären sie Eisen. — ١٨, 12. حتى تَمَهَّلَ سَبْقًا بَعيدًا Schu.s Übersetzung „bis er mit der Zeit einen gewaltigen Vorsprung gewann“ liegt die Meinung zu Grunde, dass تَمَهَّلَ hier „*allmählig etwas thun*“ bedeute. Das ist aber nicht der Fall; es ist = „voraneilen“; vgl. Kâmil 177, 6. IHiš. 866, 10, wie auch تَمْهِيلٌ = تَقَدُّمٌ Mfḍḍl. 25, 30; مُمَهَّلٌ = قديم Agh. XX, 130 M: مَهَلٌ = „Vorangehen“ Zoh. 9, 23. — ١٨, 13. („Wie am Tag des Wettlaufs ein Renner vorankommt“) أَرْبَى على السِنّ شأوًا مَديدًا von Schu. übersetzt: „der trotz des Alters ein weit gestrecktes Ziel überwindet“. Aber 1) شَأْوٌ ist nicht „Ziel“, sondern „eilender Lauf“ Imrlq. 4, 38; Zoh. 3, 7; Lebîd 50, 2 (Châl.); 2) ist أَرْبَى شأوًا = „ein Ziel überwinden“ ohnehin unmöglich; 3) würde man einen Wettrenner nicht als „alt“ bezeichnen. اربى على heisst „hinausgehen über, übertreffen“; vgl. z. B. Ḥuṭ. 16, 9. سِنّ ist = „Gleichaltriger“ Agh. XIII, 111, 29. IHiš. 915, 8. Übers. also „welches die gleichaltrigen (Rosse)[1] im

1) سِنّ kommt auch = „Wildstier“ Imrlq. 35, 21 (s. Baṭalj. z. St.) vor, was hier immerhin möglich, wenn auch nicht wahrscheinlich ist.

weitgestreckten Laufe übertrifft“. — ١٨, 15. Statt فتجمعُ .. وتحضرُه lies die Subjunktive فتجمعَ u. s. w. wegen des فاء الجواب nach dem Imperativ.

١٩, 1. Statt أزنّدهم lies أزنّكم oder أزنّهم. — ١٩, 4. („O M., schon lange dauert unsere Trennung“) وقد عذرتني في طلابكم العُذُرُ. Schu.s Übersetzung: „aber ich habe eine Entschuldigung für Eure Forderung“ giebt keinen Sinn. Übers. „und es entschuldigen mich nun, wenn ich Euch wieder aufsuche, die Entschuldigungen“ d. h. „ich bin, wenn ich . . ., gut entschuldigt“; عُذُر feminin behandelt als Plur. von عَذِير „Entschuldigung“ und „Entschuldigender“ Baiḍ. II, 378, 2; Lane u. d. W. عُذْر. — ١٩, 5 („O Mâwijja“)

.. إنّ المالَ غادٍ ورائحٌ ويبقى من المال الاحاديثُ والذكرُ

Schu.: „der Besitz selber kommt des Morgens und geht des Abends, aber was von ihm übrig bleibt, ist, dass man von ihm spricht und seiner gedenkt“. Statt dessen übersetze: „der Besitz geht Morgens oder Abends wieder fort (verschwindet wieder), es bleiben von ihm aber die Berichte und die Erzählung“ (über die mit ihm ausgeübten Wohlthaten). Die Phrase المال غادٍ ورائحٌ ist auch weiterhin S. ٢٥, 15 missverstanden, sowohl in der urspr. Übersetzung, als in der Berichtigung S. 132. غدا ist hier ذَهَبَ غُدْوةً, ebenso entsprechend راح; vgl. Ṭarf. 4, 11; Ḥam. 375, 3; 390, 7. — ١٩, 7. أماوىّ امّا مانعٌ فمُبينٌ mit der Übersetzung „entweder weise ich unzweideutig ab“. Lies فمُبِينٌ, parallel mit مانعٌ. — ١٩, 16. Mit meinem Vermögen, sagt H., thue ich Gutes, وما إن تعرّيه القداحُ ولا الخمرُ. Das seltene تعرّيه erklärt die Ḥizâna (s. Noten 101 ob.) mit تفنيه, wonach Schu. übers.: „weder die Spielpfeile noch der Wein sollen ihn (den Besitz) leeren“. Diese Glosse der Ḥiz. beruht auf einer angeblichen Bedeutung von عرّى, die durch Nichts belegt ist. Es bedeutet „etwas frei machen von einer Sache“ (من). Das passt hier nicht.

Auch der Sinn, dass er für seine Habe keinen Wein kaufe und nicht Maisir spiele, wäre befremdlich, weil umgekehrt die Helden sich dieser zwei Verrichtungen zu rühmen pflegen gegenüber der Knauserei des بَخِيل (z. B. ٢٨, 13—14; Ham. 116, 2). Es liegt m. E. die umgekehrte Aussage vor. عَرَّى ist gesichert in der Bdtg. von تَرَكَ (Lane „I left it“) z. B. Lebîd Chal ٤٧, 1 (wonach auch IHišâm 940, 2 v. u. تُعَرِّى mit Cod. C zu lesen), Lebîd ed. Hub. n⁰ 40, 63. Demnach übersetze ich: „und nicht lässt ihn (meinen Besitz) frei, unbehelligt das Maisirspiel und der Wein“. — ١٩, 17 („Ich beleidige meinen Vetter nicht“) إِنْ كَانَ إِخْوَتِي شُهُودًا وَقَدْ أَوْدَى بِإِخْوَتِهِ ٱلدَّهْرُ. Schu.: „in Gegenwart meiner Brüder; das Todesgeschick nimmt ja seine Brüder hinweg“. Übersetze dafür „wenn meine Brüder anwesend sind, während das Geschick seine Brüder weggerafft hat“. — ١٩, 18ᵃ غَنِينَا زَمَانًا بِٱلتَّصَعْلُكِ وَٱلْغِنَى. von Schu. übersetzt: „ich bin eine Zeit lang *zufrieden gewesen* mit Armut und Reichtum“. Mit dem letzteren sind wohl andere Leute auch zufrieden. Übers. „wir *lebten* .. in Armut u. s. w.“ غَنِى „leben“ wie Imrlq. 35, 24, Agh. III, 9, 10 u. ö., weshalb auch L.A. (s. d. Noten) dafür عِشْنَا als Variante hat. — Im Übrigen liegen in 18ᵇ und 19ᵃ Verderbnisse in der Überlieferung vor. 18b lautet كَمَا ٱلدَّهْرُ فِي أَيَّامِهِ ٱلْعُسْرُ وَٱلْيُسْرُ mit der Übers. „*wie ja* das Schicksal sowohl schwierige als leichte Tage bringt“. Es wäre aber gegen allen Sprachgebrauch, dass mit كَمَا eine solche reflektierende Sentenz im Nachsatz eingeleitet würde. Es liegt sicher ein Fehler des Codex vor für كَذَا ٱلدَّهْرُ. „*So ist nun einmal* die Zeit: inmitten ihrer Tage sind sowohl . . .“ ١٩, 19. Auch dieser nur von L gebrachte Vers

لَبِسْنَا صُرُوفَ ٱلدَّهْرِ لِينًا وَغِلْظَةً وَكُلًّا سَقَانَاهُ بِكَأْسَيْهِمَا ٱلدَّهْرُ

ist offenbar falsch. Schu. conjiciert كَسَبْنَا. Aber die Schicksalswendungen „erwählt“ man doch nicht! Es ist كَسَتْنَا صُرُوفُ ٱلدَّهْرِ

zu lesen, wozu dann auch die beiden Objekte richtig passen: Die Wendungen der Zeit ***haben uns*** bald mit Weichem, bald mit Rauhem ***bekleidet.*** غَلُظَ und لَانَ wird gerade auch von Kleidern gebraucht. Dasselbe Bild Tebr. zu Ham. 322, 3. Glied b sagt denselben Gedanken in einem anderen Bild. Beachte noch, dass 18 b und 19 a in den anderen Überlieferungen fehlen, 19 a also vielleicht ursprünglich nicht mit 19 b verbunden war.

٣٠, 10. Diesen Vers hat zwar schon Abû Zeid in unserem Gedicht. Aber das erste Hemistich ist um zwei Silben länger als alle andern. ʿAinî hat den Vers im Gedicht eines Andern, von Andern wird er mit den zwei vorhergehenden Versen zusammen dem Chirniq zugeschrieben[1]). Nach alledem gehört er urspr. schwerlich zu unserem Gedicht.

٣١, 8. Statt ظَفَرْنا lies ظَفِرْنا. — Z. 12 (nur in L):

وإنّي أدِينُ أن يقولَ مُزايِلٌ بأيٍّ يقولُ القومُ أصحابُ حاتمِ

kann weder bedeuten: „Ich weiss schon, dass einer der sich trennt, sich zu dem bekennen wird, was jeder Genosse Ḥâtims sagt“ (Schu.), noch ist den Worten sonst ein vernünftiger Sinn abzugewinnen. Ich halte den Text für verdorben. — ٣١, 15. („Edel . ., verbringe ich die Nacht nicht) أُعَدِّدُ بالأنامِلِ ما رُزِيتُ. Schu.: „zähle die Wohlthaten, *die man mir erwiesen*, an den Fingern ab“. Es bedeutet aber umgekehrt „die Wohlthaten, die man von mir erhalten hat, die ich erwiesen habe“; s. Ham. 325, 6; Lane: هو بِرْزَأٌ „he is a bountiful person, whose gratuitous gifts people obtain“. — Im ersten Hemistich كريمٌ لا أُبِيتُ الليلَ جادٍ ist jedenfalls جادٍ falsch. Denn da es Châl zum Subjekt wäre, müsste es جاديًا lauten, was wieder das Metrum verbietet. Man könnte an جاري denken und أُبِيتُ vokalisieren: „Edel, lasse ich nicht meinen Gast übernachten, indem ich . . .“ Aber es ist nicht erweislich, dass vom Verhältnis zu einem Gast die Rede ist. Ob vielleicht einfach لا أَبِيتُ الليلَ عَدًّا

1) S. Schulthess' Noten zu uns. Stelle.

gemeint ist und das letzte Wort dann im 2. Hemistich expliciert wird? Ohne einen zweiten Codex ist keine sichere Heilung möglich.

٣٣. 8b وَإِنِّي فِي الأَعْدَاءِ لَا أَتَنَكَّفُ. Die Randglosse L الانتكف ان يميل عليه فيضربه, nach welcher das Verbum im Vers wohl passiv gelesen werden soll, findet keine Bestätigung im Sprachgebrauch; ebensowenig genügt Schu.s Übers. „und weiche *unter* den Feinden nicht aus“. Es wird وَإِنِّي عَنِ الأَعْدَاءِ zu lesen sein „und ich weiche vor den Feinden nicht zurück“. — ٣٣, 11. بِنُمْرُوَّةٍ شَرَّفُوا „die durch Tugend geglänzt“ (Schu.). Lies شَرُفُوا oder أَشْرَفُوا. — In ٣٣. 9—11 ist der Zusammenhang von Schu. verkannt, daher seine Übersetzung mehrfach unrichtig. Z. 9b handelt von Zumutungen, die über seine Kräfte, Z. 10—11 von solchen, die gegen seine Ehre gehen. Übersetze daher: (Z. 9) „Ich gebe dem, der mich darum angeht; zuweilen aber mutet man mir zu und bemühe ich mich selbst in Etwas, was ich nicht vermag. (10) Ich werde getadelt, wenn man sagt, Ḥâtim hat einmal versagt, (wird ja der Edle oft hart behandelt!) (11) Ich lehne ab [Zumutungen unehrenhafter Art zu erfüllen], und es macht mich (sie) ablehnen meine edle Abkunft und rechtliche Ahnen, die durch ihre Tugend für edel angesehen wurden“. — ٣٣. 12. إِنِّي كَذَٰلِكُمْ مِمَّا أُفِيدُ وَأُتْلِفُ nach Schu: „Das ist es, wovon ich Geschenke mache und preisgebe“. Der Text — wenn richtig — würde vielmehr bedeuten: „*so bin ich* infolge meines Verschenkens und Preisgebens“ (ما المصدريّة). Es ist aber leicht möglich, dass man لَذَٰلِكُم zu lesen hat: „Ich — wahrlich dieses (= عِلْمِي in Glied a) gehört zu dem, was ich verschenke und preisgebe“. — ٣٣, 16. وَيَضْطَمِنِي vokal. natürlich وَيَضْطَمِنِي. — ٣٣. 17:

وَإِنِّي لَمَجْزِيٌّ بِمَا أَنَا كَاسِبٌ ۝ وَكُلُّ امْرِئٍ رَهْنٌ بِمَا أَنَا مُتْلِفُ

Das zweite Hemistich ist unsinnig: „Jeder Mensch ist haftbar für das, was ich verschwende“ ist ein unmöglicher Gedanke. Der إتلاف ist ja ohnehin in unserem Gedicht Z. 12 als eine Tugend

gepriesen. Unser Vers enthält anscheinend eine Anspielung auf Qor. 51, 21 كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ; 74, 41 كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ. Dann wäre in ihm eine starke Umstellung zu machen, wodurch zugleich sein Sinn vollständig befriedigend wird:

وَكُلُّ امْرِئٍ رَهْنٌ بِمَا هُوَ كَاسِبٌ   وَإِنِّي لَمُجْزًى بِمَا أَنَا مُتْلِفُ

„(Während) jeder Mann verantwortlich ist für das, was er erwirbt, werde ich belohnt für das, was ich herschenke“ [1]). Natürlich kann der Vers wegen der Anspielung auf den Qoran nicht echt sein. Die falsche Umstellung erklärte sich aus äusserlicher Angleichung an den vorigen Vers, wo mit وَإِنِّي das e r s t e Glied beginnt. —

٢٢, 19 ff. In diesem Gedichtchen n⁰ XXXVIII bieten die Verse S. ٢٣, 1b. 2b unüberwindliche Schwierigkeiten. Es ist Schu. entgangen, dass die ersten 3 Verse Variationen zu den 3 Versen eines anderen Gedichts ٣٩, 18—20 bilden. Dass beide Parallelrecensionen echt seien, ist nicht anzunehmen. Nun sind gerade die unerklärlichen Vershälften d e r Teil, worin unsere Verse und diejenigen ٣٩, 19 bis 20 differieren. Es wird fehlerhafte Überlieferung unserer Verse sie z. T. verunstaltet haben. In ٢٢, 19a ist für das fehlerhafte قَدْ رَامَ مَصْدَقِي vielleicht مَصْرَعِي „zu lesen, „der mich zu Boden strecken wollte“. مَصْدَغِي, „der mir die Schläfe treffen wollte“, wäre auch passend, wenn nur von صدغ ein solcher Infin. überliefert wäre.

٢٣, 8:

أَلَا أَخْلَفَتْ سَوْدَاءُ مِنْكَ الْمَوَاعِدُ   وَدُونَ الَّذِي أَمَّلْتَ مِنْهَا الْفَرَاقِدُ

mit Schu.s Übersetzung: „Deine Versprechungen haben also richtig die Saudâ falsch erfunden“. Die Textgestaltung und Übersetzung sind falsch, weil in unserer, wie in den andern Qasîden, der Geliebte nicht über den Bruch s e i n e r Versprechungen, sondern darüber klagt, dass die Geliebte die ihrigen nicht gehalten hat. Dass das auch hier der Fall ist, zeigt ja Glied b. Es ist also unter Beachtung dessen, dass das erste Hemistich mit *u* auf das zweite

1) Es findet sich aber auch تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ Qor. 40, 17; dabei brauchte man nur im 2. Hemistich أنا in هو zu ändern.

reimen muss, zu lesen: أَلَا أُخْلِفَتْ سَوْدَاءُ مِنْكِ ٱلْمَوَاعِدُ „O Saudâ, die von dir (gegebenen) Versprechungen sind gebrochen worden". — Die Übersetzung des zweiten Hemistichs ist in den Nachträgen („zu S. 38, 13 v. u.") zwar verändert, aber nicht verbessert; es bedeutet: „und **näher als** (die Erfüllung dessen) was Du von ihr hoffst, sind die Farqadân". — Auch ٣٣, 9 ist missverstanden. Statt „du erweckst in uns den Wunsch am Morgen auszuziehen" übersetze: „Du vertröstest uns (mich für Deine Liebe) auf einen späteren Tag" (dem غَدْوًا entspricht das gleich folgende غدًا). — ٣٣, 11: وَوَارَاكَ لَاحِدٌ meint nicht „und der Todtengräber Dich verbirgt", sondern „und *die Gruft* Dich deckt", von welcher وَارَى sonst immer ausgesagt wird. Zum Gebrauch vgl. قبرٌ ذو لَحَدٍ = قبرٌ ذو لاحدٍ (Muḥ.). — ٣٣, 10. („Wenn Einer nicht freigebig ist) أُلْفِيتَ مَأْلَكَ حَامِدًا „so sieht man eben, dass [Du =] er seinen Besitz lobt". Der Sinn wäre unverständlich, und die Grammatik würde حامدًا fordern. Es ist statt مَأْلَكَ zu lesen مَا لَكَ „so wirst Du als Einer befunden, dem Niemand Lob spendet". — ٣٣, 14. تَلُومُ على اعطاءى المالَ ضَلَّةً. Schu.: „sie warf mir vor, ich verschenke den Besitz auf unrechte Weise". Aber ضَلَّةً gehört vielmehr, wie S. ٣٥, 6 beweist, zu تَلُومُ. Übers. also: „Sie tadelt mich irrtümlich, weil ich m. B. verschenke". — ٣٣, 15. أَرَى المالَ عند المُمْسِكِينَ مُعَبَّدًا. Die Änderung in مُعَبِّدًا, die Schu. in der Übers. (S. 39, Anm. 1) vorschlägt, ist nicht haltbar: denn die hier sprechende Tadlerin wird doch nicht zur Empfehlung des Geizes sagen: „ich sehe dass das Vermögen bei den Zusammenhaltenden (diese) zu Knechten macht!" Da der Vs. in mehreren übereinstimmenden Quellen معبد hat, so können wir darüber nicht hinausgehen. Entweder man beruhigt sich bei der Erklärung der arab. Philologen مُعَبَّد sei = مُكَرَّم, wofür noch spräche, dass es auch ein „nicht zum Reiten genommenes" = „wertgeschätztes Kamel" bedeuten kann.

oder man erklärt nach ۴۰, 1 „ich sehe, dass das Vermögen bei den Sparsamen (ihrer Person und ihrem Willen) *dienstpflichtig* ist. — ۲۳, 18. Statt يقى المالُ l. يَقِ . . , parallel mit يكُن.

۲۴, 3 und 4 (vorher: „Weisst Du nicht, dass ich freigebig bin"):

أُسَوِّدُ ساداتِ العشيرةِ عارفًا ومن دُونِ قومى فى الشدائد مِذْوَدَا
وأُلْفَى لأعراض العشيرة حافظًا وحَقّهمُ حتّى أكونَ المُسَوَّدا

Z. 3 kann nicht, wie Schu. will, bedeuten: „Ich mache einen Kundigen, d. h. mich selber, zum Herrn über die Herren d. Stamms". Das würde so geschraubt nicht ausgedrückt. Lies أُسَوَّدُ. Da nun in Z. 4ᵇ erst eingeführt wird, dass er, Ḥâtim, der مُسَوَّدُ ist, so ist es wahrscheinlich, dass Z. 4, die nur in L vorliegt, vor Z. 3 gehört. (Z. 4) Ich werde erfunden als Einer, der . . ., so dass ich *zum Haupt* (des Stammes) *gemacht wurde*; (Z. 3) *Ich bin zum Haupt gemacht* über die sonstigen Häupter des Stammes als ein leitender Mann[1]) und als Einer, der . . ." أُسَوَّدُ in Z. 4 giebt erst die weitere Ausführung zu مُسَوَّدُ in Z. 3. — ۲۴, 11. ولا يُلطَمُ ابنُ العمِّ وسْطَ بيوتنا. Dass der Vetter im Stamm nicht geohrfeigt wird, wäre ein so seltsamer Selbstruhm[2]), dass ich mit Bestimmtheit يُظْلَمُ vermute[3]), „er wird in s. Recht nicht *gekränkt* (welches schön auf Glied ᵇ vorbereitet), und wir liebeln mit s. Frau nicht, wenn er es nicht merkt". — ۲۴, 17. Der وقد-Châlsatz in تُبكّى وقد خَلَتْ وأقوتْ من الزُّوّارِ kann m. E. nur auf die Geliebte, nicht auf die Behausung gehen, obgleich ich أقوى in diesem Gebrauche („allein sein" c. من pers.) nicht belegen kann. — ۲۴, 18. تُبدى عليها حَلْيَها ذاتُ بَهْجَة könnte nicht mit Schu. übersetzt werden „mit dessen Schmuck eine Schöne spielte". Lies

1) Zu عارف = عريف „the orderer or manager of the affairs of the people" vgl. Lane 2016ᵃ.

2) Anders ۲٥, 18 vom „Gemeinen"; ebenso ist Ham. 62, 3 gemeint.

3) Wie ۱۹, 17 ولا أظّلمُ ابنَ العمّ.

تَبَدَّى عليها حَلْيُها ذاتَ (= تَتَدَّى) und übers.: „Sie geht wiegenden Ganges einher, ihren Schmuck auf sich (tragend), als eine Schöne". Zu تَبَدَّى in dieser Bedeutung vgl. Omar b. Abî Rab. 11, 5, Kml. 461, 7; vom schwankenden Gang Agh. III 17, 20; XVIII 158, 2. — ٣٤. 19 b. وشَذْرٌ: lies وشَذْرًا mit Agh., Mht., AZeid u. s. w., sonst wäre das Reimwort مُنَظَّم im Accus. unmöglich, da ein indeterm. Subst. keinen Ḥâl regiert. Es ist selbständiger Schmuck wie Imrlq. 20, 12; Nâbġ. 27, 6; Hud. 271, 16.

٣٥. 1. ارواحُ الصَّبَا sind „Ost-" nicht „Westwinde". — Z. 2:

يُضِيءُ لنا البيتُ الظَّليلُ خَصاصَةً اذا ﭬ نيلًا حولت أن تَبَسَّمَا

mit der Übers. „indem uns das im Schatten liegende Haus eine Spalte erleuchtet" ist falsch verstanden und vokalisiert. Das Scholion in den Muht. (angeführt S. 106, Z. 5) ist zu lesen: يعنى لا خَصاصَ فيه اى لا فرجَ به. Lies im Vers mit Agh., Muht. البيتَ الظَّليلَ خَصاصُهُ: „es erleuchtet uns das Haus (= domum), dessen Spalten dunkel[1]) sind (der Fall), wenn sie einmal des Nachts zum Lächeln sich anschickt". — ٣٥, 8. كَفَى بصروفِ الدهرِ للمرءِ مُحْكَمًا. Lies مُحَكِّمًا „als etwas, was den Mann *abhält*". — ٣٥, 10. In a ist nur إِنْ تَبِنْ عليكَ, nicht auch تُبِنْ möglich, weil dieses nicht intrans. ist. — In b bed. aber فلَنْ تَلْقَى لها الدهرَ مُكْرِمًا nicht „so wirst Du's erfahren, dass das Schicksal sie nicht hochhält", sondern „so wirst Du in allen Zeiten Keinen finden, der sie hochhält": vom Schicksal sagt man keinen اكرام aus. S. 42, Anm. 2 ist zu streichen. — ٣٥. 13. (يقسّمه نَهْبًا) ويَشْرِى كرامةً Schu. „und grossmütig drangiebt". Übers. „und sich hohe Stellung erkauft". — Z. 14 Schluss l. مَغْنَمَا statt مُغْنِمَا; sonst fehlte ein Objekt. — Z. 15 تَحَلَّمْ عن الأَدْنَيْنَ. Schu. „Bemühe Dich, den *gemeinen Leuten*

1) Oder „wenig sind" nach der LA. القليل.

Besonnenheit zu zeigen". Übersetze „Sei nachsichtig gegen die Nahestehenden". — ٢٥, 22. وَاغْفِرْ عَوْرَاءَ الْكَرِيمِ اصطناعه. Lies اصْطِنَاعُهُ und übers. abweichend von Schu.: „Ich verzeihe das hässliche Wort e. Mannes, dessen Wohlthun edel ist".

٢٦. 6. نَبُوسًا وَمَطْعَمًا: schr. وَمُطْعَمًا. — ٢٦. 11. اذا ما رَأَى بِيَوْمِ مَكْرُمٍ أَعْرَضَتْ bed. hier nicht „. . . . dass Edelthaten sich von ihm abwenden", sondern umgekehrt „sich ihm darbieten, ihm möglich sind". — ٢٦. 15:

فلو كان ما يُعْطِى رِيَاءً لَأَمْسَكَتْ بِهِ جَنَبَاتُ اللَّوْمِ يَجْذِبْنَهُ جَذْبَا

mit der Übers. „gäbe er, was er giebt, nur dem Scheine zu Liebe, so würde der Tadel[1]) es *von allen Seiten zurückhalten* und an sich zu ziehen versuchen". Die letzten Worte geben keinen Sinn, ebensowenig wie das arab. جَنَبات. Es ist dafür mit Rücksicht auf يَجْذِبْنَهُ zu lesen جَذَبَاتُ, wodurch der Sinn gut und klar wird: „Gäbe er nur zum Schein, so würden ihn *die Zerrungen* des Tadels (l. mit dem Cod. اللُّوَّم) *zurückhalten*, die heftig an ihm zerren", d. h. er würde dann den Tadlerinnen nachgeben.

٢٧. 4. وَإِنَّا نُهِينُ الْمَالَ مِنْ غَيْرِ مَنَّةٍ. Statt des letzten unverständlichen Wortes (Schu.: „ohne zu beleidigen") würde ich mit G (Z) ضِنَّةٍ lesen „wegen unseren Nichtgeizes", obgleich مِن auffällig wäre. — Z. 11. Nur der Subjunktiv حتّى تُطِيعَنِى ist richtig. — ٢٧. 13. يَطُورُهَا ... يَطُوفُ حَوَالَىْ قِدْرِنَا مَا mit Übers. „geht nicht (vergebens) suchend um meinen Kessel herum", statt: „geht nicht um meinen Kessel herum, ohne *an ihn heranzukommen*". Diese Bed. hat طَارَ mit Accus. z. B. Mfdl. 28, 13; Agh. VI 62, 24; mit ب Dînâw. 37, 19. — ٢٧, 15 (Meine Nachbarin besuche ich nicht in ihres Gatten Abwesenheit)

---

1) S. 44, Anm. 2 Ende wird auseinandergesetzt, dass das اللُّوَّم des Cod. richtig und nicht in اللُّوم zu ändern sei. Trotzdem steht Letzteres im arabischen Text.

سيبلغها خيرى ويرجع بعلها اليها ولم تقصر على ستورها

Der Sinn des Verses ist durchaus verkannt in der Übers.: „sie wird schon erfahren, dass ich es gut mit ihr meine und ihr Gatte wird zu ihr zurückkehren, ohne dass sie den Schleier vor mir gelüftet hat". Der Dichter meint hingegen: „es gelangt zu ihr Gutes (= Geschenke) von mir, aber ihr Gatte kehrt heim, ohne dass sie *über mich* (mich deckend) je ihren Zeltvorhang herab (mich bei ihr einge-) gelassen hätte". قصر vom Vorhang ist „herunterlassen". Zum Anfang des Verses vgl. ٢٤, 10b الّا بلبلية تحمل, was Schu. z. St. auch nicht richtig gefasst hat. — ٢٧, 20. شهدت ودعوانا اميمة انّنا بنو الحرب soll bedeuten: „Ich bezeuge es bei unserem Feldgeschrei „Umeima!" dass wir ... sind". Es nimmt aber das erste Wort einfach das شهدتهم von Z. 16 nochmals auf: unser Vs. und der folgende gehören direkt hinter Z. 16 und bedeutet: „Ich war bei ihnen (den خيل) anwesend und unser Anspruch, o Umeima, war: wir sind (l. انّنا mit fast allen Zeugen) Söhne des K.s". — Z. 21 übersetze „auf einer Stute".

٢٨, 1. Statt غناها schr. غناها. — Z. 2 ist عليهنّ in der Übersetzung übergangen; gemeint ist: „habe ich für Jünglinge, die auf ihnen (den Kamelinnen) sassen, angetrieben". — ٢٨, 4/5. In dem kurzen, nur in L überlieferten Gedichtchen ist تقضّى und wohl auch استشرف von fraglicher Richtigkeit. Sonst übersetze ich, abweichend von Schu.: „(4) Wie eine schöne Stätte für den Gast — o dass Du (Frau) es wüsstest! — wenn die Hunde ihn anblicken(?) [ist mein Haus[1]]: (5) der über den Stamm hinweg zu mir gekommen, entweder weil man ihn auf mich hinwies oder ein treuer Freund zu mir hergeführt hat". — ٢٨, 7. بكيت وما يبكيك من طلل قفر. Schu.: „Du weinst, und doch macht Dich keine öde Weinstätte weinen". Aber ما ist natürlich fragend: „und was

1) Ein solcher Nominativ muss schon wegen des نعم المحلّ ergänzt werden.

macht Dich denn an e. ö. W. weinen?" — ٢٨. 12. تَنوطُ لنا حُبَّ الحَيوةِ نفوسُنا شَقاءً kann nicht heissen „unsere Seelen hängen schlimm an der Liebe des Lebens", weil نَاطَ nur transitiv ist und لنا vor dem Suffix نا müssig wäre. Lies wohl بِنا[1] und übersetze „Unsere Seelen machen die Lust zum Leben als ein Mühsal an uns hängen". — ٢٨. 14:

فَلَوْ أَنَّ عَيْنَ الخَمْرِ فى رَأْسِ شَارِفٍ مِنَ الأَسْدِ وَرْدٍ لَاعْتَلَجْنَ على الخَمْرِ

Schu.s Übers.: „denn wäre die Weinquelle *oben* auf einem Berge eine *Löwentränke*, so würden ..." ist unhaltbar, weil شارِف nicht „hoch" von e. Berg, sondern „alt" von e. Tier (selten = شريف „vornehm") bedeutet und مِنَ الأَسْدِ وِرْدٌ nicht „Löwentränke" sein kann. Lies وَرْدٍ „eines roten" als Attribut des Löwen (wie Huḏ. 265, 6. Agh. X. 66, 12) und übers.: „Denn wäre auch die Weinquelle auf dem Kopfe eines alten, roten (von den) Löwen, so ...". — ٢٨. 15. („Ich verlasse den Klienten nicht") وإن كان مَحْنِيَّ الضُلوعِ على غَمْرٍ muss natürlich ein Moment einführen, welches leicht zum Verlassen des Klienten verführen könnte. Lies غِمْرٍ und übers. „auch wenn er seine Rippen über Hass gegen mich wölbt" = Hass gegen mich in sich birgt. Vgl. طَوَى كَشْحَهُ على: auch in gutem Sinn sagt man فلانٌ أَحْنَى النَّاسِ ضُلوعًا عليك vom Mitleidigsten". Schu. ist hier sehr in die Irre gegangen. — ٢٨. 16. جُمْعُ كَفٍّ غَيْرُ مَلْءٍ ولا صِفْرٍ. Es ist mit Gâh., Ham. غَيْرُ مَلِيٍّ[2] zu lesen „so viel als eine Hand füllt, die nicht voll und nicht (ganz) leer ist".

---

1) بِ könnte höchstens statt بِي stehen, welches hinter نشط vorkommt. Šanf. 12. Hansâ² 8. 4.

2) مَلِيٌّ „voll", das Freytag nicht hat, kenne ich nur aus Boch. VII 164, 10 (vok. Ausg.) = Qast.² 9. 230, 3 v. u., wo aber مَلِيٍّ als Variante daneben steht.

٢٩. 8. ومعه عير له يريد العراق. Es ist ومعه عشر zu lesen, wie auch Agh. hat, weil sonst das ذلك von من شيبة ذلك in Z. 17 unverständlich wäre. Die Lesart des L kann einer Erinnerung an die übliche Einleitung zur Erzählung der Schlacht von Badr entspringen, z. B. IHišâm 427, 4 v. u.

٣١. 6/7. Übersetze: „O Mâlik, eine der grossen Angelegenheiten ist gekommen, der auch Ihr nicht ferne stehet; o M., sie (die Angelegenheit) ist bis an die Todescisternen gelangt, (zu ihnen) hinabsteigend (l. واردة), teils an wasserreiche, so dass wir in sie hineingeraten sind, teils an seichte". — ٣١. 14. اخطرت عن حسبى; dem Sprachgebrauch zufolge lies mit Agh. خاطرت على.. — ٣١. 15. فوالله ما كان عندك ليردّنى عمّا قبلى kann nicht fragend bed. „womit glaubst Du mich von meinem Entschluss abhalten zu können?", das verbietet die Situation und das والله. Der Text ist verderbt; Agh. hat gut ما كان الذى غمّك ليردّنى. Wenn dies nicht einfach herzustellen ist, so ist mindestens ما كان الذى عندك zu lesen: „nicht hält das, was Dich betrübt (bezw. was Du empfindest) mich ab". — ٣١. 21. رايتك ادنى من اناس قرابة mit Übers. „ich halte Dich mir näher verwandt als Andere" wäre hier sehr matt. Lies mit Agh. رايتك ادنى الناس منّا قرابة „ich sehe dass Du von allen Menschen mir am nächsten verwandt bist (b „und doch hatte ich Andere besser als Dich behandelt").

٣٢. 10—11. اعطيكم ملى تبدّدونه. Dem Sprachgebrauch gemäss lies mit Agh. تبذّرونه.

٣٣. 12. حتى انبيك بحل ist unbrauchbar. Schreibe بحالى „bis ich Dir *meine* Lage berichtet habe", wozu das حتى اخبرك des Agh. gut passt. Die Ausführung dieses Vorhabens folgt sogleich. — ٣٣. 20. Lies والنجى oder, wie Agh., والنجاة.

٣٤. 5 ff. Das Gedicht ist in unserem Diwan in ungeordnetem Zustande und dadurch viel unverständlicher als in Agh. XVI. 103

bis 104. Der Gedankengang ist nach letzterem folgender: Nach dem Bericht über den glücklichen Erfolg s. Flucht (Agh. 104, 4) sagt er, seine Heimat sei ihm lieber als der seltsame Freier (Mâwijja), der sich über sein reduciertes Aussehen wundert. Letzteres giebt ihm Anlass zu der Selbstschilderung, die im Agh. ununterbrochen von Z. 9—18 läuft, während sie im Diwan durch Z. 12 und 19—20 unterbrochen wird; diese Verse können ursprünglich nicht an dieser Stelle gestanden haben, sie passen aber mit Agh. vor Diw. ٣٥, 5. Dann folgt im Agh. der Ausfall gegen die lieblosen Verwandten Ǵadîla = Diw. Z. 19 [Übers.: „sucht man Liebe bei Ǵadîla, so wird man sie (die Liebe) als eine solche finden, dass sie verbunden mit ihrem Hass dauert und Spuren aufweist“, d. h. wie der Schwabe sagt: „a bissle Falschheit is allerweil dabei“]. Der letzte Vers sagt: „Wenn ein Sandhügel (meines heimatlichen, s. ٤٣, 7) Salâmân vor mich tritt (= mich von Dir Mâwijja scheidet), dann wirst Du die Schweife der Verbindung bei mir verstümmelt finden“, d. h. dann ist endgiltig die Verbindung mit Dir abgeschnitten“. — Zum Einzelnen bemerke: ٣٤, 5 ist statt إِنْ رَأَتْ zu lesen . . . أَنْ (= بِأَنْ) „darüber dass sie gesehen“. — ٣٤, 8:

غَيْرَ أَنَّ ابْنَ مِلْقَطٍ أَرَاهُ وَقَدْ أَعْطَى الْمَقَادَةَ أَوْجَرَا

kann nicht heissen: „und doch musste ich sehen, wie M.s Sohn sich *furchtsam* der Führung *begab*“, schon weil أعطى ein zweites Objekt fordert. Das zweite Objekt ist أوجرا, offenbar der Eigenname des zweiten Begleiters, von denen hier die Rede ist. Also: „die beiden erkannten wohl (den drohenden Schaden und flohen), nur dass Ibn Milqaṭ, wie ich sah, dem Auǵar die Führung überliess“. (Zu أَعْطَاهُ مَقَادَتَهُ „er liess sich von ihm führen“ vgl. Kâmil 223, 9; das Gegenteil ist نزل مقادةَ فلانٍ Nâbg. 8, 16). — ٣٤, 16. إِنِّي لَسْتُ آتٍ دَنِيَّةً. Für das letzte Wort lies mit Agh. لِرِيبَةٍ oder nach einer lexikalischen Notiz bei Tebr. zu Ḥam. 363, 4 vielleicht besser بِرِيبَةٍ „ich bringe (über einen Andern) keine Beunruhigung“ (wie Du es mit mir gethan). Denn nach der prosaischen Einleitung ٣٤, 2 soll im Gedicht ausgedrückt sein „dass er sich zurückgehalten habe عن الريبة und dass er nicht sei ممن يأتي الريب (? بالريب). Davon ist nun aber in dem Gedicht selbst nur

nach dieser Lesart des Agh. die Rede; nach dem Text Schu.s würde es fehlen. Für نسيتُ lies mit Agh. غيرُ, weil kein Accusativ folgt.

٣٥, 10. ومَنصِبه Druckf. f. ومَنصِبه. — Daselbst für وخلاقه nach ودمه lies وأَخلاقه „und seine Charakterzüge". — Z. 16 اصبرى حتى اعطيك schr. أعطِك als جوابُ الامرِ, falls nicht mit Agh. اعطيك zu lesen ist.

٣٨, 6. Statt تُصنعين lies تَصَ. — Z. 7 تَبِتكلّفَ bed. nicht „so borgt er sich" sondern „so quält er sich ab".

٣٩, 10. Statt هل الدهرُ الّا اليومَ أو أَمس lies ... اليومُ „als das Heute . . ."

٤٠, 2. („Mit meinem Vermögen wird der Gefangene losgekauft") ويُوكَل طَيِّبًا ويُعطى: nach Schu. „und mit guter Nahrung versehen und beschenkt". Aber Subjekt ist wahrscheinlich das Vermögen, nicht der Gefangene; also „und es wird in schöner Weise gegessen (vgl. z. B. Qor. 2, 163) und hergeschenkt". — ٤٠, 3: أَقولُ لِمَن يَصلَى بنارِى أَوقِدوا. Schu. „sage ich, wenn sich Einer an meinem Feuer wärmt [wörtlich „mit Bezugnahme auf Einen . . ."], lasst es brennen!" Das لِ „in Bezug auf" bed. solle, widerstreitet dem klaren Wortsinn. مَن ist vielmehr pluralisch, wie oft. Übersetze: „sage ich zu Denen (von meinen Angehörigen), die sich an meinem Feuer wärmen, lasst es brennen, (Z. 4) mag es nun ein wenig umfassend (Jussiv als جوابُ الامرِ) oder gerade für uns dort (l. ثَمَّ) genug (Platz) sein; aber eine offene (sichtbare) Brandstätte ist ehren- und ruhmvoller". — ٤٠, 6. وسمٍ الى فَرْعِ العُلَى مُتَوَرِّدِ. Das letzte Wort giebt keinen Sinn; denn Schu.s Übers. „die andern ersteigen den Gipfel der Freigebigkeit (*so begierig*) *als stiegen sie* zum Wasser *hinab*" fügt ein Vergleichsverhältnis willkürlich hinzu. Ich vermute auf Grund von ٣٨, 1, dass مُتَزَوِّدِ zu lesen: „der zum Gipfel edler Handlungen emporsteigt und (seinen Lebensweg) mit guten

Thaten ausrüstet". — ٣٠, 11. اسلموه فيها bedeutet „bei denen sie ihn im Stiche gelassen hatten; vgl. Z. 17, wo auch im Gegensatz zu uns. Stelle richtig übersetzt ist. — ٣٠, 13. Die Stelle ist falsch verstanden. Übersetze: „Und ich habe sie (die Blutschulden zu zahlen) auf mich genommen mit meinem Besitz und meiner Familie (die dafür hingegeben werden müsste; lies واهلى mit Agh.; denn وابلى würde in مالى schon inbegriffen sein). Nun habe ich mein Vermögen schon drangegeben, meine Familie aber zurückbehalten"[1]). Hier ist aus G, Agh, A^M der Satz einzufügen وكنتَ اوثقَ الناسِ لها فى نفسى „und Du bist Der, auf den ich für (das Schenken) desselben (des Blutgelds) am meisten Vertrauen setze. Wenn Du es nun auf Dich nehmen wirst (so wäre das nichts Neues, denn) wie manche Verpflichtung hast Du schon erfüllt, wie manche Sorge schon beseitigt".

٣١, 2. Die Trauerfrauen

يُنادِينَ ماتَ الجُودُ مَعَكَ فلا نَرَى مُجِيبًا لَهُ ما دامَ لِلسَّيْفِ قائم

Dieses مُجِيبًا ist ein alter Fehler; denn es kann nicht bedeuten „Keinen wird man darin ihm *nachfolgen* sehen". Es ist مُحِيِيًا (= مُحْيِيًا) zu lesen als Gegensatz von مَاتَ im 1. Hemistich: „Gestorben ist die Freigebigkeit mit Dir und wir werden keinen finden, der sie wieder lebendig macht". — ٣١, 8. فَإِنْ وفت الحمالة. Lies وَفَى بالحمالة mit Ag., A^M, Goth.: „wenn es hinreicht für das Blutgeld". — ٣١, 10 11. Der Witz, der den AǴubail zum Lachen bringt, liegt darin, dass die ihm hier geschenkten 200 Kamele seinen eigenen Stammesgenossen, den Tamîm, deren Unterstämme die Barâǵim sind abgenommen waren. Daher auch seine Worte: „Euch gehört, was Ihr uns, und uns gehört, was wir Euch abgenommen haben, und welches Kamels Schwanz (l. ذَنَبُهُ mit Ag, A^M, Goth.) nicht (mehr) in der Hand seines (früheren) Besitzers ist, von dem bist Du frei"

1) Nach der LA. des Agh., Goth. und A^M; bei letzterem ist امالى ein Fehler. — Nach der aufgenommenen Lesart von L وكنتَ امالى würde der Gegensatz zu قدّمت fehlen.

(der Verantwortung ledig). — ٤١. 15. خذ المرباع دَعوا. Das letzte Wort, wofür Agh. Monac. (ZDMG. 50. 147. 1 v. u.) نَبوا hat, ist unbrauchbar. Beide LA gehen graphisch auf das dafür einzusetzende رَهوًا zurück „nimm meinen vierten Anteil (der Beute) als *freiwilliges Geschenk*"; vgl. اعطيته رَهوًا „ich gab ihm ohne Zwang, freiwillig" (Lane u. d. W. رهو, I). — ٤١. 16. Das على علّاته bed. nicht „bei allen Krankheiten" sondern bekanntlich „in allen Lagen"; z. B. Zoh. 17, 12, Alq. 1, 30, Lebîd ed. Hub. 39, 19; vgl. auch die Glosse ZDMG. 46. 198, wo es mit حال umschrieben ist. — ٤١. 19. Ein Überlieferungsfehler liegt vor in

فقام البرجميّ وما عليه من اعباء الحمالة من قتيل

(ohne Variante in b), was natürlich schon sprachlich nicht mit Schu. übersetzt werden könnte „da erhob sich der B. *mit der Last des Blutgelds für den Erschlagenen*"; der folgende Vers sagt ohnehin umgekehrt „den Rücken *erleichtert* von einer schweren Last". Lies فتيلِ statt قتيلِ nach der RA ما اغنى عنك فتيلًا „er hat Dir Nichts genützt"; s. Qor. 4, 79, Ham. 241, 1. Also: „und hatte *nicht das Geringste* von der Last des Blutgelds mehr auf sich", = ich hatte sie ihm abgenommen, womit dann der nächste Vers „den Rücken erleichert" u. s. w. übereinstimmt.

٤٢. 3. Statt واسخاء الناس lies ومن اسخى الناس mit Agh. (s. Noten).

٤٣. 5—٤٤. 16. Dieses Gedicht, das fast nur nach G (Muwaffaqijjât) herausgegeben ist, ist im Text häufig fehlerhaft, ohne dass Schu. dies bemerkt hätte. Auch über Gesamtinhalt und Zusammenhang des geschichtlich sehr interessanten Gedichts[1]) sagt er Nichts. Der nach Ausschluss der verderbten und der unverständlichen Stellen sich ergebende Sinn ist folgender: Ḥātim fürchtet, dass weitere Stämme der Ġaut von seiner Heimat wegziehen würden, indem Entfremdung zwischen ihnen entstanden sei, wie bereits jetzt einzelne[2]) nach dem Ḥaurān und sonst nach

1) Für dessen Echtheit spricht, dass Ḥātims Stammverwandte Sinbis und Salāmān (٤٣, 5 in ٤٣, 7 angeredet sind, das feindliche Verhältnis zu den Ġadila und die vielen geschichtlichen Einzelzüge.

2) Das bestätigt der Bericht Tebr. 177, 15 ff.

Norden verdrängt seien; unter Letzteren werden Nachkommen eines Abû Nu'mân namhaft gemacht (٤٣, 5—12)[1]. Fremde Stämme, wie die Muḥârib haben sich in deren Land mit ihren Heerden eingedrängt und einen Zeid seiner Kamele beraubt, so dass er flüchten musste (Z. 13—19). Verwandte Stämme, wie die B. Rûmân[2], die B. al-'Allât (ihre „Stiefbrüder?")[3], die B. Hind, haben des Dichters Stamm im Stich gelassen (٤٣, 19—٤٤, 5). Daher wird gedroht, dass des Dichters Stamm an die entfernteren Madhiǵ und deren Clan Juhabir[4]) sich anschliessen und dadurch die alten Bande der Stammverwandtschaft zerrissen würden (٤٤, 6—11). „Wir werden Euch in Zukunft nicht helfen, wie Ihr jetzt nur an Eure Interessen dachtet und uns kalt und feindselig im Stiche liesset" (12—16).

Im Einzelnen ist im Text und Übersetzung folgendes zu berichtigen: ٤٣, 6 („Nicht hat mich erregt die Erinnerung an die Frauen") وانّى طَرُوبٌ mit Übers. „ich bin zwar erregt". Lies وانّى „und dass ich (leicht von ihnen) erregbar (vgl. Alq. 2, 1) bin, sondern ich denke an etwas Anderes". Derselbe Gedanke und Gegensatz findet sich ١٢, 7 b. — ٤٣, 8 („Stämme werden wegziehen") تُوَرِّثُ شَنْوٍ بينهم وتَخَذُّرِ mit Übers. „einen Erben einsetzend, Hass und Zwiespalt unter ihnen". Von einem Erben kann hier keine Rede sein. Lies يُوَرَّثُ „indem Feindschaft und Abfall von einander bei ihnen *entfacht ist*". Zu أَرَّثَ „anschüren" Krieg u. s. w. 'Antara 1, 2, Kâmil 582, 9, s. die Note das. — Z. 11 lies عدوّهم nach Ḥam. 202, 3; in مه جحدر steckt wahrscheinlich ein Fehler. — Z. 13 ist zu übers. „haben meine Leute erfahren, dass von den Muḥârib sich sowohl herumstreifende wie ansässige (also Alle) in aṣ-Ṣahw nieder-

1) Der Vers Z. 12 gehört direkt hinter Z. 9.

2) Von den Ǵadîla (Wüstenfeld, Gen. Tab. 7, 16); es wird ihnen ٤٤, 3 vorgeworfen, dass sie sich mit den B. Ǵad'â' (auch von Ǵadîla, s. Wüstenfeld, Tab. 7, 18) verbunden haben. Auch die andern sonst nicht nachweisbaren hier genannten Stämme werden zu den Ǵadîla gehören, s. ٤٤, 11.

3) Der Tadel, dass sie mehr an ihre Heerden als an die Hilfe der Stammbrüder gedacht hätten, erinnert an den im Deboralied Rich. 5, 16.

4) S. über diese Lesung S. 67 unten.

gelassen haben?“ — Z. 15 ist عزيز ein Fehler. — Z. 19 kann بنو العلات „die Stiefbrüder“, von anderer Mutter (Tab. I 964. 2; II 813. 5. Kml. 535. 7) also solche Clans bedeuten, die sich von demselben Vater, aber anderer Mutter als Ḥâtims Stamm ableiteten. إذا ما انتدوا nicht „so oft ich in ihrem Kreis sass“, sondern „so oft sie sich versammeln“. — ٤٤. 2 ist فتّ („sie sehnten sich nach *einer Ritze*“) sicher ein Fehler; Z. 1 lässt ein Wort, das Heerden- oder sonstigen Besitz bezeichnet, erwarten. Ob قُبّ „schlanke Rosse“? — In [b] lies دلائلا. — ٤٤. 3. „Soll nach den B. Rûmân, die . . .“ ist nach sonstigen dichterischen Parallelen als eine Ellipse zu fassen, zu der als Ergänzung gehört: „man von Anderen noch Gutes erwarten?“ — ٣٣. 6. Eine Verbindung يتّقى من العمى „schützt vor Verblendung“ ist schwerlich möglich und sicherlich nicht ([b]) أنّا انت ضائر = dass es Dir schlecht geht“ (Schu.). Das letztere, welchem vorangeht „sieh wohl zu, wenn wir zusammentreffen!“ ist wohl zu verbessern أيّنا انت ضائر „wem von uns (Beiden, Dir oder mir) Du schadest“. — ٤٤. 9 وينأ قتيل لا قرابة بينهم بهم نسب soll heissen „und er wird erschlagen: keine Verwandtschaft giebt es mehr zwischen ihnen“. Wieso das in den Worten liegen soll, ist ganz unerfindlich, wie sie denn überhaupt keinen Sinn geben. Statt قتيل lese ich قبيل; aber auch die Worte vor- oder nachher dürften noch einen Fehler enthalten; der Sinn ist „und es würde ein Stamm in die Ferne ziehen[1]), indem keine Verwandtschaft (mehr) zwischen ihnen (und Euch) besteht, obgleich sie doch ihren Stammbaum auf Gaut zurückführen“. — ٤٤. 10. Übersetze: „Gehet Ihr nach Diaf und seinem Lande . ., so ist mein Ursprung *Juḥâbir*“ (statt يحابر lies يحابر, ein Beiname der Maḏḥiǵ), d. h. wir werden

---

1) Vgl. قبائل تسير أو in uns. Gedicht ٤٣. 8, sowie وينأ حبيب im vorhergehenden Vers.

uns an diese anschliessen, s. Z. 7. — 11b ومن أن أحبّ أن تودّى الهواجر Schu: „ich möchte nicht, dass man uns Unehrenhaftes zutraut“. Übersetze dafür: „ich habe es (sonst) nicht gerne, dass Schmähungen (*von uns aus*) *überbracht werden*“. — ٤٤. 12:

فتاللهِ هل كنّا اختلفنا وانتمُ على النصرِ ما دامَ الليالى الغوابرُ

Das soll bedeuten: „Haben wir Zank gehabt, dass Ihr während der ganzen Nacht mit der Hilfe zögertet?“ Es bedarf aber keiner Begründung, dass hiervon in dem Verse Nichts steht. Da es ein اختلف على النصر, welche Worte mit einander verbunden werden müssten, nicht giebt, so lese man أحتلفنا, wodurch eine klare und passende Verbindung gewonnen wird: „Haben wir denn ein Bündnis mit Euch geschlossen Euch zu helfen, so lange auch die noch verbleibenden Nächte dauern“ (d. h. für alle Ewigkeit)? Das ist die Begründung dafür, warum Ḥâtims Stamm sie jetzt im Stich lassen will, wie bisher sie es gethan hatten. — ٤٤, 14. Die schwierige Stelle möchte ich versuchsweise übersetzen: „Eure Gabe war ein Wunder (so selten kam sie vor) und selten und ebenso Eure Habe (die Ihr uns zukommen liesset). So nach der LA AZeids فنزر وملكم. — ٤٤, 19. وأرملة ist hier nicht „eine arme Wittwe“, sondern, wie أرملا in b beweist, „eine Arme“. — Z. 20. Sie sind beide nur bekleidet نجادا وخيعلا. Bei der wandernden armen Frau wäre ein „Wehrgehänge“ sehr merkwürdig. Ich vermute dafür بجادا, ein einfaches Gewand, wie es die Beduinen zu tragen pflegen (Lane).

٤٥, 1a ist zu übersetzen: „du hast mir als Deinen Auftrag anbefohlen, meinen Sinn zur Höhe zu heben“. In b ist statt وآستودعت zu lesen واستودعت „Du aber bist dem Staub und Kies anvertraut (= beerdigt) worden“. — ٤٥, 2 „Möge Gott auf ihn giessen ودق مجلّلا“: lies dafür مجلّلا „einhüllenden, umkleidenden Regen“. — ٤٥, 5 مرعل giebt keinen Sinn, ist auch von Schu. in der Übers. übergangen. Wenn es zu وادى gehört, würde ein Wort wie مدغل „mit Sträuchern dicht besät“ oder dgl. passen. — ٤٥, 9.

Statt وتركته lies وتركتُه „ich habe ihn liegen lassen". Ḥ. rühmt sich seiner Heldenthaten. — ٤٥. 13—14. Manche Schöne قد دعتني لوصلٍ فبتُّ: das meint nicht „hat mich zur Heirat aufgefordert", da sie nach 14ᵇ bereits mit einem Mann versehen ist, sondern „hat mich zum Liebesumgang eingeladen". In 14ᵇ bedeutet ثم يكن بي تحرُّجٌ „ich fürchtete mich nicht ob der Sünde"[1] (Schu. „ich hatte keinen andern Grund davon abzustehen").

٤٥. 15—٤٦. 6. Über dies Gedicht, in dem Schu. Einiges falsch verstanden, in Anderem die Textschwierigkeiten nicht gehoben hat, urteilt er, „es kennzeichne sich schon durch die elende äussere Form als spät und unecht" (S. 69. Anm. 3). Das ist m. E. unbegründet. Schu. hat nur nicht gesehen, dass die Aufeinanderfolge der Verse in Unordnung geraten ist, wie bei manchen andern Gedichten Ḥâtims, wo dies die parallelen Recensionen erweisen, und der alten Dichter überhaupt. Was den Reim betrifft, so hätten wir hier ٤٦. 5 u. 6 zwei Beispiele dafür, dass das خبرُ ليس des Reimzwangs wegen den Nominativ hat, wodurch die isolierten Fälle bei Nöldeke, Z. Gramm. des class. Arabisch S. 38—9 vermehrt würden und die Veranlassung zur Umdeutung von Beispielen wie S. 38, Z. 6 v. u. daselbst wegfiele. Doch will Nöldeke (nach persönlicher Mitteilung) den Reim vokallos auf *îh* lesen. Dem Inhalt nach gehört das Gedicht enge zu nº VI, bei welchem es auch in der einzigen Handschrift Spr. steht. Ich ordne hier die Verse so, wie sie dem Sinne nach aufeinander folgen müssen[2].

1 (= ٤٦, 2). „Lasset meinen Grossvater gehen und in seinem Geize dahinleben; ich gehöre nicht zu Denen, die an Gemeinem Gefallen finden;

2 (= ٤٥, 15) wenn er zornig von mir wegzieht mit seinen Kamelen; (Besitz geht ja bald morgens, bald abends weg)[3].

---

1) Oder nach der LA des Ǧâḥiẓ ليس شأني تحرُّجٌ „ich pflege nicht an einer Sünde Anstoss zu nehmen".

2) Die eingeklammerten Zahlen vor den Versen gehen auf Seite und Zeile des arabischen Textes.

3) Anm. 4 auf S. 69 (Übers.) bei Schu. ist zu streichen. — Unser Vers setzt offenbar ٤٦, 2 mit seinem Subjekt als vorangegangen voraus.

3 (= ٤٩. 3). Seine Art ist nicht die meinige, und ich bin nicht wie er; der Lebensunterhalt wird mir auch nicht entgehen, wenn er (der Grossvater) fern ist;

4 (= ٤٩. 4) denn für das, was ich herschenke, bringt mir mit den Tagen Anderes (Ersatz) ein am Abend oder Morgen (zu mir) Kommender.

5 (= ٤٩, 1). Gott tadle Den, der seine Wegzehrung hin- und herdreht, während Die, die um ihn herumstehen, Herzweh vor Hunger haben[1]).

6 (= ٤٥, 16). Von Demjenigen, der mit seinem Vermögen schönen Ruhm erwirbt, meinen die Leute, er habe Verlust, während er doch Gewinn hat.

7. 8. = ٤٩. 5—6 unverändert.

٤٩. 8. اِلّا لَه . . . حُسَّادًا „ohne dass er Neider hätte“. Die Syntax fordert حُسَّادٌ, und so ist in dem Vers, der als vereinzelter überliefert ist, zu lesen. — Z. 15 وكيف يُضِيعُ المرء زادًا وجارُه خَفِيفُ المِعَى. Zu dem Sinn des Verses „wie kann Einer *essen*, während sein Gast hungert“, passt nicht يُضِيعُ, dagegen sehr gut يُسِيغُ „wie vermag zu verschlucken“ des ŚM, auf welches auch das يشبع des Ǵâḥiẓ des Metrums wegen graphisch zurückzuführen ist.

٤٧. 5. فَلَولَا قال Schu. „dann dichtete er“ statt „warum (فَلَّا) hat er (Mutalammis) nicht gedichtet?“ — Z. 7[a]. Der aus Ḫiz. aufgenommene Text فلا تَلْتَمِس فَقْرًا بعَيْشٍ giebt keinen Sinn (auch nicht den von Schu.: „trachte nicht nach Armut um (!) Lebensunterhalt zu haben“): es war mit ŚM zu lesen ولا تلتمس مالًا

1) Die Lesart قارِح der Hdschr. ist richtig und nicht mit Schu. zu ändern. Ich lese وَمَن حَوْلَه قَلْبٌ مِن الْجُوعِ قَارِحُ (im Msc. يقلبو انى). Vgl. قَرِحَ قَلْبُ الرجلِ من الحُزْنِ (Lane nach L); قَرْحَى القلوبِ Ham. 112, 2. — قَلْبًا ist vorausstehendes Tamjiz (Wright[2] S. 135).

بعيشٍ مقتَّرٍ „suche nicht durch ein knauseriges Leben Vermögen (zu sammeln)[1]. — Z. 10. Statt غيرُ lies غيرِ, da das دون التتمّة vorliegt und übersetze: „und betreffs der vereinzelten (Sache), wenn nur eine da ist, halte ich ihn (den Gast, Vs. 1) ihrer für würdig, sobald er arm ist".

٤٨, 12. عمّ ضَرّ جرى إن اجوِزه. Da nach إن der Modus apocopatus stehen müsste, der hier durch das Metrum ausgeschlossen ist, so vermute ich اذ أجوِزه. — Z. 17 نبيلٌ قُرٌّ. Der Reim in حُرٌّ, يبرٌّ macht es wahrscheinlich, dass قُرٌّ zu vokalisieren ist, obgleich die Lexica diese Form als Adjektiv nicht nennen.

٤٩, 3. ولقد بغى بجلاد أوسٍ قومه ذُلّا mit der Übers. „Aus hat, indem er seine Stammgenossen bekriegte, freventlich gehandelt" ist schon wegen des im Arabischen fehlenden Subjekts unmöglich. In بجلاد steckt die Ortsangabe: es ist بخُلاد zu lesen. Über خُلاد sagt Jâqût II 457: „Es ist ein Ort im Gebiet der Tajj bei den beiden Bergen, den Banû Sinbis gehörig[2], ursprünglich ein Brunnen" u. s. w. Übers.: „Bei Ḫulâd hat Aus gegen seinen Stamm treulos gehandelt" (ولقد بغى بخلادَ أوسٌ قومَه). Daraus, dass Chulâd ursprünglich ein Brunnen gewesen, wird auch Z. 5 und 8 verständlich. Z. 2 lies يُدنسوا „dass sie sie (die Ehre) nicht beschmutzten". Z. 5 mit Cod. Agh. Berol. Spr. 1178 ليَحبسوا; Z. 8 das letzte Wort mit diesem Codex und Spr. 1175 واجلسوا; unmittelbar vorher hat Spr. 1178 فعوّدوا, was mir sehr einleuchtet. — Die zwei Verse Z. 9 und 10 schliessen übrigens an das Vorige nicht an: zwischen ihnen und dem Vorangehenden muss einiges ausgefallen sein. — In dem unverständlichen Vers Z. 7 hat Spr. 1178 اللوامس, Spr. 1175 wie Schu. nach Agh. — ٤٩, 11b

1) Demnach wird die LA Ḥiz.'s auf urspr. ولا تلتمس قترا بعيش zurückgehen, „suche nicht am Lebensunterhalt *zu sparen*".

2) Hierzu vergl. unseren ersten Vers.

وأجعلهُ وَقْفًا على القَرْضِ والفَرْضِ bed. nicht „und ich vermache es *ihm* mit der Bestimmung, dass er es schuldet und einmal wiederbezahlt“, sondern „und ich lege es an (gewissermassen als Legat) für (meine) Schulden und Verpflichtungen“. — 12a. أَصُونُ بِهِ عِرْضَ الكِرامِ bedeutet „ich schütze mit ihm die Ehre edler Männer“. In b lies رَدَّ; gemeint ist „und schütze mich vor dem Niedrigen, der, wenn ich ihn ehre, von (der Antastung) meiner Ehre abgehalten wird“. — Z. 13 ist von Schu. falsch abgeteilt. Übers.: „Das ist die Handlungsweise der Freigebigkeit wo immer man zusammenkommt, welche die Berichte (der Leute) auf der ganzen Erde wiederholen“.

٥١, 1:

أَتَدْنى مِنَ الرَّيَّانِ أَمْسِ رِسالَةٌ وغُدْوًا يُجِيبى ما يقولُ مُواسِلُ

mit der Übers. „. . . und am Morgen, was Muwâsil sagt“. Das in der Übers. nicht berücksichtigte يُجِيبى giebt keinen Sinn: es ist يَجِى zu lesen[1]); das Wort vorher lies وغَدًا; „und morgen *wird mir zukommen* was M. sagt“. Ar-Rajjân, schon ٣٤, 13 genannt, und Muwâsil sind zwei Berggipfel im Gebiet der Tajj. — ٥١, 10—11. Von diesem 2-versigen Gedichtchen, das nur Abû Zaid Naw., überliefert, ist Vs. 2 schon im Original nicht in Ordnung:

ولا أَعرِفَنَّ الأُدْمَ والدُّهْمَ نَفْتَلِى يَزُرْنَ عُكاظًا بالذى أنا قائلُ

Schu. übersetzt: „ich werde es sicher nicht zugeben, dass die weisslichen und bräunlichen Kamele, *die wir aufziehen*, Ukâẓ besuchen, *soweit ich mitzureden habe*“. Der Relativsatz in a könnte schon syntaktisch nicht ohne ein التى sein und . . . بالذى kann den hier angenommenen Sinn nicht haben. Statt نفتلى lies تَغْتَلِى; — اغتلى steht speciell vom Galoppieren der Kamele (IHiš. 255, 13; 964, 5). Übersetze: „Und ich werde sicher Nichts (mehr) davon hören, wie weissliche und dunkle Kamele dahintraben nach ʿUkaẓ, hinbringend (Männer die recitieren) was ich dichte“. —

— ٥١, 14 („Nicht war Wahnsinn in ihm“) ولكن كَيْدُ أَمْرٍ يُحاوِلُهْ;

1) Derselbe Fehler liegt an einer andern Stelle im Agh. XVI, 102, 17 vor.

nach Schu. „sondern nur eine List, um den Zweck zu erreichen“ Gemeint ist aber „sondern die Tücke (das Schlimme) einer Lage, gegen die er anstrebte“, bezw. „die ihn bedrohte“. So ist es auch von Tebrîzî zu Ḥam. 741, Z. 2 paraphrasiert.. Vgl. die bekannte Phrase ثم يلقَ كيدًا[1]).

٤٢, 17. عصد اى نوى عنقهٔ اى خرّ. Statt des ersten Worts lies عصد. Das zweite اى ist unpassend: denn das Hinfallen ist nicht eine Erläuterung zum Halsneigen. Es ist فخرّ zu lesen: das اى beruht auf gedankenloser Wiederholung.

٥٣, 3 (= Agh. XVI, 107, 25). فكذلك فقصدى إن سألتَ مطيّتى bed. nicht . . . „wenn Du mein Reittier frägst“, sondern „so lasse ich dem Reittier zu Ader, wenn Du darnach frägst“.

Zum Schluss seien noch einige Berichtigungen zu den Versen und Texten, die in den beigegebenen Noten sich finden, angefügt. S. 33 Anm. 2, Z. 2 v. u. ist statt ومن يَجِدْ عن الموتِ zu lesen ومَن يَحِدْ „wenn Einer ausweicht“; in Hemistich b statt يُصْرَعُ l. يُصْرَعِ als Nachsatz zum Bedingungssatz; der Reim ist dadurch nicht gestört. — Z. 1 v. u. in a statt اذا الحَرْبُ أَحْمَشَتْ l. أُحْمِشَتْ „entflammt wird“: in b ist وتَخَضَعُ vorzuziehen. — S. 82. Z. 8—9. Statt ما نهبنا فى مجلس واحد lies nach ٥, 14 لأَنْهَبَنا „so würde er uns . . . verschenken“[2]) oder لوَهَبَنا nach Kâmil 132, 19. — Z. 11 statt له فوقَنا بذخ lies بذّخ „er hat edle Stellung (Mfḍḍl. 10, 26. Ḥuṭ. 17, 1) über uns“. — Z. 13. Druckfehler statt اخشَيم. — Z. 16. بقولٍ أَرَى فى غيرِه مُتوسَّعا: lies مُتَوَسَّعا als Infinitiv „durch ein Wort, während ich *bequemen Gebrauch* an einem andern finde“. — Das. in der Note zu „Z. 9“. Das überschüssige الغوثى ist nicht zu streichen, sondern nur an

1) Es entspricht ihm das hebr. כִּיד „Unglück“.

2) Statt لا ist irrtümlich ما eingesetzt worden.

falsche Stelle geraten: es gehört zu حاتم. — 97 M. شكنوا Druckf. f. سكنوا. — 98. 1. Statt مُعَذِّبَتِه l. مُعَذَّلَتِه. — 99. 12. Für بلائه l. بَلَائِه, wie ٢٨. 15 auch richtig steht. — 104. 10 v. u. يَلْقَيْنَا حميدٌ; lies حميدًا. — 101 M. (zu ٢٠, 1). In der Stelle Agh. XVI, 108 ist statt من احترب من حديلة وثعل zu lesen زَمَنَ (زمانَ) احترب جديلةُ... wie in G und Diwan ٢٠, 4. — 116 M. in dem Vs. zu ٣٤. 18 statt كَلَيْثِ عَرِينٍ l. كَلَيْثٍ، wie Dinaw. ١٨٨ richtig steht. — Z. 6 v. u. statt يُخْطِبِنَ l. يَخْطُبْنَ. — 117. 7. 12. 15 statt خُطَبَتِي, das „m. Rede“ wäre, lies خِطْبَتِي „das Freien um mich“. — Z. 18 schalte vor كريم ein مِن ein wegen des folgd. مِن. In dem nun folgenden Gedicht in V. 1 l. الطِّعَانِ; Vs. 2 statt مُبِتَلًا l. مُبْتَذَلًا (ebenso 118. Z. 2 natürlich مُحَمَّرًا); V. 6 statt اذا wegen des Metrums اِذْ. — Vs. 7. Statt اِذْ نَابَ دَهْرٌ لِعَظْمِ الْجَارِ مُعْتَرِقُ lies: اِذْ نَابُ دَهْرٍ ... „wenn *ein Zahn der Zeit* den Knochen des Gasts benagt“. — 118 M. In dem angeführten Gedicht Vs. 5 lies وجدتَ ابنَ سَعْدَى und مَعُونَةَ als خبرُ لا يزال. — 119. 4 فَدَيْتُ بِنَقْرَى غَيْرَ عَاتِمٍ. Lies بَلْقَرَى, weil man sagt عَتَمَ قِرَاهُ Aḫṭal 181. 5; s. auch Lane unt. عَتَمَ. — 129. Z. 4 statt النَّفَسِيِّ l. النَّفِيسِ.

Paltiel-Djauhar.

Von

M. J. de Goeje.

In den merkwürdigen Mitteilungen des Achimaaz über Paltiel, welche Dr. Kaufmann in dieser Zeitschrift LI. 436 ff. und schon früher in seiner Abhandlung „die Chronik des Achimaaz von Oria" gegeben hat, liest man S. 439 (Chron. 32): „Die nähere Ausführung über [Paltiels] Würden, wie ihn der König über alle seine Schätze einsetzte und ihm die Waltung über das Reich Ägypten und das Reich der Syrer bis Mesopotamien und über das Land Israel bis Jerusalem verlieh, wie auch über seine Herrschaft, seine Macht und seinen Reichtum, wodurch der König ihn erhob und auszeichnete, ist eingetragen in die Geschichtsbücher des ägyptischen Reiches". Da der Name Paltiel von keinem Historiker erwähnt wird, zwingen diese Worte uns, entweder die ganze Erzählung des Achimaaz für einen Roman zu halten, oder anzunehmen dass Paltiel in den Geschichtsbüchern unter einem anderen Namen bekannt sei. Lässt sich, wie ich mit Dr. Kaufmann der Meinung bin, an einem geschichtlichen Kern dieser Familientradition nicht zweifeln, so bleibt die zweite Hypothese. Ich wüsste nun aber nur einen Mann, dessen Geschichte mit der Paltiels im grossen und ganzen übereinstimmt, nämlich General Djauhar, den Eroberer Ägyptens, den Gründer Kairos.

Nach Qodhā'ī bei Amari Bibl. Sic. 197 wurde Djauhar, der bald ar-Rum (der Römer: Abulf. وجوهر رومى جنس), bald aç-Çaqlabī (der Slave) mit der Variante aç-Çiqalī (der Sicilianer) genannt wird, aus Süditalien mitgebracht durch den fatimidischen General Çabir (oder Çāin), der, ursprünglich ein Freigelassener von Ibn Qorhob, in den Dienst des 'Obaidallah al-Mahdi übergegangen war, 314 die Verwaltung von Qairawan führte und in den Jahren 315—317 Eroberungszüge nach Sicilien und Süditalien machte (Bayan I. 196—201). Wie Djauhar in Çabirs Besitz kam, wird nicht gesagt. Die Eroberung und Plünderung von Oria hatte 313 stattgefunden durch Dja'far ibn 'Obaid al-Ḥadjib, der ausser einer sehr ansehnlichen Beute 10,000 Frauen und Kinder in die Sklaverei mitführte. Das Oberhaupt (der Patricier) kaufte sich selbst und

seine Stadt frei für 5000 Goldstücke (Bayān I, 195). Dies würde einigermassen zu Achimaaz (Zeitschr. 437) stimmen, wenn wir annehmen dürften, dass dieses Oberhaupt zu der Familie Schefatjas gehörte. Da Djauhar, als er 381 starb, über 80 Jahre alt war, muss er bei der Eroberung Orias ein ungefähr dreizehnjähriger Knabe gewesen sein. In diesem Jahre wurden auch Taranto und Otranto erobert (Ibn al-Athīr VIII, 117), worauf in der Erzählung des Achimaaz angespielt wird (Zeitschr. 437, Chron. 27). Bari wird nicht erwähnt, was bei der Kürze und Mangelhaftigkeit der Berichte nicht auffallend ist. Ganz unhistorisch aber ist bei Achimaaz, dass al-Mu'izz der Eroberer Orias sollte gewesen sein. Dieser Fürst ist erst 319 geboren (vgl. Kaufmann, Chron. 26 f.).

In demselben Jahre 319 ist Djauhar wahrscheinlich nach Afrika gekommen. Nach Qodhā'ī ging er von Çābir über in den Besitz des Eunuchen Chairān, dann in den des Eunuchen Khafīf aç-Çaqlabī (vgl. Quatremère, Journ. as. 1836, II, 426) und von diesem in den des Kalifen Mançūr, dessen maulā er hiess (Sojūtī, Huçn al-Muhādhara II, 12, 2). Im Bayān I, 229 liest man dasselbe, nur fehlt daselbst Chairān. Da Djauhar stets al-Kātib genannt wird, ist er vermutlich einer der Sekretäre Mançūrs gewesen. In dessen Dienst machte er sich einen Namen (نَجُبَ عنده) und muss schon damals die Gunst des Mu'izz gewonnen haben. Wenn Djauhar die astrologischen Kenntnisse gehabt hat, die Achimaaz dem Paltiel zuschreibt, kann hierin die Erklärung der hohen Stelle liegen, die Djauhar bei diesem Fürsten einnahm, der, wie bekannt, sich selbst viel mit Astrologie beschäftigte (vgl. auch meine Mém. sur les Carmathes, 124, 181). Schon gleich nach der Thronbesteigung verlieh ihm Mu'izz den Rang eines Veziers (رتبة الوزارة Maqrīzī I, 352, 2, 377, 3 v. u., Quatremère l. l. 403; vgl. Zeitschr. 437, Chron. 26 Anm. 3) und ernannte ihn 347 zum Oberbefehlshaber der nach Westafrika bestimmten Armee. Djauhar unterwarf Tāhart, Fez, Tetuan, Sidjilmāsa, also das ganze heutige Algerien und Marokko. Als er den Atlantischen Ocean erreicht hatte, schickte er dem Kalifen per Post (صُحبة البريد Nuwairī) einen Fisch in einer gläsernen Flasche als Symbol der Herrschaft des Fürsten über das westliche Meer (Maqrīzī 352 l. 4). Nach Achimaaz hat Paltiel dem Mu'izz aus den Sternen die Herrschaft über Sicilien, Afrika und Babylonia (Ägypten) vorher verkündigt. Ob Djauhar die Sterne als Bundesgenossen gebraucht hat, können wir nicht entscheiden. Gewiss aber war es seine Politik, nach welcher erst Westafrika und Sicilien ganz unterworfen sein müssten, ehe man die Eroberungspläne des Obaidallah al-Mahdī gegen Ägypten wieder aufnehmen könnte. Durch die glänzenden Siege Djauhars und die Brechung des letzten Widerstandes in Sicilien 351 (vgl. Kaufmann, Chron. 26) waren zwei Drittel des politischen Programmes oder der himmlischen Ver-

heissung in Erfüllung gegangen. Das Vertrauen des Kalifen auf Djauhar war jetzt so unerschütterlich geworden, dass, als dieser kurz vor dem Zuge nach Ägypten krank wurde, Mu'izz fest versicherte, dass er nicht sterben würde, da er dazu bestimmt sei, Ägypten zu erobern (Ibn Challikān), ja er soll selbst gesagt haben, auch wenn Djauhar ganz allein nach Ägypten ginge, so würde er sich des Landes bemächtigen (Maqrīzī 378).

Nach den meisten Berichten beschloss Mu'izz die Eroberung Ägyptens erst 258, nachdem Kafūr gestorben und ein Kind als Thronerbe eingesetzt war. Dies ist nicht richtig. Schon 255, also gleich nach dem Tode Alī's ibn al-Ichschīd, war der Gouverneur von Barqa beauftragt den Weg zu bahnen, überall Brunnen zu graben und an allen Haltestellen Einkehrhäuser (قصور) zu bauen, was er in 4 Jahren fertig brachte (Nuwairī, cod. Leid. 2 *l*, p. 53, vgl. Ibn Chaldun IV, 48 und Kaufmann, Chron. 31, Zeitschr. 439), und lange vorher war nicht nur die Armee und alles was zum grossen Feldzuge nötig war, vorbereitet, sondern auch in Ägypten durch Missionäre ein grosser Anhang für die fatimidischen Interessen gewonnen. Alle Erzähler versichern ganz wie Achimaaz (Zeitschr. 438, Chron. 30), dass von Ägypten aus dringende Bitten an Mu'izz kamen, die Herrschaft zu übernehmen (vgl. Mém. sur les Carmathes 182). Ein besonders starker Andrang kam von Jaqūb ibn Killis, der von Geburt ein Bagdadischer Jude, in Ägypten den Islām angenommen und bei Kāfūr in grosser Gunst gestanden hatte. Die Intriguen des Vezirs Ibn al-Furāt nötigten ihn zur Flucht (Maqrīzī II, 5, Abu'l-Mahāsin II, 396) und 357 kam er zu Mu'izz, wo er, wie Ibn al-Djauzī sagt (cod. Bodl. Uri 679 unter dem Jahre 380), sich an die Juden anschloss, die am Hofe des Kalifen waren. Nach Nuwairī (p. 70) begleitete er Djauhar und erhielt schon von diesem nach der Eroberung die Leitung der Geschäfte, nach den meisten kam er erst mit dem Kalifen (Ibn Challikān n. 841). Er erhielt die Würde des Vezirats 367 (andere haben 360 oder 365) unter 'Azīz und behielt sie bis zu seinem Tode 380. Alles nun was Achimaaz über Paltiels Anteil an der Eroberung Ägyptens erzählt, stimmt genau zu dem, was die arabischen Geschichtsschreiber über Djauhar sagen. Nur scheint es bei ersterem, als ob Mu'izz Djauhar gleich folgt, was bekanntlich unrichtig ist.

Es ist selbstverständlich, dass die hohe Auszeichnung Djauhars vielen ein Dorn im Auge war. Der Gouverneur von Barqa bot sogar 50,000 Golddenare, wenn er Djauhar nicht nach dem Befehl des Kalifen fürstliche Ehre zu erweisen brauchte. Dja'far ibn-Falah, welchen Djauhar mit der Unterwerfung Syriens beauftragt hatte, schrieb, als er in Damaskus festen Fuss gewonnen, da er sich im Stand weit über Djauhar erhaben fühlte (لانّه يرى نفسه اجلّ من جوهر Maqrīzī 378), direkt an Mu'izz, um seine Leistungen für den

Kalifen ins Licht zu stellen und Djauhars Verdienst zu schmälern. Mu'izz sandte ihm seine Briefe ungeöffnet zurück mit dem Schreiben: „Du hast dir selbst einen schlechten Rat gegeben. Wir haben dich mit unserem General Djauhar geschickt; an ihn sollst du schreiben. Was uns durch ihn von dir kommt, werden wir lesen; übergehe ihn also nicht. Ob du schon hoch bei uns in Gunst stehest, in dieser Angelegenheit wollen wir dir nicht zu Gefallen sein, noch unseren treuen Diener Djauhar verstimmen". Legt man hierneben, was Achimaaz Zeitschr. 440, l. 6 ff. schreibt, so ist der einzige Unterschied, dass dieser 'Azīz statt Mu'izz nennt.

Was Achimaaz von Paltiel sagt, dass „er herrschte über das [einstige] Reich der Hebräer, der Syrer, der Ägypter, Ismaels und Israels" (Zeitschr. 441), ist buchstäblich wahr von Djauhar, der bis zu dem Einzug des Mu'izz in Kairo (362) die unumschränkte Regierung über diese Länder führte und dann weiterhin unter dem Kalifen die erste Stelle einnahm, obgleich er (364) der finanziellen Verwaltung und der inneren Angelegenheiten enthoben wurde. Dass die Weissagung über den Tod der drei Könige (Chron. 34, Zeitschr. 441) nicht unter Azīz, doch wohl zum Sterbejahre des Mu'izz passt, hat Dr. Kaufmann gezeigt. Die arabischen Geschichtsschreiber wissen zu erzählen, dass dem Mu'izz sein Tod durch die Astrologen vorher angekündigt war. Ob nun aber Djauhar sich, wie Achimaaz von Paltiel berichtet, nach seinem Landhause zurückgezogen habe, wo ihn dann der Kalif besuchte, um öffentlich seine ungeschwächte Gewogenheit zu beweisen, kann ich nicht entscheiden, da mir kein ausführlicherer Bericht über Djauhar zu Gebot steht, als die, welche Ibn Challikān und Maqrīzī geben. Ersterer sagt, dass Djauhar, als er nach Mu'izz' Einzug den Regierungspalast verliess, nichts mitnahm als die Kleider, die er trug, und sein eignes Haus in Kairo bezog; Maqrīzī (Kosegarten, Chrestom. 120), dass Mu'izz ihm reiche Geschenke gab. Es ist sehr wohl möglich, dass er nach seiner Entlassung von der Leitung der Geschäfte sich auf das Land zurückgezogen habe und daselbst mit einem Besuche vom Kalifen beehrt sei. Bei Achimaaz ist dann nur 'Azīz an die Stelle des Mu'izz gesetzt. Wir wissen wohl von einem Besuch des 'Azīz bei Djauhar im Jahre 381. Vielleicht sind bei Achimaaz zwei fürstliche Besuche zu einem verschmolzen. Denn nach dem des 'Azīz starb wirklich Djauhar, wie dies von Paltiel erzählt wird; der Tod der drei Könige aber fällt in das Jahr 365.

Nach Achimaaz soll Mu'izz, als er sein Ende herannahen fühlte, Paltiel beauftragt haben, seinem Sohne „als Berater, Helfer und Bewacher" zu dienen. Nuwairī (p. 65) erzählt dasselbe von Djauhar (وجعل القائد جوهرا مدبّرا لامور العزيز, s. auch Elmacin 235), der wirklich in den ersten Regierungsjahren des 'Azīz die Oberleitung der Regierung hatte. In den letzten zehn Jahren seines Lebens scheint Djauhar, obgleich er im Besitz seiner Titel

und Reichtümer blieb, etwas vernachlässigt zu sein. Der Vezir Ibn Killis, sagt Nuwairi, bereitete ihm eine Demütigung, da er den alten Herrn mit der Sorge für die Unterhaltung der Befestigungswerke beauftragte. Da sagte Djauhar: „Verflucht sei die Länge des Lebens, die zwingt solches zu thun (وذلّ جوهر الرومىّ غلام المعزّ وجعله على المرمّة فكان يقول قبّح الله طول العمر الذى احوج لمثل ذلك). Man vergleiche dazu was Maqrizi 379 erzählt. Als er aber krank wurde, da erinnerte sich ʿAzīz seines alten treuen Dieners, schickte ihm reiche Geschenke und besuchte ihn. Sein Tod im selben Jahre verursachte allgemeine Trauer, an welcher der Kalif und der Prinz-Thronfolger sich warm beteiligten. Da er ein sehr wohlthätiger Mann gewesen, wurden viele Trauerlieder auf ihn gedichtet. ʿAzīz liess nicht nur seinen Sohn Husain im Besitz des ganzen Nachlasses des Vaters, er verlieh ihm auch dessen Rang und gab ihm den Titel General Generalssohn (Maqrīzi) oder Generalissimus (قائد القوّاد Ibn Chaldūn IV, 53 und Ibn Challikān n. 111. Nach Maqrīzī II, 285 bekam er letzteren Titel von al-Hākim). Dies stimmt zum Bericht des Achimaaz, dass auch Paltiels Sohn ein reicher Mann, „dem Vater gleich von fürstlicher Wohlthätigkeit war". Er nennt aber den Sohn Samuel.

Die Geschichte Djauhars und die Paltiels haben also sehr viel gemein. Die Anekdote von Paltiel mit dem Botschafter von Konstantinopel, Chron. 28, erinnere ich mich früher bei einem arabischen Autor gelesen zu haben, weiss sie aber jetzt nicht wiederzufinden und wage auch nicht zu versichern, das es gerade Djauhar war, welcher darin die Rolle Paltiels erfüllt. Es ist aber gewiss, dass vor Muʿizz' Ankunft in Ägypten, 361, ein Gesandter vom römischen Kaiser kam mit einem Schreiben und einem Geschenk an Muʿizz (Nuwairi p. 60). Auch Kleinigkeiten stimmen, wie z. B. was Achimaaz vom „prächtigen und glänzenden Throne" des Muʿizz sagt, mit Maqrīzis Mitteilung (Kosegarten 117) über den goldenen Thron, den Djauhar für den Kalifen hatte machen lassen.

Es sind aber zwei Schwierigkeiten, die sich der Identifikation beider zu widersetzen scheinen. Erstens die Verschiedenheit der Namen. Diese ist aber nicht von grossem Gewicht. Die jungen Sklaven, welche die Gunst ihrer Herren genossen, erhielten von diesen in der Regel Namen wie Perle (luʾluʾ), Juwel (Djauhar), Rubin (jāqūt) u. s. w. Beim Übergang zum Islam wurde der Name des ungläubigen Vaters durch Abdallah (Knecht Gottes) ersetzt, und die Söhne erhielten muslimische Namen. Es ist ganz natürlich, dass Djauhar im Dienste des fatimidischen Kalifen die seinigen al-Hasan (nach welchem er die Kunja Abuʾl-Hasan hatte) und al-Husain (sein Nachfolger als Generalissimus) benannte. Ist

Djauhar wirklich Paltiel, der mit seiner Familie in geheimer Verbindung blieb, so ist es selbst nicht ganz unwahrscheinlich, dass die Söhne neben dem muslimischen Namen auch noch einen geheimen jüdischen hatten, so dass al-Husain auch Samuel hiess. Noch gegenwärtig haben viele Juden einen anderen Namen in der Familie als im geschäftlichen Verkehr. Mit diesem Samuel endet die Kunde von ägyptischen Verwandten in Italien, sagt Dr. Kaufmann, Chron. 35. Husain nämlich war noch Vezier des Hākim, wurde aber 401 mit all den Seinigen ermordet (Ibn Challikān n. 144).

Schwieriger ist der zweite Punkt. Nach 'Achimaaz nannte sich Paltiel dem Kalifen gegenüber ein Jude, begünstigte die Juden überall und spendete ansehnliche Summen für jüdische Schulen und Gelehrte. Keiner der arabischen Historiker aber sagt, dass Djauhar Jude oder von jüdischem Ursprung war, wie sie das alle von Ibn Killis wissen. Djauhar war gewiss Muslim geworden und Anhänger der fatimidischen Lehre. Wir müssten also annehmen, dass Djauhar seine jüdische Abstammung vom Anfang ab verheimlicht hat und dass diese nur seinem Oheim (Chron. 28 f.) bekannt gewesen ist, der das Geheimnis sorgfältig in der Familie bewahrt hat. Zwar finden wir am Hof des Mu'izz viele Juden (s. oben). Auch seine Ärzte waren Juden (Ibn abī Useibia II, 86). Ebenso hatten unter 'Azīz die Juden (und die Christen) viel zu bedeuten. Es ist uns aber nicht bekannt, dass Djauhar sie besonders begünstigt hat, obgleich dies ebensowenig ausgeschlossen ist. Sind Paltiel und Djauhar wirklich ein und derselbe Mann, so ist es klar, dass der Titel Nagīd, welchen ersterer nach Achimaaz führte, Übersetzung von Wazīr ist, wie schon Dr. Kaufmann, Chron. 26, Anm. 3 vermutete.

Kritische Bemerkungen zu Hiraṇyakeśins Gṛhyasūtra.

Von

O. Böhtlingk.

Im 43. Bande S. 598 fgg. habe ich „Über die sogenannten Unregelmässigkeiten in der Sprache des Gṛhjasūtra des Hiraṇjakeçin“ meine Ansicht ausgesprochen. Hier beabsichtige ich zum genannten Sūtra Anderes nachzutragen.

1, 1. 24. **तिरः पवित्रम्** ist kein Kompositum, wie man aus ṚV. **1,** 135. 6 ersehen kann. — 27. Nach Pāṇini **7,** 4. 23 wären **निरुह्य** und **प्रत्युह्य** die richtigen Formen. **2,** 7. 2 stossen wir auf **व्यूह्य** und **समूह्य**. Das fehlerhafte **निरूप्य** st. **निरुप्य** habe ich schon in dem oben angeführten Artikel gerügt.

1, 2. 9. **अदिते** in 8 und **अनुमते** verschulden den falschen Vokativ **सरस्वते**.

1, 4, 2. Der Text besagt, dass der Lehrer das alte Gewand ablegt, der Sinn aber erfordert, wie auch Oldenberg übersetzt, dass der Schüler dieses thut. Hir. hat natürlich nicht **निधाय**, sondern **निधाप्य** geschrieben. Zum Spruch **या अकृन्तन्** u. s. w. vgl. Man. Gṛhy. Ind. unter diesem Pratīka. — 3. Die richtige Lesart ist **अधिथाः**, wie auch AV. hat. Für das Übrige hat schon Kirste das Richtige vermutet. — 5. **उत्तरतो नाभेः** giebt Old. mit *on the north side of the navel* wieder und **दक्षिणतो नाभेः** mit *on the south side of the navel.* Links und rechts wären wohl verständlicher; vgl. **1,** 6, 1. 2. — 6. Old. trennt schon Śāṅkh. **2,** 1, 30 richtig **तेजो यशस्वि**. — 8. Oldenbergs Vermutung, es sei **दध्नसि** st. **दध्मसि** zu lesen, verdient den Namen einer Emendation. Für **जरिमा णयेत्** konjiziere ich **जरिम्णे नयेत**. — 13. **उपस्पर्शयित्वा** ist sehr verdächtig; ich vermute **आचान्तमप** (d. i. **अपः**) **स्पर्शयित्वा** st. **आचान्तमुपस्प॰**.

1, 5. 1. Vgl. Man. Gṛhy. **1,** 22. 2. — 9. Vgl. ebend. Ind. unter **देवस्य त्वा**. — 12. Vgl. ebend. unter **प्राणानां ग्रन्थिरसि**. —

13. (S. 12, Z. 5). Ich glaube nicht mit Old., dass in **इष्टस्** ein verdorbener Gen. zu suchen sei, vielmehr mit Kirste, dass in **अनलस्य** ein verdorbener Nomin. stecke. Auch werden die beiden Worte aller Wahrscheinlichkeit nach Gegensätze bezeichnen.

1, 6, 8. Also auch Old. entscheidet sich für Puṣkarasādi. Über diese falsche Form, die keine von Kirste benutzte Hdschr. bietet und die der Kommentar als falsche Lesart bezeichnet, habe ich mich in Bd. 43, S. 599 ausgesprochen. Auch der Kommentar zu Āpast. Dh. sagt, dass das Fehlen der Vṛddhi vedisch sei. Was dieses bedeutet, wissen wir ja. — 10. Der Dativ **आचार्याय** ist schwerlich richtig; man hätte den Acc. erwartet.

1, 7, 10. Vgl. Mān. Gṛhy. Ind. unter **तच्चुर्दें°**. — 22. Old. hat offenbar **इति** nach **पुण्याहं स्वस्त्ययनमृद्धिम्** hier und in der Folge nicht in der richtigen Bedeutung aufgefasst, da er die vorangehenden Worte mit Gänsefüsschen versieht. Vgl. PW.² unter 1. **इति**, Z. 8 und BKSGW. Bd. 44, S. 195fg.

1, 8, 4 (S. 17, Z. 10). **जगम्या** fehlerhaft für **जगम्यात्**. — 7. Vgl. zu **1,** 7, 22.

1, 9, 11. Wohl **भवत** st. **भवथ** zu lesen. — 16. **वर्चया** ist sehr verdächtig; ich vermute **मर्जया**. Die Parallelstellen haben andere Lesarten. — 19. **स्नायनीयेन** erklärt der Kommentar wohl mit Recht für eine falsche Lesart. Grammatisch richtig wäre **स्नापनीयेन**, der Komm. aber hat **स्नानीयेन** vorgezogen. Nun ist noch zu bemerken, dass das Kaus. von **सद्** mit **उद्** in der Sūtra-Litteratur nicht a b r e i b e n, wie Old. übersetzt, sondern w e g r ä u m e n bedeutet. Demnach hätte man statt eines Instr. eher einen Acc. erwartet.

1, 10, 3. **पुरा** mit dem Acc.! — 6. **चान्दनं मणिं** zu lesen. Ein Adjektiv pflegt nicht ohne weiteres mit seinem Substantiv komponiert zu werden. — 6 (Z. 5). Lies **पृतनाषाहं**.

1, 11, 1. Old. scheint an dem Spruch keinen Anstoss zu nehmen, da er ihn ohne irgend eine Bemerkung glattweg übersetzt. **विराजं** und **स्वराजं** fasst er als Nominative. Kirste hat offenbar nur **तया मा** für verdächtig gehalten, während gerade diese Worte keine Schwierigkeit bieten. Ich konjiziere **विराजा च स्वराजा च अभिष्टिर्या** und am Schluss **संसृजा महि** (Adv.). — 4. **कामायास्यै** übersetzt Old. mit *to please her*; Kirstes Vermutung scheint mir ganz unhaltbar zu sein. Der Pāda ist defekt, was beide nicht beachtet haben. **कामायेन्द्रियाय** in der Parallelstelle bei Pār. Gṛhy.

2, 6. 23 verstösst gleichfalls gegen das Metrum. — 5. AV. metrisch richtig **हिमवतस्परि**. — 9. Vgl. Mân. Gṛhy. **1,** 2. 16. — 11. Nach **आददे** ist **यम्** d. i. **ऽयम्** zu streichen; vgl. Par. Gṛhy. **2,** 2. 12.

1, 12. 2. Vgl. Mân. Gṛhy. Ind. unter **अङ्क**. Besser bei Par. **3,** 14. 13 **दुर्गे** und **सुगे** (nach der richtigen Lesart) statt **दुःखे** und **सुखे**. Statt des verdächtigen **विविघ्नन्** ist vielleicht **विनिघ्नन्** zu lesen. Zu **इह धृति°** vgl. Mân. Gṛhy. Ind. — 4. **कालं वह** *carry the time* ist mir nicht verständlich. Ist etwa **कामं** (Adv.) zu lesen? Ein Kompositum **हस्तियशसिहस्तिवर्चसी** ist ganz undenkbar. Es ist **हस्तियशसी** zu lesen. — 14 fg. Von Caland im 51. Bande, S. 128 fg. besprochen. **आदापयति** hat er jedenfalls richtiger aufgefasst als Old. und der Kommentar. Statt **अनुसंवृजिना** oder **अनुसंव्रजिना** (so der Komm.) will Caland **अनुसंव्रजिता** (von °**तर्**) lesen, als wenn das vorangehende **अन्वङ्** nicht schon dasselbe bedeutete. Dass beim Tragen der verschiedenen Gegenstände mehrere Personen beschäftigt waren, dass diese hintereinander gingen, und dass der Wirt zuletzt folgte, nimmt Caland wohl mit Recht an. Demnach scheint mir jede Schwierigkeit gehoben zu sein, wenn man **अनुसंव्रजिनः** liest und dieses als von **अन्वङ्** abhängigen Acc. Pl. fasst. Calands Erklärung von **उपर्किंच** als w o s i c h n i c h t s d a r a u f befindet, ungedrückt, ungehindert und klar, nicht heiser (so S. 129) will mir nicht zusagen; Old. *faltering* mit hinzugefügtem Fragezeichen. Nach meinem Dafürhalten ist eine Bildung wie **अनुपर्किंच** in der Sprache der Sutra kaum denkbar; auch erwartet man ein anderes Beiwort der Stimme. Ist die Stimme des Wirtes heiser, so kann er sie in diesem Augenblicke auch nicht nach seinem Belieben ändern. Wenn der Komm. schliesslich **अनुपर्किंचया** durch **उच्चैर्भूतया** erklärt, so wird er dem Sinne nach wohl das Richtige gefunden haben. Aus der Stimme des Wirtes soll der Snâtaka ersehen, dass ihm die Gaben gern gereicht werden. Eine Konjektur wage ich nicht vorzuschlagen.

1, 13. 1. Vgl. Mân. Gṛhy. Ind. unter **विराजो**. — 3. **मा गन्** zu trennen, und **आ — गन्** als Imperativ (gegen Old.) zu übersetzen; vgl. **1,** 28. 1. Z. 4 und meine Bemerkung zu Par. **1,** 3. 15. — 4. Vgl. Mân. Gṛhy. Ind. unter **समुद्रं वः**. — 13. **हत** st. **हतं** zu lesen. — 15. **अशीय** kann nur erste Person sein, **मे ऽशीय** kann demnach nicht richtig sein und nicht, wie Old. übersetzt, mit dem vorangehenden **तद्** *may I obtain it* bedeuten. Ich vermute **म इषं**, das zu **म ऊर्जं** vortrefflich passen würde. Statt **धास** ist **धात्** zu

lesen. — 16. Auch diesen Paragraphen hat Caland a. a. O. besprochen. Er ist der Meinung, dass höchst wahrscheinlich **अनुसंव्रजितम्** zu lesen sei, und übersetzt: „wenn diese (die im Vorhergehenden genannten Brahmanen) gespeist haben, lässt er ihm Speise bringen, die (von andern Zuthaten) gefolgt und begleitet ist“. Gegen diese Auffassung lässt sich zunächst einwenden, dass **अस्मै** hier nicht am Platz ist, da zwischen **तेषु भुक्तवत्सु**, einem in sich abgeschlossenen verkürzten Satze, kein Fremdling geduldet werden kann, und zweitens, dass **अनुसंव्रज्** wohl von Personen (vgl. zu **1,** 12, 15), nicht aber von Sachen gebraucht wird. Ich vermute **अस्य** st. **अस्मै** und fasse jenes als partitiven Gen., mit dem das in 14 genannte **अन्न** gemeint ist. **अनुसंवृजिन** und **अनुसंव्रजिन** sind Ungetüme, was aber an ihre Stelle zu setzen ist, weiss ich nicht. — 17. Statt **ते** ist wohl **त्वा** zu lesen; vgl. Pār. Gṛhy. **3,** 15, 22 fgg.

1, 14, 2. **अहः क्षान्तः** zu trennen; ebenso 17, 6. **परिषोद्‌ः क्षेष्यसि** fehlerhaft für **परिमीढः क्व एष्यसि** (**क्वैष्यसि** Old. fragend).

1, 15, 3. Besser **नाशनी**, wie bei Pār. und Hdschr. H. S. 32, Z. 2. **अहं द्यौश्च** st. **अहर्द्यौश्च** zu lesen. Jetzt wird auch die 1. Pl. verständlich, während der Pl. bei Pār. befremdet. — 6 (S. 32, Z. 10). **आस्याह्वे** ist eine gelungene Konjektur von Kirste; st. **मनस्यां** möchte ich **मानसीं** lesen. — 7. Oldenbergs Konjektur **अजीताक्षी** ist nicht sinngemäss und verstösst auch gegen das Metrum. **आलभ्य** gewiss nicht richtig. — 8. Ich vermute **अभिवीक्ष्याभ्येनं जपति**.

1, 16, 3. Old. übersetzt nach der Lesart bei Pār. **सिगसि न वज्रो असि**. — 9. **शकृद्दतौ** halte ich für verdorben; *at a dung heap* kann es wohl nicht bedeuten. — 16. **वायो** beanstandet Old. wohl mit Unrecht. — 17. Ich lese **अभिहृतं परिहृतं** (**परिहृत्** wird wohl auch wie **अभिहृत्** Subst. sein können), tilge mit Kirste **परिष्टुतं** schon des Metrums wegen, verbinde **शकुनैरदितं** (besser **शकुनैरदितं**), lese mit Kirste **रतम्** und **भजामसि** und trenne schliesslich **अध्वानमभि प्र°**: gemeint ist doch wohl **अध्वानमभिजपति**.

1, 17, 2. Ist etwa **निमेषि** Adj. zu lesen? — 4. Vgl. Mān. Gṛhy. Ind. unter **पुनर्म आत्मा** und **पुनर्मामैत्व°**. Durch Umstellung zweier mit gleichen Konsonanten anlautenden Worte erhalten wir im letzten Spruche den metrisch richtigen Pāda **न हि तद्दृशे दिवा**. Statt **दिवः** ist **दिवे** zu lesen und dieses mit **स्वाहा** zu verbinden (so Old.). — 5. **अधैषीत्** (von **धे** gebildet!) fehlerhaft für **अधासीत्**, **व्यरौत्सीत्** fehlerhaft für **व्यरुचत्**. Kirstes Erklärung

von उदैच्चीत् verstehe ich nicht: nach meiner Meinung haben wir darin einen verdorbenen Aorist von दिह् mit उद् zu suchen.

1, 18, 1. Statt उदाजतु ist उपाजतु zu lesen. — 5. दिशो दिश übersetzt Old. *from all quarters of the heaven*, wird also wohl mit der Hdschr. H. दिशः st. दिश gelesen haben: Kirste fasst दिश als Imperativ, wie man aus dem Index ersieht. Ich vermute eine Korruptel. Im zweiten Spruch ist हिंसीर्जातवेदो zu lesen: जात° ist doch Vok. und हिंसीज्जातवेदो ein defektes हिंसीर्ज्जा°. Die zweite Hälfte dieses Spruches hat Old., wie ich glaube, richtig hergestellt.

1, 19. 6. Es ist आचान्तः समन्वा° zu lesen. Der wunderlichen Erklärung von समन्वारब्धायाम्, die der Komm. vorbringt, hat sich auch Old. angeschlossen. Der Lok. ist in derselben Bedeutung wie समन्वारब्धे Āśv. Gṛhy. **1,** 22. 13 aufzufassen, d. i. als Passivum.

1, 20, 1. Vgl. Mān. Gṛhy. **1,** 20, 1. — 2 (S. 42, Z. 1). Dass अभ्यावृत्य nicht richtig ist, hat schon Caland a. a. O. S. 129, N. 3 bemerkt. Z. 10. Das sinnlose अमूहम् hätte Kirste wohl ruhig verbessern können. Zu तावेहि u. s. w. vgl. Mān. Gṛhy. Ind. unter एहि. — 4. Die Parallelstellen zum Spruch findet man Mān. Gṛhy. Ind. unter इयं नार्यु°.

1, 21, 1. Vgl. Mān. Gṛhy. **1,** 11, 18.

1, 22. 14. Trenne षट्कृत्तिका (Acc.) vom Folgenden. Komposita der Art kennt die ältere Sprache nicht. वहन्तीयम् zerlegt Old. in वहन्ती इयम्, ich in वहन्ति इयम्. Der Schluss scheint mir verdorben zu sein. Der zweite Pāda des an den Polarstern gerichteten Spruches ist gleichfalls verdorben, wie schon das Metrum zeigt. Man könnte ihn etwa so herstellen: ध्रुवो ध्रुवतमो असि.

1, 23. 1 (S. 47, Z. 6). Nach dem zweiten विषूवान् ist भूयासम् ausgefallen. Z. 7 lies पाप्मान ऋच्छन्तु st. पाप्मानमृच्छतु, das hier gar keine Konstruktion ergiebt; मृ ist verlesenes ऋ.

1, 24. 3. Ich vermute सहस्रिणा st. सहस्रेण oder साह°. Old. verbindet das Wort (wahrscheinlich साहस्रेण) mit dem vorangehenden अवता und giebt es durch *thousandfoldly* wieder, was ganz unzulässig ist. Der Spruch schliesst mit अभिमृशामसि. — 4. उपयच्छते kann nicht die vom Kommentar angegebene Bedeutung haben, diese kommt उपगच्छति zu. Statt हृदयानि ist हृदयं zu lesen; auch तनुत्वचः halte ich nicht für richtig. युञ्जानि अविमुक्तये wäre metrisch korrekt. Am Schluss will Kirste स्वहे st. स्वके lesen, aber dies Medium ist doch wohl zu beanstanden. Die v. l.

स्वः könnte vielleicht zweisilbig gesprochen werden. — 7. Zu lesen मल्वद्वासा ब्राह्मणे.

1, 25. 1. Vgl. Mān. Gṛhy. **2,** 18. 2. Old. hat vergessen, dass in der letzten Zeile सं नाम्नः Fehler für सं नो मनः ist. Statt *united are our names* musste es heissen *united is our soul.* नाम्नः könnte übrigens nur Gen. oder Abl. Sing. sein.

1, 26, 7. Wie kommt Old. dazu, das ganz unbekannte सत durch *big vessel* wiederzugeben? Ist etwa कर्तें zu lesen? प्रज्वलयित्वा ist sehr verdächtig. — 8. प्रतिष्ठ übersetzt Old. mit *fixity*, es ist aber nicht Vok., sondern Imperativ. — 13. Lies अभिशस्तिश्च und vgl. noch Māitr. S. **1,** 4, 8 (S. 56, Z. 17 fg.). In der folgenden Zeile ist zweimal अयासा zu lesen. — 14. सग्रहम् kann schwerlich die von Old. vermutete Bedeutung haben: wir werden wohl eine Korruptel anzunehmen haben.

1, 27. 1. Old. übersetzt *casts the earth towards the inside,* hat also mit Recht अभ्यन्तरं पांसून् getrennt. — 3. Vgl. Mān. Gṛhy. **2,** 11. 12. — 4. Das überschüssige इव nach अयन् ist zu tilgen. Vgl. auch Mān. Gṛhy. **2,** 11, 12. — 7. Vgl. Mān. Gṛhy. Ind. unter इहैव.

1, 28, 1. Zum Spruch वास्तोष्पते vgl. Mān. Gṛhy. **2,** 18. 2 (m). Z. 5. अभि — शीयताम् steht im PW. richtig unter 1. शी. Hierher gehören auch die unter श्या aufgeführten Formen शीयते und अशीयत mit der Bedeutung fallen, herabfallen. Auch Whitney hat sich verleiten lassen शीयते auf श्या zurückzuführen.

1, 29, 2. Vgl. Mān. Gṛhy. Ind. unter गृहानहँ.

2, 2. 6. Statt न्यग्रोधशृङ्गं ist wohl °धशुङ्गां zu lesen; an die anderen Korruptelen wage ich mich nicht.

2, 3. 2. Zum ersten Spruch vgl. Mān. Gṛhy. Ind. unter अश्मा, zum zweiten ebend. unter अङ्गादङ्गात्. — 8. Der Pāda तस्यामृतत्वस्य नो धेहि hat eine Silbe zu viel. Der Genitiv ist ein partitiver, also Unsterblichkeit hier nicht am Platz, da diese nicht geteilt werden kann, wohl aber kann dieses mit dem Unsterblichkeitstrank geschehen, der ja im Monde sich befindet. Es ist also mit D. तस्यामृतस्य zu lesen. Im dritten Pāda des zweiten Spruches dagegen ist अमृतत्वस्य richtig. Zu diesem zweiten Spruch ist Pār. Gṛhy. **1,** 16, 17 zu vergleichen.

2, 4. 2. Es ist wohl भूयास्त्वम् st. भूया zu lesen. — 3. Es ist तस्मै स्तन (Vok.) zu lesen. — 5. Mit Pār. Gṛhy. **1,** 16. 22 आपो देवेषु जागृथ zu lesen. Der fälschlich an die Stelle des Präsens

getretene Imperativ zog die Änderung गृहेषु für देवेषु nach sich. — 17. Über अभिजिघ्य habe ich mich a. a. O. S. 600 ausgesprochen.

2, 6. 5. आपः wohl nur Druckfehler für अपः. — 10. Vgl. Mān. Gṛhy. **1,** 21. 6.

2, 7. 2. Zu व्यूह्य und समूह्य vgl. oben zu **1,** 1. 27.

2, 8. 1. Lies शूलगवः.

2, 9. 7. Die richtige Lesart wird wohl चन्दन sein, ein अक्षत ist wohl zu tilgen. — 8. एनं giebt Old. durch *that* wieder, das zu स्थालीपाकम् gezogen wird. Es kann aber एनम् nicht *that* bedeuten, und was hier *that* bedeuten soll, ist auch nicht ersichtlich. Es ist अथैवं zu lesen, was offenbar auch dem Scholiasten vorgelegen hat, obgleich wir im Kommentar एनमिति antreffen, gemeint ist aber एवमिति. Die gangbaren Lesarten der Texte schleichen sich auch in die Kommentare ein. पूर्वापेक्षं पूर्ववदौपासन एव kann doch nur एवम्, nicht एनम् erklären.

2, 11. 1 (Z. 2). Man sei noch so nachsichtig gegen Änderungen bekannter, gut überlieferter Sprüche, so kann man doch nicht gestatten ein sinnloses यदि für यति zu substituieren. Auch der zweite Pāda des zweiten Spruches ist sinnlos; vgl. AV. **18,** 4. 64. — 4. Z. 1. 2. 10. तस्याग्निरुपद्रष्टा und तस्यादित्य उप° befremden; man hätte तस्या अग्नि° und तस्या अदि° erwartet.

2, 12, 4. Wenn, wie Kirste sagt, im Kommentar gleichfalls विन्द्यात् steht, aber keine Bemerkung dazu gemacht wird, so schliesse ich daraus, dass dem Scholiasten nicht dieses, sondern विद्यात् vorgelegen hat; vgl. zu **2.** 9. 8. — 8. यूद्धम् führt Kirste auf यु zurück, was doch nicht angeht. Ich vermute युङ्ध्वम्. — 10. Man hätte न्युब्जं पात्रं कृत्वा erwartet, und so scheint der Kommentar gelesen zu haben.

2, 15, 7. Vgl. Mān. Gṛhy. Ind. unter वह वपां.

2, 16, 8. Vgl. Mān. Gṛhy. **2,** 17, 1.

2, 17. 7. प्रजा neben उत्पत्ति scheint mir gar nicht am Platz zu sein. Ich vermute प्रज्ञा. Old. übersetzt *according to their seniority*, ich je nach ihrer Einsicht und ihrem Alter.

2, 18. 7. Statt त्वस्य, das unmöglich richtig sein kann, vermute ich विश्रस्य. त्व und श्र sehen sich in einigen Handschriften sehr ähnlich, und den Abfall von वि hat wohl das vorangehende वा verschuldet. Derselbe Fehler kehrt **2,** 20, 9 wieder. — 9 (S. 89, Z. 4). Hier hat dem Scholiasten mit Sicherheit die keinen Sinn ergebende Lesart दित्सन्त इव vorgelegen, und er ist nicht auf den

प्रवर्तमान). Ich glaube aber, dass sich wendend richtiger wäre. Auf keinen Fall kann daraus für आवर्त die Bedeutung *home* u. s. w. hergeleitet werden.

Die Bedeutungen Windung, Wendung; Wirbel, Strudel für आवर्त werden wohl nicht beanstandet werden. Von diesen zu *home*, *origin*, *birth-place* giebt es also auch keine Brücke, wohl aber zu der im PW. angegebenen Bedeutung ein Ort, an dem eine Menge Menschen zusammengedrängt wohnen. Das PW.[2] giebt statt dessen Tummelplatz, besser wäre vielleicht Sammelplatz. Das zweite von Manu auf आवर्त ausgehende Kompositum ist आर्यावर्त und dieses bedeutet doch wohl aller Wahrscheinlichkeit nach eine von Ārya bewohnte Gegend. Liegt es da nun nicht nahe auch ब्रह्मन् in ब्रह्मावर्त als Priesterkaste und nicht als Veda zu fassen?[1] Diese Sammelplätze füllen sich nicht nur durch neue Geburten, sondern auch durch beständige Einwanderungen, da es den drei höheren Kasten nicht gestattet ist, sich im Lande der Mleccha dauernd niederzulassen; vgl. M. 2, 24.

Nun noch ein sachliches Bedenken. Soviel ich weiss, wird in der indischen Literatur nie ein Land erwähnt, in dem der Veda gedichtet worden wäre. Wie konnte der sogenannte Manu, der ja mehr als ein Jahrtausend nach den vedischen Dichtern lebte, wissen, dass der Veda in Brahmavarta gedichtet worden sei, und dass diese Örtlichkeit daher ihren Namen führe? Und wenn er das gewusst hätte, würde er sich wohl deutlicher ausgedrückt haben. Auch ist es nicht wahrscheinlich, dass alle Lieder in einer und derselben Gegend gedichtet worden wären.

1) 1. ब्रह्मन् bei ब्रह्मावर्त im PW. ist wohl nur Druckfehler für 2. ब्रह्मन्, da unter आवर्त offenbar die hier angegebene Bedeutung angenommen wird.

Zur syrischen Lexikographie.

Von

Theodor Nöldeke.

J. K. Zenner sieht (ZDMG. 51, 679) in ܦܪ̈ܚܘܕܐ „Fledermaus“ die Verstümmelung einer Zusammensetzung von ܦܪܚ (ܦܪ̈ܚ) und ܕܘܕܢܐ = ܕܐܘܕܢܐ „Ohrenvogel“. Er schliesst dies besonders aus dem Adjectivum ܦܪ̈ܚܘܕܢܝܐ. Freilich macht ihm das ܕ nach dem Stat. constr. einiges Bedenken, aber er beruhigt sich mit dem Hinweis auf Duval's Grammatik S. 339, wonach dieser Fall doch zuweilen vorkomme. Ich würde allerdings schon daran grossen Anstoss nehmen, dass eine jedenfalls sehr alte Zusammensetzung überhaupt das ܕ enthalten solle: für die alte Zeit wäre der St. cstr. allein zu erwarten. Von den beiden Belegen, die Duval anführt, hätte der erste aus Martin's Ausgabe des (Pseudo-)Josua Styl. 69, 15 bei der Liederlichkeit, womit die Handschrift geschrieben ist, schon an sich gar kein Gewicht, aber Wright's Ausgabe 77, 16 zeigt, dass dieselbe hier regelrecht ܡܐܢ̈ܝ ܠܡܫܡܫܬܐ hat, nicht "ܡܐܢ̈ܝ ܕܠ. Bleibt also nur das Beispiel ܣܘܦ̈ܝ ܕܠܓܠܘܢ Ephr. 3, 429 F. Wer die Römische Ausgabe des h. Ephraim für fehlerlos hält, mag auf dies Beispiel etwas geben. Wer aber weiss, wie wenig zuverlässig diese Edition im Einzelnen ist, der wird ruhig annehmen, dass die Handschriften ܣܘܦ̈ܝ ܠܓ' oder höchstens ܣܘܦ̈ܝܗ ܕܠܓ' haben. Und wenn sich in ungenauen Editionen oder schlechten Handschriften gleich noch einige weitere Beispiele der Art finden sollten, ich beharre auf meinem „nie“. Das fehlte noch, dass wir auf elende Schreibfehler grammatische Regeln bauten! Also schon wegen groben Verstosses gegen die Grammatik ist jene Etymologie unannehmbar. Ferner wäre der Abfall des *n* höchst bedenklich. Das Adjectiv ܦܪ̈ܚܘܕܢܝܐ ist natür-

lich eine junge gelehrte Bildung und nicht ܦܪܚܘܕܢܐ, sondern ܦܪܚܘܕܢܐ auszusprechen (wie ܢܘܕܢܐ, ܐܕܫܢܐ u. s. w.). Es findet sich Causa Caus. 255, 12. An der älteren Form אודנא für ܐܕܢܐ wäre sonst kein Anstoss zu nehmen. Aber, wie man sieht, ist die Etymologie unzulässig. Eine einigermassen sichere Erklärung des Wortes weiss ich nicht. Dass Zenner Recht hat, wenn er die Herleitung aus ܦܪܚܐ + دود „Wurm" verwirft, bedarf keiner weiteren Ausführung.

Die Bedeutung „Fledermaus" steht ganz fest. Seltsam daher, dass das Wort im Caus. Caus. „Insekt" oder vielmehr „fliegendes Insekt" heisst, s. 21, 20. 238, 9. 254, 21.

Rāvaṇavaho 7, 62.

Von

Richard Pischel.

Rāvaṇavaho 7, 62 lautet nach S. Goldschmidts Text:

अत्थमिआण महिहराण समच्छरेहिं
परिमलिआइ वणगएहि समच्छरेहिं ।
साहइ कुसुमरेणुमइओ धओ वणाइं
अविरअणिम्महन्तमअगन्धओव्वणाइं ॥

Im Anschluss an den Kommentar des Rāmadāsa und die Setusaraṇi übersetzt dies Goldschmidt: „Die aus Blütenstaub bestehende Fahne verrät die von zornigen Waldelefanten zerstampften Wälder der samt den Apsarasen untergegangenen Berge — welche Wälder von solcher Frische sind, dass ihnen ununterbrochen der Duft des Blütensafts entströmt“.

Dagegen lässt sich manches einwenden. Die Übersetzung von धओ mit „Fahne“ ist zwar wörtlich, im Deutschen aber kaum verständlich. Wir sprechen von einer „Staubsäule“, aber nicht von einer „Staubfahne“. ध्वज hat auch die allgemeine Bedeutung von „Wahrzeichen“, „Merkmal“, „Erkennungszeichen“ = चिह्न der Lexikographen, und so erklärt es Rāmadāsa ganz richtig hier mit दण्डाकारं चिह्नम्. Sodann ist es nicht wahrscheinlich, dass der Dichter die besondere Frische von Wäldern hervorheben wird, die von zornigen Waldelefanten zerstampft sind. Auch kann nicht von dem Dufte des Blütensaftes die Rede sein, da die Waldbäume sich nicht durch wohlriechende Blüten auszeichnen. Wenn von dem Dufte der Wälder gesprochen wird, nennen die indischen Dichter vor allem den Sandelbaum. Gerade von ihm aber wird gesagt, dass er ohne Blüten und Früchte vom Geschick geschaffen sei (Govardhana, Āryasaptaśatī 487), und es ist ja bekanntlich das Holz, das den Wohlgeruch ausströmt. Durch das Zerstampfen der

Wälder aber wird dieser Duft vermehrt, er bekommt gleichsam seine Jugend (ओव्वण = जोव्वण) und wird berauschend wie der Duft des Mets (मङ्गन्ध), des Weines, würden wir sagen.

Die Schwierigkeit der Strophe liegt aber in dem ersten समच्छरेहिं. Rāmadāsa und die Setusaraṇi zerlegen es in सम् + अच्छरेहिं und übersetzen es danach mit सममप्सरोभिः. Dass dies grammatisch unmöglich ist, braucht nicht ausgeführt zu werden. Goldschmidt selbst hat es anerkannt, indem er hinter diese Erklärung ein ? setzt. Wie ich ZDMG. 51, 589 ff. ausgeführt habe, ist das Prākritthema zu अप्सरस nur अच्छरा. Davon kann aber kein Instrumental Pluralis अच्छरेहिं gebildet werden. Er stand in der alten Calcuttaer Ausgabe der Vikramorvaśī vom Jahre 1830 p. 59, 5: अच्छरेहिं समागमं दे पेक्खामि, woraus ihn Lenz in seine Ausgabe p. 40, 1 übernommen hat. Die Form schien so merkwürdig, dass ihr Bopp, Vergl. Grammatik 2,[1] 315 f., Hoefer, De Prakrita dialecto libri duo (Berolini 1836) p. 150 f. und Lassen, Institutiones linguae Pracriticae p. 316 f. eine Untersuchung widmeten. Bollensen schrieb zwar in seiner Ausgabe 40, 11 अच्छरोहिं, wagte aber nicht die Form अच्छरेहिं zu verwerfen, sondern vermuthete, „dass अप्सरस = सरस ursprünglich sächlichen Geschlechts war und die Dialekte, wie so oft, den ältesten Zustand in diesem Beugfalle bewahrt haben". Auch S. Goldschmidt fragt, ob wir Rāvaṇavaho 7, 62 ein Neutrum अच्छर anerkennen sollen, oder ob dies eine äusserste Concession an den Reim sei? Man kann von den Apsarasen viel Schlimmes denken. Aber Neutra sind sie wahrhaftig nicht gewesen. Wie अच्छरा, so war auch अच्छरेहिं nur falsche Lesart der alten Ausgabe, die auch in die Bombayer Ausgabe von 1888 p. 67, 7 übergegangen ist. Auch Bollensens अच्छरोहिं ist falsch. Der Stamm अच्छरो- = अप्सरस wurde früher gelesen Karpūramañjarī ed. Glaser (Wien 1886) p. 14, 12. 21 in अच्छरोजणो; die neue Ausgabe von Mangesh Rāmkrishṇa Telang (Bombay 1892), die trotz aller Mängel turmhoch über der von Glaser steht, liest aber p. 9, 9; 10, 2 richtig अच्छराजणो, und so ist in der Śaurasenī der Stamm stets अच्छरा° (Śakuntalā 118, 10; 158, 2; Vikramorvaśī 31, 14; 51, 13; 75, 10), in der Ardhamāgadhī gemäss ihren Lautgesetzen अच्छर° (z. B. Ovavāiyasutta § [38]; Paṇhāvāgaraṇāiṃ p. 315; Nāyādhammakahāo p. 526). Der Instr. Plur. kann daher nur अच्छराहिं lauten, wie er Ratnāvalī ed. Cappeller

322, 30 und Bālarāmāyaṇa 202, 13 richtig steht. Am Ende eines auf ein Masculinum oder Neutrum bezüglichen Bahuvrīhi ist natürlich अच्छरेहिं allein richtig, wie Rāvaṇavaho 7, 42.

In unserer Stelle kann also अप्सरस nicht stecken, da der Reim die Form sichert. Aufklärung giebt hier, wie in vielen andern Fällen, der wichtigste, weil am besten überlieferte und reichhaltigste aller Prakritdialekte, die Ardhamāgadhī. Paṇhāvāgaraṇāiṃ p. 287 f. lesen wir: सुन्दरथणजहणवयणकरचलणणयणा लावस्सरूवजोव्वणगुणोववेया णन्दणवणविवरचारिणीओ अच्छराओ उत्तरकुरुमाणुसच्छराओ। Abhayadeva übersetzt das letzte Kompositum mit उत्तरकुरुषु मानुषरूपाः, erklärt also छर mit रूप. Und diese Erklärung passt allein auf die Stelle: „Apsarasen mit schönem Busen, Hüften, Gesicht, Händen, Füssen, Augen, mit den Vorzügen der Schönheit, Gestalt, Jugend begabt, die in den Schluchten des Nandanawaldes wandeln und die Gestalt der Menschen bei den Uttarakuru haben". Dasselbe Wort liegt an unserer Stelle vor. समच्छरेहिं im ersten Pāda ist aufzulösen in सम + च्छरेहिं „gleiche Gestalt habend" und ist Bahuvrīhi zu वणगएहि. Von सम aber hängt der Genetiv महिहराण ab, so dass der Sinn ist: „von den wilden Elefanten die gleiche Gestalt mit Bergen haben", d. h. berghoch sind. Der Vergleich von Elefanten mit Bergen ist den indischen Dichtern geläufig. So heisst es Viṣṇupurāṇa 2, 16, 7 गजेन्द्रमुन्मत्तमद्रिशृङ्गसमुच्छ्रयम्; 5, 11, 5 अहमप्यद्रिशृङ्गाभं तुङ्गमारुह्य वारणम्; Raghuvaṃśa 16, 26 विहारशैलानुगतेव नागैः; Subhāṣitāvali 634 कूटाकारो गिरिसंनिभः; Śārṅgadharapaddhati 327 विन्ध्य विन्ध्यसमानाः करिणः; Indische Sprüche² 2108 गिरीन्द्रशिखराकारो ... वारणः u. s. w. Nach der Śabdaratnāvalī ist गिरिमान „die Grösse eines Berges habend" direkt Bezeichnung für „Elefant" geworden (B—R. s. v.). Für अत्थमिआण aber ist mit der v. l. bei Rāmadāsa und der südindischen Recension des Kṛṣṇa zu lesen अत्थमिआइं (metri causa इ°), so dass dann die ganze Strophe zu übersetzen ist: „Eine Säule von Blumenstaub verrät die Wälder, denen ununterbrochen frischer Metduft entströmt, (und) die zugrunde gegangen sind, zermalmt von den berghohen, wütenden wilden Elefanten".

Ausser an den beiden besprochenen Stellen habe ich bis jetzt छर nicht gefunden. Es wird weder von Dhanapāla in der Pāiyalacchī noch von Hemacandra in der Deśīnāmamālā erwähnt, von dem letzten vielleicht deshalb nicht, weil es ein Tatsama ist. Denn es unterliegt keinem Zweifel, dass छर das vedische प्सरस ist.

Wälder aber wird dieser Duft vermehrt, er bekommt gleichsam neue Jugend (ओव्वण = जोव्वण) und wird berauschend wie der Duft des Mets (मङ्गन्ध), des Weines, würden wir sagen.

Die Schwierigkeit der Strophe liegt aber in dem ersten समच्छरेहिं. Rāmadāsa und die Setusaraṇi zerlegen es in सम् + अच्छरेहिं und übersetzen es danach mit सममप्सरोभिः. Dass das grammatisch unmöglich ist, braucht nicht ausgeführt zu werden. Goldschmidt selbst hat es anerkannt, indem er hinter diese Erklärung ein ! setzt. Wie ich ZDMG. 51, 589 ff. ausgeführt habe, ist das Prākritthema zu अप्सरस् nur अच्छरा. Davon kann aber kein Instrumental Pluralis अच्छरेहिं gebildet werden. Er stand in der alten Calcuttaer Ausgabe der Vikramorvaśī vom Jahre 1830 p. 53, 5: अच्छरेहिं समागमं दे पेक्खामि, woraus ihn Lenz in seine Ausgabe p. 40, 1 übernommen hat. Die Form schien so merkwürdig, dass ihr Bopp, Vergl. Grammatik 2, [1] 315 f., Hoefer, De Prakrita dialecto libri duo (Berolini 1836) p. 150 f. und Lassen, Institutiones linguae Pracriticae p. 316 f. eine Untersuchung widmeten. Bollensen schrieb zwar in seiner Ausgabe 40, 11 अच्छरोहिं, wagte aber nicht die Form अच्छरेहिं zu verwerfen, sondern vermutete, „dass अप्सरस् wie सरस् ursprünglich sächlichen Geschlechts war und die Dialekte, wie so oft, den ältesten Zustand in diesem Beugfalle bewahrt haben". Auch S. Goldschmidt fragt, ob wir Rāvaṇavaho 7, 62 ein Neutrum अच्छर anerkennen sollen, oder ob dies eine äusserste Concession an den Reim sei? Man kann von den Apsarasen viel Schlimmes denken. Aber Neutra sind sie wahrhaftig nicht gewesen. Wie अब्भरा, so war auch अच्छरेहिं nur falsche Lesart der alten Ausgabe, die auch in die Bombayer Ausgabe von 1888 p. 67, 7 übergegangen ist. Auch Bollensens अच्छरोहिं ist falsch. Der Stamm अच्छरो- = अप्सरस् wurde früher gelesen Pārvatīpariṇaya ed. Glaser (Wien 1883) p. 14. 12. 23 in अच्छरोजणो; die neue Ausgabe von Mangesh Rāmkrishṇa Telang (Bombay 1892), die trotz aller Mängel turmhoch über der von Glaser steht, liest aber p. 9, 9; 10, 2 richtig अच्छराजणो, und so ist in der Śaurasenī der Stamm stets अच्छरा° (Śakuntalā 118, 10; 158, 2; Vikramorvaśī 31, 14; 51, 13; 75, 10), in der Ardhamāgadhī gemäss ihren Lautgesetzen अच्छर° (z. B. Ovavāiyasutta § [38]; Paṇhāvāgaraṇāiṃ p. 315; Nāyādhammakahāo p. 526). Der Instr. Plur. kann daher nur अच्छराहिं lauten, wie er Ratnāvalī ed. Cappeller

322, 30 und Bālarāmāyaṇa 202, 13 richtig steht. Am Ende eines auf ein Masculinum oder Neutrum bezüglichen Bahuvrīhi ist natürlich अच्छरेहिं allein richtig, wie Rāvaṇavaho 7, 45.

In unserer Stelle kann also अप्सरस् nicht stecken, da der Reim die Form sichert. Aufklärung giebt hier, wie in vielen andern Fällen, der wichtigste, weil am besten überlieferte und reichhaltigste aller Prākritdialekte, die Ardhamāgadhī. Paṇhavāgaraṇāiṃ p. 287 f. lesen wir: सुन्दरथणजहणवयणकरचलणणयणलावण्णरूवजोव्वणगुणोववेया णन्दणवणविवरचारिणीओ अच्छराओ उत्तरकुरुमाणसच्छराओ। Abhayadeva übersetzt das letzte Kompositum mit उत्तरकुरुषु मानुषरूपाः, erklärt also छर mit रूप. Und diese Erklärung passt allein auf die Stelle: „Apsarasen mit schönem Busen, Hüften, Gesicht, Händen, Füssen, Augen, mit den Vorzügen der Schönheit, Gestalt, Jugend begabt, die in den Schluchten des Nandanawaldes wandeln und die Gestalt der Menschen bei den Uttarakuru haben“. Dasselbe Wort liegt an unserer Stelle vor. समच्छरेहिं im ersten Pada ist aufzulösen in सम + च्छरेहिं „gleiche Gestalt habend“ und ist Bahuvrīhi zu वणगएहि. Von सम aber hängt der Genetiv महिहराण ab, so dass der Sinn ist: „von den wilden Elefanten die gleiche Gestalt mit Bergen haben“, d. h. berghoch sind. Der Vergleich von Elefanten mit Bergen ist den indischen Dichtern geläufig. So heisst es Viṣṇupurāṇa 2, 16, 7 गजेन्द्रमुन्मत्तमद्रिशृङ्गसमुच्छ्रयम्; 5, 11, 5 अहमप्यद्रिशृङ्गाभं तुङ्गमारुह्य वारणम्; Raghuvaṃśa 16, 26 विहारशैलानुगतेव नागैः; Subhāṣitāvali 634 क्ष्माकारो गिरिसंनिभः; Śārṅgadharapaddhati 327 विन्ध्ये विन्ध्यसमानाः करिणः; Indische Sprüche[2] 2108 गिरीन्द्रशिखराकारो ... वारणः u. s. w. Nach der Śabdaratnāvalī ist गिरिमान „die Grösse eines Berges habend“ direkt Bezeichnung für „Elefant“ geworden (B—R. s. v.). Für अत्थमिआण aber ist mit der v. l. bei Ramadasa und der südindischen Recension des Kṛṣṇa zu lesen अत्थमिआइं (metri causa इ°), so dass dann die ganze Strophe zu übersetzen ist: „Eine Säule von Blumenstaub verrät die Wälder, denen ununterbrochen frischer Metduft entströmt, (und) die zugrunde gegangen sind, zermalmt von den berghohen, wütenden, wilden Elefanten“.

Ausser an den beiden besprochenen Stellen habe ich bis jetzt छर nicht gefunden. Es wird weder von Dhanapala in der Paiyalacchī noch von Hemacandra in der Deśīnāmamālā erwähnt, von dem letzten vielleicht deshalb nicht, weil es ein Tatsama ist. Denn es unterliegt keinem Zweifel, dass छर das vedische प्सरस ist.

Freilich nicht, wenn wir die europäischen Vedagelehrten hören. Roth giebt s. v. dem Worte die Bedeutungen „Lieblingsgericht; Schmaus, Genuss“; Grassmann „Schmaus, Mahl“, Benfey, der es mit σάρξ verwandt sein lässt, Sāmaveda s. v. „Speise, Opferspeise“, Ludwig „Speise“, ebenso Hillebrandt[1]), Vedische Mythologie p. 360. Nur Geldner hat Vedische Studien 2, 258, Anm. 5 diese Erklärung abgelehnt, aber keine eigene gegeben.

Die indische Tradition kannte nach Naighaṇṭuka 3, 7 für das Wort die Bedeutung „Gestalt“, रूप, wie Abhayadeva छर erklärt. Danach Sāyaṇa zu ṚV. 1, 41, 7. Dagegen erklärt er es zu 9, 2, 2 mit पानीयमन्धः, im SV. Vol. 4, 9 auch अन्न; zu 9, 74, 3 mit भक्षणं पानीयं, zu 9, 96, 3 und 9, 97, 27 mit भक्षण. Das Wort kommt noch vor in den Kompositen देवप्सरस् ṚV. 1, 75, 1; 9, 104, 5; 9, 105, 5; मधुप्सरस् ṚV. 4, 33, 3 und सुप्सरस् ṚV. 8, 26, 24. Zu ṚV. 1, 75, 1 erklärt Sāyaṇa देवप्सरस्तमं mit देवानां प्रीणयितृतमं, dagegen देवप्सरस्तमः zu ṚV. 9, 105, 5, wie im SV. Vol. 5, 130 mit अतिशयेन दीप्तरूपोपेतः; zu ṚV. 9, 104, 5 देवप्सराः mit दीप्तरूपः; zu ṚV. 4, 33, 3 मधुप्सरसः mit मधुरस्य सोमरसस्य भक्षयितारो मनोहररूपा वा und zu ṚV. 8, 26, 24 सुप्सरस्तमं mit अतिशयेन शोभनरूपवन्तं, hier mit einer ganz abweichenden Etymologie aus सुप्स = रूप + र. Neben der Tradition hat also Sāyaṇa noch eine auf eine falsche Etymologie gegründete Erklärung, die Benfey und Roth, und mit diesem alle andern angenommen haben, da sie scheinbar in den Zusammenhang passt. Die traditionelle Erklärung mit रूप erhält durch das Prākrit eine gewichtige Stütze und sie lässt sich an allen Stellen durchführen, wie ich im einzelnen in den Vedischen Studien zeigen werde. Dem ZDMG. 51, 591 genannten छाअ „hungrig“, das übrigens ganz zu trennen ist von छाअ „mager“, das = *क्षात ist (Bühler, Pāiyalacchī s. v. छायं), ist also als zweites sicheres Beispiel für anlautendes प्स = छ hinzuzufügen छर- = प्सरस्. Für inlautendes प्स habe ich l. c. absichtlich nicht इच्छिअ = ईप्सित erwähnt, da es besser = *इच्छित d. h. इष्ट vom Praesensstamme इच्छ- zu इष् gesetzt wird.

1) Vedische Studien 2, 232 habe ich gesagt, Hillebrandt habe die Anmerkungen ZDMG. 48, 420 infolge einer Mitteilung hinzugefügt, die ich ihm durch Windisch hatte zugehn lassen. Wie mir Hillebrandt schreibt, ist dies irrig. Vielmehr habe er schon selbst die dort erwähnte Anzeige vor der Korrektur seines Artikels gefunden. Dies sei hiermit berichtigend erklärt.

Quellenstudien zur Geschichte des Ahmed Šâh Durrânî (1747—1773).

Von

Oskar Mann.

Auch für die Geschichte Afghanistans im vorigen Jahrhundert gilt fast Wort für Wort, was E. Teufel in der Einleitung zu seinen „Quellenstudien zur neueren Geschichte der Chanate“ betont: auch hier fehlt es an einer wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Bearbeitung. Und doch ist gerade jene Epoche des 18. Jahrhunderts, in welcher die afghanischen Stämme, zum erstenmal unter einem zielbewussten Herrscher vereinigt, das persische Joch für immer abschütteln und zu einer Art von Grossmacht in Centralasien werden, in mehr als einer Hinsicht für die weitere Entwicklung der beteiligten Staaten und Völker massgebend gewesen.

Den mannigfaltigen Fragen, die hier der Lösung harren, näher zu treten, kann erst versucht werden auf Grund einer kritischen Bearbeitung der vorhandenen handschriftlichen Quellen. Bis vor kurzem waren die durchaus unkritischen Darstellungen bei Elphinstone, Malcolm und Ferrier alles, was uns über die ausserordentlich interessante Geschichte der Anfänge des neuen afghanischen Reiches unterrichten konnte. Die hierher gehörenden Abschnitte in dem von Ch. Schefer herausgegebenen und übersetzten Werke des 'Abd el-Kerîm el-Buḫârî sind viel zu summarisch, als dass man ihnen den Namen einer historischen Quelle geben könnte. So ist der zweite Fascikel des „Mujmil et-tarikh-i-ba'dnâdirijje“, den ich im Jahre 1896 herausgegeben habe, die erste Geschichte des Ahmed Šâh Durrânî, die wir als eine gute, alte Quelle bezeichnen können, wenngleich auch diese Darstellung, wie sich im Verlaufe unserer Untersuchungen zeigen wird, wegen ihrer mannigfachen chronologischen Irrtümer, nur mit Vorsicht benutzt werden darf.

Die Handschriftensammlungen unserer grossen Bibliotheken bieten uns aber einen ziemlich reichen Stoff besonders für die Geschichte Persiens und Afghanistans in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Ich will im folgenden versuchen, die mir erreichbaren Quellenwerke einer genaueren Prüfung zu unterziehen, und durch geeignete Auszüge und Übersetzungen für eine Geschichte

des Aḥmed Šâh das nötige Material zusammenzustellen. Wenn uns im wesentlichen hier die Unternehmungen Aḥmeds in Persien, speciell Ḫurâsân beschäftigen werden, während der vielfachen Kriegszüge im Panǵâb nur vorübergehend gedacht wird, so geschieht das deshalb, weil für die Geschichte des nördlichen Indiens in jener Zeit die im allgemeinen genügenden Auszüge in Elliot-Dowsons bekannter „History of India, as told by its own historians" Band 8 vorliegen, und für die genauere Datierung der einzelnen Thatsachen auf Grund der Münzen von Rodgers im Journal of the Asiatic Society of Bengal, Bd. 54, T. I ebenfalls die nötige Grundlage gegeben ist.

Ich gebe zunächst eine Übersicht über die einzelnen Quellen und ihre Verfasser etc., sodann folgt ein Versuch, die einzelnen Unternehmungen des Aḥmed Šâh chronologisch zu fixieren. Daran sollen sich dann die Übersetzungen der wichtigsten Quellen schliessen, soweit nicht schon vorher eine genauere Mitteilung einzelner Abschnitte aus ihnen für unsere Untersuchungen notwendig geworden ist. In den meisten Fällen habe ich von einer wörtlichen Übersetzung Abstand genommen, vielmehr eine Art von Paraphrase des persischen Originals zu geben versucht. Wer die Schreibweise der persischen Historiographen des vorigen Jahrhunderts, etwa aus dem Tarîḫ-i-Nâdirî her kennt, wird diese paraphrasierende Art der Übersetzung billigen. Irgend welche thatsächlichen Angaben habe ich nie weggelassen, dagegen häufig die herrlich stilisierten Beschreibungen, die mehrere Seiten füllen, in einem Satze abgethan. Ich hoffe, dass auf diese Weise eine für den Geschichtsforscher brauchbare Materialsammlung zu stande gekommen sein wird.

Für wohlwollende Förderung meiner Arbeiten habe ich in erster Linie Seiner Excellenz dem preussischen Herrn Kultusminister, der die Mittel zu einer Studienreise nach London geneigtest gewährte, zu danken, und ebenso Herrn Geheimen Ober-Regierungsrat Dr. Wilmanns, Generaldirektor der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Ferner bin ich für ihre stets bewiesene Bereitwilligkeit, meine vielfachen Anfragen in liebenswürdigster Weise zu beantworten, dem Herrn Rapson vom British Museum, sowie besonders meinem Freunde Professor Dr. E. Denison Ross in London zu lebhaftestem Danke verpflichtet.

I. Die Quellenwerke.

1. Das Tarîḫ-i-Aḥmedšâhî des Maḥmûd al-Muṯannâ Ibn-Ibrâhîm al-Ḥusainî.

Abgesehen von den gelegentlichen Erwähnungen der Afghanen in dem Tarîḫ-i-Nâdirî des Mîrzâ Mehdî Ḫân Asterâbâdî ist die älteste Quelle für die Geschichte des Aḥmed Šâh Durrânî das Tarîḫ-i-Aḥmedšâhî des Maḥmûd al-Muṯannâ Ibn-Ibrâhîm al-Ḥusainî.

Von diesem Werke ist nur eine Handschrift im Besitze des British Museum bekannt (Or. 196; s. Rieu, Catalogue of the Persian Mss. in the Brit. Mus., vol. I pag. 213; im folgenden mit L bezeichnet). Ausserdem besitzt das British Museum noch einen für Sir H. M. Elliot angefertigten Auszug aus diesem Werke in persischer Sprache, der mit andern ähnlichen Auszügen zu einem Sammelband (Or. 2059, s. Rieu III, pag. 1054 no. X)[1]) vereinigt ist. Von diesem Auszuge ist mir durch Vermittelung der Herren Luzac & Co., London, eine Abschrift angefertigt worden, und ich möchte die Gelegenheit nicht versäumen, den Herren für ihre Mühwaltung in meinem Interesse auch hier meinen Dank auszusprechen. Ich werde im folgenden diesen Auszug mit E bezeichnen.

Um einen klaren Einblick in das Verhältnis von L und E zu einander zu ermöglichen, gebe ich hier zunächst eine eingehendere Inhaltsangabe der beiden Handschriften.

Nach dem Bismillah und den sich anschliessenden religiösen Eingangsworten finden wir in L auf fol. 6a und 6b die übliche prunkvolle Lobpreisung des königlichen Auftraggebers. Daran schliesst sich (fol. 7a Zeile 6) die Erzählung von der Entstehung des Werkes (Rieu I, pag. 213b). Der Verfasser, Maḥmûd al-Mutannâ Ibn-Ibrâhîm al-Ḥusainî hatte das Glück gehabt, unter die Zahl der Munšî Aḥmeds aufgenommen zu werden, und es war, da er sich viel mit der Lektüre historischer Werke befasste, in ihm der Gedanke rege geworden, die Thaten seines königlichen Herrn in geschichtlicher Darstellung zu verewigen. Er bat den König um die Erlaubnis hierzu, die ihm dann auch nach einiger Zeit erteilt wurde. Die Handschrift berichtet dann kurz über die frühere Geschichte der Durrânî, und etwas ausführlicher über die Ermordung des Nâdir Šâh (fol. 8a bis 12a), über den Marsch der Afghanen von Ḥâbûšân nach Ḳandâhâr, und in wenigen Sätzen über die Krönung des Aḥmed Šâh.

Sodann haben wir auf fol. 15b. eine Kapitelüberschrift, die Rieu wiedergiebt: „Events of A. H. 1160". Sie lautet im Persischen:

در بیان علمافرازی خجستهرقم در مضمار وقایع ایت ییل مشبق
سنه هزار صد شصت هجری و توجّه موکب نصرتنشان بجنب
خراسان و صدرات ایران

In diesem und den folgenden Kapiteln bis fol. 50a wird in der That ein mit der Unterwerfung des Šâh Ruḫ Šâh endender Feldzug gegen Ḫurâsân erzählt. Dass dieser Zug gegen Persien aber im Jahre 1160, wie die Überschrift angiebt, stattgefunden hat, ist absolut ausgeschlossen. Denn erstens war im Jahre 1160 Šâh Ruḫ noch nicht Herrscher in Mešhed, — nach Angabe des Tariḫ-i-Nâdiri

1) Vgl. auch ebenda pag. 1044 unter No. Or. 2047, sowie Preface zu Vol. III pag. XXII—XXIV.

wurde er erst am 8. Šawwâl 1161 an Stelle des Ibrâhîm Šâh auf den Thron erhoben. Ferner ist auch 1160 gar nicht das Hundejahr des türkischen Cyklus, sondern dieses würde etwa im Ǵumâdâ II. 1167 beginnen. Wir müssten also annehmen, dass vielleicht in der Überschrift hier, ebenso wie weiter unten in der Handschrift, auf fol. 37b[1]), die Zahl der Einer in der Jahreszahl auszufüllen verabsäumt wäre. Dass nun in der That Ereignisse des Jahres 1167 erzählt werden, erhellt ohne weiteres aus dem gleich im Anfange gegebenen Bericht von der Zurückkunft des nach Kašmîr geschickten ʿAbdallâh Ḫân, auf fol. 16b. Die Eroberung von Kašmîr durch eben diesen ʿAbdallâh hat nach dem Zeugnis der Maâṯir-i-selṭenet (Bibliotheca Indica) vol. II pag. ٧٢١ im Jahre 1167 stattgefunden. Ferner wird im weiteren Verlaufe der Erzählung darauf hingewiesen[2]), dass jetzt, d. h. zu der Zeit, als Aḥmed von Tûn aus gegen Meŝhed zu ziehen sich anschickte, ungefähr 7 Jahre nach dem Tode des Nâdir Šâh verflossen wären. Wir haben es also in dem ersten Teile von L, fol. 15 bis 50, mit dem Feldzuge der Jahre 1167 und 1168 zu thun; man vergleiche auch die Ausführungen von St. L. Poole, an der oben angeführten Stelle.

Die nun im unmittelbaren Anschluss hieran erzählten Unternehmungen Aḥmeds im Panǵâb (s. Rieus Inhaltsübersicht) nehmen die Jahre 1169 bis 1171 ein. Bemerkt werden mag, dass mit der „Battle of Sonipat“ bei Rieu I, pag. 214 Zeile 3 nicht etwa die bekannte von Aḥmed den Mahraṭen im Jahre 1174 gelieferte Schlacht gemeint ist. Es handelt sich vielmehr in L nur um ein geringfügiges Rencontre mit den Truppen des Kaisers von Hindôstân, dessen für die Inder ungünstiger Ausfall diese zur friedlichen Unterwerfung veranlasst. Die Darstellung von L bricht dann nach der Schilderung der Vermählung Teimûrs mit einer Tochter des ʿÂlamgîr und einer Aufzählung der von seiten Indiens bezahlten Strafsummen ganz unvermittelt ab. Den Schluss bildet ein vom Verfasser gedichteter Tariḫ auf die Eroberung Indiens:

تاریخ فتح هندوستان که از منظومات راقم این حروف است

دراین سنه ثبت افتاد

Es liegt also in L ein Fragment des Tariḫ-i-Aḥmedŝahi vor, welches ausser der Einleitung und der kurzen Geschichte des Aḥmed bis zu seiner Krönung im Jahre 1160 nur die Ereignisse der Jahre 1167 bis 1170 schildert.

Wenden wir uns nun zu E. Der Auszug trägt auf dem ersten Blatt die Titelangabe: تاریخ احمدشاه درّانی, sowie eine genauere Beschreibung der Handschrift, aus welcher die Excerpte genommen

1) S. Stuart Lane Poole, The coins of the Shahs of Persia, Introd. p. LI.
2) Fol. 22a.

worden sind. Ferner ist der Auftrag angegeben, den der Epitomator erhielt, und eine Art Bericht über die Ausführung. Die Überschrift zu dem Auszuge lautet:

نقل كتاب تاريخ احمدشاه درّانى ده سطر از اوّل و ده سطر از آخر و
صدصد سطر از مقام آمدن بهندوستان

Dem entspricht auf dem unteren Teile des Blattes folgende Notiz:

اين كتاب از ابتداى كشته شدن نادرشاه و جلوس احمدشاه درّانى
بتخت دار القرار قندهار مشتهر(?) احوال بيست و پنجسال تا
[1]الدنيا آن پادشاه و جلوس شاهزاده سليمان باغواى شاه ولى خان
وزير . . . اين كتاب حكم بود كه ده سطر از اوّل و ده سطر از آخر
و صدصد سطر از مقام آمدن بهندوستان نوشته شود چنانچه
موافق حكم والا اين نسخه قرب(?) نموده شد بملاحظهٔ اشرف
خواهد گذشت فقط

Der Munšî hatte also von Elliot den Auftrag erhalten, aus einer Handschrift, welche die Geschichte des Aḥmed Šâh von der Ermordung Nâdirs an bis zu Aḥmeds Tod und der Thronbesteigung des Sulaimân, des Schützlings des Premierministers Šâh Welî Ḫân, enthielt, in der Weise zu excerpieren, dass er die zehn ersten und die zehn letzten Zeilen der Handschrift, sowie je hundert Zeilen von den Kapiteln, welche von den indischen Feldzügen des Aḥmed handelten[2], abschreiben sollte. Die Beschreibung der Handschrift ist in einzelne Rubriken eingeteilt, ähnlich wie in dem „Catalogue of the Persian books and mss. in the library of the Asiatic Society of Bengal", by M. Ashraf Ali:

نام كتاب	نام مؤلّف يا مصنّف	تعداد صفحه	سنهٔ تصنيف يا تأليف	سال تحرير كتاب	كامل يا ناقص	قلمى يا مطبوع	نظم يا
تاريخ احمدشاه درّانى	منشى محمود الحسينى	?	سنه ۱۱۸٦ هجرى	?	كامل	قلمى	نثر وا النع

1) Unsicher! Vielleicht liegt hier eine Verstümmelung der bekannten Redensart وداع گفتن دنيارا vor.

2) In der Überschrift der ersten Seite des Auszuges ist der Wortlaut etwas deutlicher: . . . صدصد سطر از محل يورش هندوستان

Der Auszug enthält im einzelnen folgende Kapitel: 1) Die Einleitung zu dem Werke mit dem Unterabschnitt در بيان تصنيف كتاب, welcher uns später noch beschäftigen wird, anscheinend vollständig abgeschrieben. 2) Ereignisse des 1. Jahres der Regierung des Aḥmed = 1160 H. 3) Das 2. Jahr = 1161 H. 4) Das 5. Jahr. 5) Das 10. Jahr = 1170. 6) Das 13. Jahr = 1172. 7) Das 26. Jahr = 1186 (die Hs. hat fälschlich هفتاد für هشتاد). Also in der That eine Auswahl der für die Geschichte Indiens in Betracht kommenden Unternehmungen des Aḥmed Šâh, wie dies ja auch für die Zwecke Elliots ausreichte. Die einzelnen Abschnitte brechen jedesmal unvermittelt, mitten im Satze ab, so dass wirklich nur die verlangten 100 Zeilen abgeschrieben zu sein scheinen.

Es ergiebt sich also aus E, dass Munšî Maḥmûd al-Ḥusainî 1186, also im Jahre nach dem Tode des Aḥmed Šâh, sein die ganze Regierungszeit dieses Königs behandelndes Geschichtswerk zum Abschluss gebracht hat. Zur Vergleichung der in E vorliegenden kurzen Abschnitte aus diesem Werke mit den Fragmenten in L kann natürlich nur die Einleitung und das Kapitel dienen, welches die Ereignisse des Jahres 1170 enthält.

Die Einleitung, abgesehen von dem Abschnitt über die Entstehung des Werkes, der besonders betrachtet werden muss, stimmt hinsichtlich des Gedankenganges, soweit aus dem Prunkstil überhaupt ein solcher herauszuschälen ist, in L und E durchaus überein, der Wortlaut dagegen ist zum grossen Teil nicht identisch. E ist viel weitschweifiger, mit mehr Citaten und Versen geschmückt als L, hat aber doch ganze Sätze bis auf geringfügige Wortabweichungen mit L gemeinsam, so dass sich die Einleitung in E durchaus als eine spätere Um- oder Überarbeitung von L charakterisieren lässt[1].

Genau dasselbe Verhältnis zeigt L und E in dem Kapitel über das Jahr 1170 (der Text von E setzt mit dem Anfang von Cap. XXV der unten folgenden Übersetzung von L ein; fol. 90ª der Hs.). Die auch schon reichlich aufgeputzte Darstellung von L erscheint in E unter häufiger Herübernahme von ganzen Sätzen so gewaltsam verschönt und in die Länge gezogen, dass aus 53 Zeilen von L die 100 von E geworden sind, ohne dass E auch nur das geringste mehr an Gedankeninhalt böte.

Wir werden also nach dem eben ausgeführten kaum fehl gehen, wenn wir in der den Excerpten von E zu Grunde liegenden Handschrift eine spätere Überarbeitung von L sehen.

---

1) Gern hätte ich hier den persischen Text der beiden Einleitungen eingefügt, doch ist es bei dem schlechten Zustande von L, vor allem wegen der häufigen und grossen Ameisenlöcher, nicht möglich, einen einigermassen gesicherten Text zu geben, besonders von dieser im allerfeinsten Prunkstil gearbeiteten Einleitung. Auch die für mich gefertigte Kopie von E ist keine sichere Unterlage für eine Textausgabe.

Es gewinnt also den Anschein, als ob wir zwei Bearbeitungen des Tarîḫ-i-Aḥmedšâhî anzunehmen hätten, von deren ersterer wir in L ein Fragment, und von deren zweiter wir nur die Excerpte von E besitzen. Nun ergiebt sich ausser dem, was oben aus der Einleitung von L über die persönlichen Schicksale des Verfassers berichtet ist, noch aus einigen andern Stellen im Verlauf der Darstellung in L einiges über den Verfasser und sein Werk, was zur Lösung der uns hier beschäftigenden Fragen beitragen wird.

Im Šawwâl des Jahres 1169 finden wir (siehe unten Cap. XIX der Übersetzung) den Autor im Gefolge des Königs in Kâbul. Er erhält hier von Berḫurdâr Ḫân[1]) eine Mitteilung über eine Äusserung Aḥmeds: برخوردارخان از براى كمترين بيان نمود كه داخل اين اوراق سازد. Aus dem Wortlaut, besonders der Form سازد müssen wir herauslesen, dass der Munšî zu eben dieser Zeit schon mit der Abfassung des ihm aufgetragenen Geschichtswerkes beschäftigt gewesen sei. Bei einer ähnlichen Gelegenheit hebt er hervor, dass er über die einem Gesandten gegebenen Aufträge nichts bestimmtes berichten könne, da die Abfertigung der Gesandten im geheimen stattgefunden habe, höchstens liesse sich aus den Antworten, die derselbe späterhin zurückbrachte, sowie aus dem Gegenschreiben aus der Kanzlei des Aḥmed Šâh schliessen, dass der Botschafter ungefähr folgenden Auftrag gehabt haben müsse . . . (unten Kap. XX der Übers.). Im weitern Verlaufe finden wir dann in L mehrere offizielle Schriftstücke im Wortlaut mitgeteilt, die der Verfasser von dem Chef der königlichen Kanzlei, Seʿâdet Ḫân erhalten hat, wie zum Teil ausdrücklich bemerkt wird, mit der Weisung, sie seiner Darstellung einzuverleiben. Es ist dies besonders die politische Korrespondenz des Aḥmed Šâh an ʿÂlamgîr II., den Kaiser von Hindôstân, und dessen Wazir Ġâzî ed-Dîn Ḫân; ferner der amtliche Wortlaut des Vertragsinstruments über die von ʿÂlamgîr II. an Aḥmed abzutretenden Gebietsteile aus dem Jahre 1170. Ein Brief des ʿÂlamgîr an Aḥmed, die Antwort auf den fol. 67ᵃ mitgeteilten Brief Aḥmeds (siehe unten die Übersetzung), sollte eingefügt werden hinter fol. 87ᵇ, welches mit den Worten schliesst: شرح مكتوب حضرت عالمگير اين است. Der Brief aber fehlt, und es folgen statt dessen zwei leere Blätter, als ob auf diesen das fehlende hätte nachgetragen werden sollen. Auch sonst finden wir in L ziemlich häufig derartig absichtlich frei gelassene Stellen, besonders ist zwecks späterer Ausfüllung für die Datumsangaben ein Raum leer gelassen. Man wird, glaube ich, aus diesen absichtlichen Lücken der Handschrift schliessen dürfen, dass wir in L das Concept des Verfassers oder eine genaue Abschrift davon vor uns haben. L ist nicht datiert, aber alles,

1 Einen auch in Emins Muǵmil et-tarîḫ-i-baʿdnâdirijje häufig erwähnten hervorragenden General des Aḥmed Šâh.

was sonst an äusserlichen Kennzeichen für die Beurteilung des Alters einer Handschrift in Betracht kommt, weist darauf hin, dass wir es mit einer Handschrift aus dem vorigen Jahrhundert zu thun haben.

Vergegenwärtigen wir uns nun, was E. abweichend von L. über die Entstehung des Werkes berichtet (s. auch Rieu III, pag. 1054).

Der Verfasser erzählt, dass Aḥmed Šâh, der ein eifriger Bewunderer des damals eben vollendeten Tarîḫ-i-Nâdirî gewesen, seinem Vertrauten Muḥammed Teḳî Ḫân aus Šîrâz den Auftrag gegeben habe, einen Munšî zu suchen, der im stande wäre, ein dem Tarîḫ-i-Nâdirî ähnliches Werk über Aḥmeds Regierung zu schreiben. Lange habe Muḥammad Taḳî vergebens gesucht, bis er schliesslich „im Hundejahre nach türkischer Zeitrechnung = 1167 der Higra“, als Mešhed von den Afghanen belagert wurde, an den ihm seit langer Zeit bekannten Maḥmûd al-Ḥusainî dachte, der in Mešhed in bedrängten Umständen lebte, und diesen als einen Freund und Schüler des Mîrzâ Mehdî Ḫân, der wohl im stande sei, das gewünschte zu leisten, dem Könige empfahl. In der That erhielt dann auch der Munšî den Auftrag und widmete von nun an seine ganze Kraft dem Werke.

Zunächst ist auffallend, wie diese Darstellung zu der in L gegebenen Entstehungsgeschichte des Werkes in Widerspruch steht. Wie im einzelnen diese Widersprüche auszugleichen seien, ist eine Frage, zu deren Beantwortung man höchstens allerlei Vermutungen beibringen könnte, ohne ein gesichertes und unanfechtbares Resultat zu erhalten. Ich glaube zudem, dass auf diese Verschiedenheiten kein besonderes Gewicht zu legen ist. E ist eben eine spätere Bearbeitung eines älteren Conceptes, und dass bei einer Umarbeitung einzelne Abschnitte eine andere Fassung erhalten, ist ja nichts aussergewöhnliches. Vielleicht hat E nur die genauere, L die weniger eingehende Darstellung der betreffenden Vorgänge. Bei dieser Annahme bliebe dann als einziger Unterschied übrig, dass nach L der Verfasser den ersten Gedanken an eine historische Verherrlichung des Aḥmed sich selbst zuschreibt, während nach E Aḥmed schon seit geraumer Zeit nach einem geeigneten Hofhistoriographen gesucht hat. Dass dieser Umstand aber durchaus unwichtig ist, liegt auf der Hand.

Im übrigen können wir aus dem, was wir nunmehr aus L und E wissen, uns ein einigermassen klares Bild von der Entstehung des Werkes kombinieren.

Im Jahre 1167 lernt Aḥmed Šâh in Mešhed den Munšî Maḥmûd al-Ḥusainî kennen, und beauftragt ihn, eine Geschichte seiner Regierung zu schreiben. Der Munšî wird der Kanzlei des Königs zugewiesen. Er beginnt sein Werk, indem er zunächst niederschreibt, was er aus seinem Verkehr mit Mîrzâ Mehdî Ḫân über die Vorgeschichte der Durrânî weiss, und was ihm über die Ereignisse nach Nâdirs Tode berichtet worden ist (Einleitung von L). Sodann beschreibt er die Ereignisse, die er selbst zur Zeit mit

erlebt. Er schildert den Feldzug des Aḥmed nach Mešhed, begleitet dann den König nach Kâbul und vielleicht auch nach dem Panǵâb. Das Concept des Verfassers bis zu dieser Zeit liegt vielleicht in L vor; auf den letzten Blättern des Buches hat er dann noch eine Reihe von einzelnen Anekdoten aus dem Leben des Königs aufgezeichnet, die vielleicht das Material zu einer Charakterschilderung Aḥmeds bilden sollten[1]).

Ob diese beiden in L erhaltenen Kapitel die einzigen Teile des ersten Conceptes blieben, oder ob ihnen später noch andere Kapitel folgten, können wir nicht sagen; jedenfalls bilden sie die einzigen uns bekannten Teile des ersten Entwurfes.

Als der Autor dann später an die Ausarbeitung seines Werkes ging, hat er diesen Entwurf umgearbeitet und in neuem prunkvolleren Gewande dem gesamten Werke einverleibt.

Nach der Angabe von E. beziehungsweise der in E excerpierten Handschrift ist das Werk 1186 vollendet worden. Das würde sich auch aus den letzten der erzählten Ereignisse schliessen lassen, die ja in das Jahr 1186 fallen.

Merkwürdigerweise wird nun in dem 1182 (1184) verfassten Farḥat an-Nâẓirîn des Muḥammed Aslam (s. Browne, Catalogue of the Persian mss. in the library of the University of Cambridge, pag. 118) unter den benutzten Quellenwerken ein Tarîḫ-i-Aḥmad Abdâlî aufgeführt. In der Pariser Handschrift des Farḥat an-Nâẓirîn (Suppl. Pers. 245, früher Fond Gentil Nr. 47) fehlt das Tarîḫ-i-Aḥmed, sowie noch einige andere von den im Cambridger Manuskript aufgezählten Werken. Es kann hier kaum eine andere Geschichte Aḥmeds, als die des Maḥmûd al-Ḥusainî gemeint sein; wenigstens haben wir von einem Vorläufer des Maḥmûd keinerlei Kunde. Wenn nun in einem schon 1184 abgeschlossenen Geschichtswerke das Tarîḫ-i-Aḥmedšâhî als Quelle erwähnt wird, so könnte man eben nur annehmen, dass schon vor 1186 eine Recension dieses Werkes existiert habe, zu der eventuell die uns in L erhaltenen Fragmente gehörten. Aber es ist auch nicht unmöglich, dass in der Cambridger Handschrift die Nennung des Tarîḫ-i-Aḥmed Abdâlî auf späterer Einschiebung, vielleicht sogar nur des Abschreibers, beruht, der durch Hinzufügung weiterer Titel von Geschichtswerken sein historisches Wissen zeigen wollte.

Wir würden natürlich mit viel mehr Klarheit über die Entstehungsgeschichte des Tarîḫ-i-Aḥmedšâhî urteilen können, wenn wir das den Excerpten in E zu Grunde liegende Original vor uns hätten. Vor allem aber würden wir durch diese authentische Darstellung vielleicht auf die mannigfaltigen Fragen nach den Daten der einzelnen Unternehmungen des Königs, deren Lösung, wie wir

1) Ob und wie weit diese „Materialsammlung" in der späteren Bearbeitung verwertet ist, können wir leider nicht ermitteln; das wäre aber ein Punkt, der für die Beurteilung von L in dem von mir angenommenen Sinne äusserst wichtig wäre.

unten sehen werden, viel Schwierigkeiten bereitet, eine befriedigende Antwort erhalten. Der Auszug in E kann uns hierbei nicht viel helfen, da wir über die Feldzüge der Afghanen im Panǵâb aus andern Quellen hinlänglich orientiert sind. Hoffentlich findet sich das Original von E noch in irgend einer indischen Bibliothek, aus der ja auch Elliot es entliehen haben muss[1]).

Was den historischen Wert der Fragmente in L anbelangt, so können wir die Handschrift schlechthin als eine Quelle ersten Ranges bezeichnen. Wenn natürlich auch der Charakter der offiziellen Hofhistoriographie in diesem, förmlich unter den Augen des königlichen Auftraggebers und Helden geschriebenen Werke sich auf Schritt und Tritt in Darstellung und Beurteilung des Geschehnen zeigt, so ist das ein Fehler, den das Werk mit weitaus den meisten persischen Geschichtsquellen teilt, und der Historiker wird wohl ohne grosse Mühe aus den fortwährenden Siegesberichten in der Darstellung des bezahlten Lobredners auch die Niederlagen herauszulesen verstehen.

Trotzdem gehört doch eine so fast ausschliesslich auf Autopsie und den besten, ich möchte fast sagen amtlichen Informationen beruhende Darstellung, wie sie das Tariḫ-i-Aḥmedšâhî bietet, zu den Seltenheiten, und dieser Umstand lässt uns um so mehr den Verlust des ganzen Werkes bedauern.

2. Das Muǵmil et-tarîḫ-i-ba'dnâdirijje des Emîn und das Meǵma' et-tewârîḫ des Ḫelîl.

Als zweitälteste Quelle zur Geschichte des Aḥmed Šâh wäre das Muǵmil et-tarîḫ-i-ba'dnâdirijje zu nennen. Das Werk enthält in seinem zweiten, vor etwa einem Jahre von mir herausgegebenen Abschnitte eine ausführliche Geschichte der Eroberungskriege des Aḥmed. Es ist bekanntlich in den Jahren 1195—96 in Muršidâbâd in Bengalen geschrieben, von einem aus Kirmânšâhân stammenden Perser, der etwa zwischen 1166 und 1169 sein Heimatland verlassen und sich in Indien angesiedelt hatte. Ich habe in der Einleitung zu meiner Textausgabe des Werkes (fasc. I, Leiden 1891) eingehend über das Leben des Verfassers und über die Stellung dieses Werkes zu den übrigen Geschichtsquellen aus dem vorigen Jahrhundert gehandelt, und darf mich also hier mit einem Hinweis auf die früheren Ausführungen begnügen[2]).

1) In der von Sprenger veröffentlichten Liste von Hs. aus Elliots Nachass (Journal of the R. Asiatic Soc. of Bengal, vol. XXIII), die auch einige von Elliot nur geliehene Hs. aufzählt, ist das Tariḫ-i-Aḥmedšâhi nicht enthalten.

2) Dem Wunsche des Herrn Recensenten in der Deutsch. Litt.-Zeitung, Jahrg. XIII (1892) no. 9. nach einer Kollation der Londoner „Handschrift“ habe ich inzwischen nachzukommen Gelegenheit gehabt. Dies Manuskript enthält jedoch nur, wie aus der Beschreibung Rieus (II. pag. 806a) schon hervorgeht, die Kapitelüberschriften, die mit ganz belanglosen Ausnahmen, mit denen

Über die Quellen, nach denen Emîn seine Geschichte des Aḥmed Šâh behandelt hat, habe ich nichts ermitteln können. Jedenfalls hat er das Tarîḫ-i-Aḥmedšâhî nicht benutzt. Zudem scheint mir die ganz unerklärliche Verwirrung, die, wie wir weiter unten sehen werden, in Bezug auf die zeitliche Folge der einzelnen Feldzüge der Afghanen bei Emîn herrscht, darauf hinzudeuten, dass wir es hier lediglich mit einer Kompilation einzelner dem Verfasser mündlich oder schriftlich mitgeteilter Erzählungen zu thun haben. Nach der Darstellung bei Emîn haben wir folgende Reihenfolge der Kriege des Aḥmed Šâh:

Zwei Feldzüge gegen Šâh Ruḫ in Mešhed (in meiner Textausgabe: fasc. II, pag. ٧٣—٩., Zeile 7, und von da bis pag. ٩٨). Sodann folgt: Ein Feldzug nach Indien (pag. ٩٨—١١٢, Zeile 15). Aufstand des Lukmân Ḫân (pag. ١١٣—١١۴). Schilderung der Zustände und Begebenheiten in Ḫurâsân (pag. ١١۴—١٢٢). Dritter(!) Feldzug nach Indien (١٢٢—١٣٢). Dritter Feldzug nach Ḫurâsân (١٣٣—١۴٧). Aḥmeds Tod (١۴٨). Thronwirren nach dem Tode Aḥmeds (١۴٨ bis Schluss).

Wie weit diese Darstellung von den aus den übrigen Quellen zu gewinnenden Daten abweicht, wird sich im weitern Verlaufe unserer Untersuchungen zeigen.

Für einige Punkte in der Geschichte des Šâh Ruḫ Šâh in Mešhed sind dann noch die Angaben des Prinzen Ḫelîl in seinem Meǵma' et-tewârîḫ von Wichtigkeit. Über dieses Werk, und besonders über sein Verhältnis zu dem des Emîn habe ich in der oben angeführten Einleitung ebenfalls ausführlich gesprochen. Es sei hier kurz hervorgehoben, dass der Vater des Verfassers, der älteste Sohn des Šâh Sulaimân II, ungefähr um 1165 Mešhed verliess, um nach Indien zu gehen, und dass die schriftlichen Aufzeichnungen dieses Prinzen über die Schicksale seiner Familie später von dem Sohne Ḫelîl als Quelle benutzt wurden. Das Meǵma' et-tewârîḫ ist im Jahre 1207 vollendet worden (s. auch Pertsch, Verzeichnis d. pers. Hss. der Kgl. Bibl. zu Berlin, pag. 425 ff.).

3. Das Ḥusainšâhî des Imâm ad-Dîn Ćištî.

Von diesem Werke sind drei Handschriften bekannt: die eine in der Bibliothek der Royal Asiatic Society[1], die zweite im British

der Berliner Hs. genau übereinstimmen. Als erstes Kapitel ist aufgeführt, ohne persische Überschrift: „Introduction & Authors preface". Darunter steht die Bemerkung: „Many of the transactions narrated in this history translated in Persian from records in Arabic". Mir scheint hier lediglich ein Irrtum oder Missverständnis des Rev. John Haddon Hindley, der jene Sammlung von Kapitelüberschriften historischer Werke anlegte, vorzuliegen.

1) Morley, Descriptive Catalogue . . ., pag. 76, no. LXI.

Museum[1]), und eine dritte in der Bibliothek der Asiatic Society of Bengal in Calcutta[2]).

Von dem bei Rieu II, pag. 904b genauer verzeichneten Inhalte interessiert uns hier nur der erste Abschnitt, der die Geschichte des Aḥmed Šâh behandelt, und der etwa ein Viertel des ganzen Werkes ausmacht.

Ehe wir uns aber eingehender mit dieser von Morley sehr hoch geschätzten Geschichte der Durrânî-Dynastie befassen, müssen wir unsere Aufmerksamkeit dem von Ch. Schefer in seiner Übersetzung des Abdoul Kerim Boukhary (pag. 280) erwähnten Tarîḫ-i-Aḥmed (s. auch Rieu II, pag. 905b) zuwenden.

Von diesem Werke befindet sich in der Königlichen Bibliothek zu Berlin eine in Indien gedruckte Lithographie (Bibl. Sprenger. Nr. 215). Der Vortitel lautet: محاربات سلاطين درّانيه با سکهان و بهاو و جينکو, während der eigentliche Titel die Aufschrift تاريخ احمد und als Jahr der Drucklegung die Zahl 1266 zeigt[3]).

Wie sich aus der Einleitung ergiebt, hatte der Verfasser, Munšî Muḥammed 'Abd el-Kerîm 'Alawî eben eine Geschichte des Šuǵâ' el-mulk, pâdišâh-i-Durrânî, der im Jahre 1255 mit Hilfe der Engländer sich zum Herrn von Ḫurâsân gemacht hatte, vollendet, als er sich entschloss, eine ausführlichere Geschichte der ganzen Durrânî-Dynastie zu schreiben. Für die Zeit bis zum Jahre 1212 wollte er als Quelle das Tarîḫ des Imâm ed-Dîn Ḥusainî (Čištî?) zu Grunde legen, und die späteren Ereignisse, nach dem, was er in Kâbul und Ḳandahâr gehört hatte, erzählen.

Dementsprechend behandelt das Werk in fortlaufender Darstellung die Geschichte des Aḥmed Šâh u. s. w. bis zum Jahre 1212. Sodann folgt ein Kapitel über die Emire aus der Zeit des Zemân Ḫân:

در بيان حال امرا و ارکان دولت زمان شده . . .

darauf die Beschreibung des Panǵâb und der Wege zwischen Pešâwar, Kâbul, Ḳandahâr und Herât:

در بيان احوال پنجاب و منزل از پشور تا کابل و قندهار . . .

Die Unterabteilungen dieses Kapitels sind bei Schefer, a. a. O., pag. 280 angegeben. Sodann folgt das Kapitel, welches Schefer pag. 281 ff. übersetzt hat, mit der Überschrift:

در بيان حال ترکستان و تربوتدبی حکم سبق آنجا

An dieses Kapitel schliesst sich dann, ohne dass eine Überschrift oder auch nur ein Absatz den Beginn von etwas neuem kenn-

1) Rieu III, pag. 904b.

2) Ashraf Ali, Catalogue . . . pag. 28, no. 144.

3) Dieselbe Ausgabe citiert Schefer, a. a. O. p. 28, Anmerkung.

zeichnete, noch ein längerer Abschnitt an, dessen erste Sätze folgendermassen lauten:

باید دانست که شخصی امام‌الدین نامی حسینی نسب چشتی
طریقت که در ملک خراسان و غیره بسیار مانده این همه حال‌را از
ابتدای سلطنت احمدشاه درّانی نوشته بود و اکثررا بچشم خود
مشاهده و معاینه کرده غالب که در زمره اهل قلم در سرکار سلاطین
درّانیّه ملازم بوده باشد لهذا راقم نظر بر صداقت قول او تا سال
یکهزار و دو صد و دوازده هجری بطریق انتخاب بقلم در آورد
بعد از سنهٔ مذکور هرچه از باشندگان کابل و قندهار که مردم
ثقه و صادق‌القول واقف از این حال بودند و نزدم می‌آمدند
بسمع رسید مجملاً آنرا از بقیه حال زمان‌شاه و سلطان محمود
برادرش بر نگاشتم

Es folgt dann eine Erzählung der Schicksale des Zemân Šâh und Sulṭân Maḥmûd bis zur Installierung des Šuǵâ' el-Mulk als König von Afghanistan. Wir ersehen aus den mitgeteilten Sätzen, dass Muḥammed 'Abd el-Kerîm das Werk des Imâm ed-Dîn Ḥusainî von Anfang bis Ende für seine Darstellung benutzte, vermutlich ohne allzuviel Mühe auf die stilistische Umarbeitung zu verwenden[1]), eine Art der Benutzung, die wir ja an orientalischen Historikern zur Genüge kennen. Er verfuhr dabei sogar so ungeschickt, dass er alle die Kapitel, die Imâm ed-Dîn Ḥusainî mit Recht an den Schluss seines Werkes stellte, über die verschiedenen Routen in Afghanistan u. s. w., ebenfalls mit ausschrieb, und seine eigene Darstellung erst hinter diese Kapitel einfügte, während er sie besser an den letzten Abschnitt des historischen Teiles, an das Kapitel von der Flucht des Maḥmûd Sulṭân, dessen unmittelbare Fortsetzung sie doch bildet, hätte anschliessen müssen.

Wir können hiernach annehmen, dass das Werk des Muḥammad 'Abd el-Kerîm eine einfache Paraphrase des Ḥusainšâhî enthält[2]). Eine Bestätigung dieser Annahme wird uns die folgende Nebeneinanderstellung der Kapitelüberschriften aus dem ersten, die Geschichte des Aḥmed Šâh behandelnden Teile beider Werke liefern[3]).

---

1) بطریق انتخاب vielleicht ein term. techn. für jene Art der Benutzung, bei welcher Satz für Satz der Gedankengang des Originals wiedergegeben wird, teils mit denselben Worten, teils mit absichtlichen Abweichungen im Ausdruck.

2) Ich habe leider keine der Hss. des Ḥusainšâhî selbst einsehen können, und bin deshalb auf den Umweg über das Tariḫ-i-Aḥmed angewiesen.

3) Die Kopie aus dem Ḥusainšâhî verdanke ich der Liebenswürdigkeit

Ḫusainšâhî des Imâm ed-Dîn Ḫusainî.	Tariḫ-i-Aḥmed des Muḥammed ‘Abd-el-Kerîm.
1. بیان حسب و نسب خاقان گیتی‌ستان جنّت‌مکان احمدشاه درّانی	1. در بیان نسب سلاطین درّانیّه
2. آمدن حضرت پادشاه[1] بعزم تسخیر خراسان و بیان آن در آغاز سلطنت پادشاه دین‌پناه احمدشاه درّانی	2. در بیان آمدن نادرشاه بعزم تسخیر خراسان و آغاز سلطنت احمدشاه درّانی
3. جلوس فرمودن حضرت گیتی‌ستان احمدشاه درّانی با فرّ شوکت و جهانبانی بر سریر سلطنت بی نظیر	3. در بیان جلوس فرمودن احمدشاه ابدالی بر سریر جهانبانیٔ خراسان
4. متوجّه شدن حضرت گیتی‌ستان احمدشاه درّانی بقشون نصرت‌نشان بتسخیر ممالک وسیعهٔ هندوستان	4. در بیان توجّه فرمودن احمدشاه درّانی بطرف هندوستان
5. عزم فرمودن نوبت دوّم شه عنانجذب بعزم تسخیر هند و مراجعت نمودن از آن جانب	5. در بیان عزم نمودن احمدشاه درّانی بار دوّم بقصد تسخیر هندوستان و مراجعت نمودن از این جانب

meines Freundes Professor Dr. Ross, der sich der Mühe unterzogen hatte, aus der Hs. der Asiatic Society, die, wie er schreibt, sehr schlecht geschriebenen Überschriften für mich zu kopieren. In der Hs. des Brit. Mus. fehlen diese Überschriften nach seiner Mitteilung gänzlich.

1) Natürlich ist Nâdir Šâh gemeint.

Husainšâhî des Imâm ed-Dîn Husainî.	Tarîḫ-i-Aḥmed des Muhammed ʿAbd el-Kerîm.
6. رسیدن خاقان گیتی‌ستان نوبت سیوم به تسخیر هندوستان . . . . و رسیدن بدار الخلافه شاهجهان آباد	6. در بیان توجّه احمدشاه درّانی دفعهٔ سوم بطرف هندوستان و رسیدن او تا شاهجهان آباد
7. ذکر وقایع در . . . (?) و پنجاب و هندوستان بعد مراجعت فرمودن شاه دین‌پناه گیتی‌ستان	7. در بیان وقوع خلل و فتور در ملک پنجاب و کلّ هندوستان و باز مراجعت نمودن احمدشاه درّانی بدین طرف
8. متوجّه شدن شاه گیتی‌ستان نوبت چهارم [به] هندوستان با قشون نصرت‌نشان برای تنبیه و تادیب سرکشان	8. در بیان توجّه احمدشاه درّانی نوبت چهارم بهندوستان با قشون فراوان برای تنبیه و تادیب سرکشان
9. آمدن لشکر جنوب بعزم رزم شاه دین‌پناه به سمت بسیر بسرکردگی سرداران	9. در بیان آمدن لشکر مرهٹه بقصد رزم با احمدشاه درّانی به سرکردگی بهاو و دیگر سرداران
10. مقابل شدن قشون . . . (?) خاقان گیتی‌ستان معه سرداران هندوستان با گروه . . . (?) دکنیان	10. در بیان آغاز جنگ فوج درّانی و دکهنی
11. کشته شدن بهاو و غیره سرداران و شکست یافتن دکنیان ظالم از دست غازیان نصرت‌انجام و دلاوران لشکر اسلام	11. در بیان کشته شدن بهاو و شکست افتادن بر فوج دکهنیان

Ḥusainšahî des Imâm ed-Dîn Ḥusaini.	Tariḫ-i-Aḥmed des Muḥammed ʿAbd-el-Kerîm.
12. توجّه فرمودن شاه عالی جناب کیوان رکاب نوبت پنجم به امداد گروه مطیع الاسلام قصبهٔ چند پنجاب	12. در بیان توجّه فرمودن احمدشاه درّانی دفعهٔ پنجم برای امداد باشندگان قصبهٔ چنڈاله واقع پنجاب
13. عزم فرمودن شاه دین پناه نوبت ششم بهندوستان با فرّ شوکت و جاه	13. در بیان توجّه فرمودن شاه درّانی بهندوستان دفعهٔ ششم
14. [Titel fehlt!] beginnt: چون آن شاه باقبال بفرّ دولت و جلال چندی در ممالک محروسهٔ خود بشهر اشرف البلاد احمدشاهی قندهار بعیش و کامرانی گذرانیدند مرضی ناصور بینی که از معالجهٔ اطبّاء حذق و حکماً صادق رو به تبری نمی‌آورده الخ	14. در بیان وفات احمد شاه درّانی beginnt: چون احمدشاه درّانی بعد از مراجعت هندوستان چند سال در قندهار بعیش و کامرانی گذرانید از مشیت ایزدی بعارضهٔ ناسور بینی مزاج همایون از جادّهٔ اعتدال انحراف ورزید چنانچه با وجود معالجهٔ اطبّ حذق

Die vorliegende Zusammenstellung ergiebt noch ein anderes, für die Beurteilung des Ḥusainšâhî bedeutsames Faktum: wir vermissen ein bezw. mehrere Kapitel, deren Überschriften uns die Schilderung der Kriegszüge des Aḥmed in Ḫurâsân versprächen. Da nun in dem Werke des Muḥammad ʿAbd el-Kerîm auch innerhalb der oben angeführten Kapitel an keiner Stelle irgend etwas von Feldzügen nach Ḫurâsân erwähnt wird, so dürfen wir nach dem oben ausgeführten annehmen, dass auch im Ḥusainšâhî die Darstellung dieser Kämpfe fehlt.

Wir haben also in dem Ḥusainšâhî eine Erzählung von dem Emporkommen des Aḥmed Šâh, sowie von seinen in Indien geführten Feldzügen. Die Kompilation des Werkes geschah etwa 50 Jahre nach den frühesten der geschilderten Ereignisse, im Jahre 1212—13.

Die Angabe des Muḥammed 'Abd el-Kerîm, der Verfasser des Ḥusainšâhî habe viele der Ereignisse aus eigner Erfahrung geschildert (s. oben), widerspricht dem, was Imâm ed-Dîn selbst in der Einleitung seines Werkes über die Entstehung desselben mitteilt (s. Rieu II, pag. 905a). Darnach hatte er bereits im Jahre 1211 eine Geschichte des Šâh Zemân geschrieben, als ihm von einem seiner Gönner, dem er diese seine Arbeit vorgelegt hatte, eine kurze Darstellung des Aḥmed und Teimûr Šâh übergeben wurde. Diese überarbeitete er und fügte sie dann seinem schon fertigen Werke an.

Ob nun das Ḥusainšâhî wirklich eine so vorzügliche Quelle ist, wie Morley meint, ist nach dem soeben ausgeführten, wenigstens was die Geschichte des Aḥmed Šâh anbelangt, zum mindesten zweifelhaft.

Wir werden im folgenden dies Werk kaum brauchen, da es für die indischen Kriegszüge des Aḥmed bedeutend ältere Darstellungen giebt, die fast in allen Punkten dasselbe berichten, wie das Ḥusainšâhî, bezw. der uns bekannte Auszug aus dem Ḥusainšâhî, das Tarîḫ-i-Aḥmed.

4. Neuere orientalische Bearbeitungen.

Neben diesen dem vorigen Jahrhunderte angehörenden Geschichtswerken haben wir noch zwei jüngere Kompilationen, die speciell die Geschichte von Afghanistan behandeln, nämlich das Tarîḫ-i-waḳâ'i wa-sawâniḫ-i-Afġânistân, verfasst 1272 H. in Ṭehrân von dem Prinzen I'tiṣâd es-selṭene 'Alî Ḳulî Mîrzâ, lithographiert 1273 in Ṭehrân, und das Tarîḫ-i-Sulṭânî von Sulṭân Muḥammad Ḫân Ibn-Mûsâ Ḫân Durrânî, welches von 1291—1298 in Bombay bearbeitet, und 1298 in der Muḥammadî Presse gedruckt worden ist.

Das erstere bietet, so weit der uns hier beschäftigende Zeitabschnitt in Frage kommt, eine recht summarische Erzählung der Thaten des Aḥmed Šâh. Ich gebe eine kurze Inhaltsübersicht und füge die Seitenzahlen der oben genannten Lithographie hinzu, damit man sich eine Vorstellung von dem ungefähren Umfange der Kapitel machen kann. Die Lithographie ist in ziemlich klarem, etwas engen persischen Ta'lîḳ geschrieben, und hat 15 Zeilen auf der Seite (Format 16 × 10 cm).

Einleitung S. 1—3. Lage von Afghanistan, geogr. Länge und Breite. Einteilung S. 3. Beschreibung der einzelnen Städte: Herât S. 3–8, Kâbul S. 8, Ḳandahâr S. 9, Kašmîr S. 10, Ġaznî S. 11. Kurzer Abriss der Geschichte des Landes bis 1160 S. 11—13. Über den Ursprung der Afghanen: die einzelnen Stämme S. 13—17. Ereignisse unmittelbar nach der Ermordung des Nâdir Šâh S. 17—19. Krönung des Aḥmed S. 19. Muḥammad Taḳî Ḫân Šîrâzî gefangen S. 20. Feldzug nach Indien S. 21. Feldzug nach Ḫurâsân S. 24. Belagerung von Herât und Mešhed S. 24. Rückzug nach Herât S. 27. Erneuerter Feldzug gegen Nîšâpûr S. 28. Kapitulation

von N. Kampf gegen ʿAlîmerdân Ḫân Zengûî S. 30; Belagerung von Mešhed; Niederlage der Afghanen bei Mezînân; Übergabe von Mešhed[1]) S. 31; Zug nach Indien; Tod des indischen Kaisers Muḥammad Šâh (!) S. 32; Kampf mit den Mahraṭen (wobei immer Aḥmed Šâh als Kaiser von Hindôstân genannt wird!) S. 33—35; Aḥmed † S. 36.

Sehr viel ausführlicher, man möchte beinahe sagen kritischer gearbeitet, ist das Werk des Sulṭân Muḥammed Ḫân, welches auch Longworth Dames in seinem Aufsatz über die Durrânî-Münzen[2]) benutzt hat. Der Verfasser war der Sohn eines angesehenen Mannes aus dem Stamme der Barakzâî, und entschloss sich, eine ausführliche Geschichte der Afghanen zu schreiben, hauptsächlich weil ihm die رسالة des Iʿtiṣâd es-Selṭene nicht ausreichend erschien. In der Einleitung giebt er eine Aufzählung seiner Quellen: die Angaben über die geographischen Verhältnisse u. s. w. entnimmt er dem Werke des Engländers كرامر كولدسمت. Die älteste Geschichte der Afghanen erzählt er nach dem Tarîḫ-i-Firište, dem Werke des Sir John Malcolm (سر جان ملكم) und dem Maḫzan-i-afġânijje; die Kämpfe der Ġilġâî und der Durrânî nach dem Ġihânguŝâî-i-Nâdirî, die weitere Geschichte der Durrânî teilweise nach dem Werke des Šuǵâʿ-el-mulk Ibn-Teimûr Šâh Sadûzâî (d. i. die Autobiographie des Šâh Šuǵâʿ, s. Rieu III, pag. 905). Die Geschichte der Muḥammedzâî schildert er nach den mündlichen Mitteilungen des Serdâr Šîr ʿAlî Ḫân Ibn-Mihr Dil Ḫân Muḥammadzâî, des ʿAbd al-Ġafûr Ḫân Muḥammadzâî, des Ḳâḍî ʿAbdar-Raḥmân Ḫân und seines eignen Vaters, „welche alle vier zu den angesehensten Häuptern der Barakzâî gehören, und an den meisten Kämpfen persönlich teilgenommen haben“.

Leider haben wir in diesen Angaben gerade für die uns hier beschäftigende Epoche eine Lücke, zwischen dem Tarîḫ-i-Nâdirî und den Memoiren des Šuǵâʿ el-mulk. Das ist um so mehr zu bedauern, als gerade die Darstellung der Geschichte des Aḥmed Šâh manche Nachrichten bringt, die in den andern Quellen nicht nachzuweisen sind, und für welche die Gewährsmänner zu kennen nicht unwichtig wäre[3]).

Der Verfasser giebt nach einer kurzen Beschreibung des Landes eine Geschichte der Afghanen von ihrem ersten Auftreten an bis

---

1) Hier wird die von da ab von Šâh Ruḫ gebrauchte Siegelinschrift angegeben: يافت از الطاف احمد پادشاه * شاهرخ بر تخت شاهی تکیه ده.

2) Numismatic Chronicle, ser. III, vol. 8, pag. 327 Anm.

3) Vielleicht enthält die Autobiographie des Šâh Šuǵâʿ einen Abriss der Geschichte der früheren Könige aus der Durrânî Dynastie; ich habe leider die Londoner Hs. nicht ansehen können, und weder aus Rieus kurzer Beschreibung noch aus den vielen Citaten bei Kaye: History of the war in Afghanistan, lässt sich hierüber etwas erfahren.

zu der Dynastie der Sûrî in Hindôstân (Šîr Šâh, Selîm Šâh und Muḥammed Šâh). Dann folgt eine sehr interessante Geschichte der beiden führenden Stämme, der Abdâlî and der Ġaliġâî, und ihrer fortwährenden Fehden untereinander, bis zur Eroberung von Herât und Ḳandahâr durch Nâdir Šâh. Auf Seite 122 wird dann die Ermordung Nâdirs erzählt, darauf folgt die Geschichte des Aḥmed Šâh, bis Seite 148. Dann die Geschichte des Teimûr Šâh, Zemân Šâh u. s. w. bis zur Herrschaft des Jâr Muḥammed und der Anfang der Belagerung von Herât durch die Perser.

Die indische Lithographie dieses Werkes ist neuerdings häufiger, z. B. in den Katalogen des Antiquariats von Spirgatis in Leipzig, auf den europäischen Büchermarkt gekommen.

5. Die Zend- und Ḳaġâren-Geschichten.

Von nicht geringer Wichtigkeit sind die alten Quellen zur Geschichte des westlichen Persiens in dem uns interessierenden Zeitabschnitte. Diese Werke enthalten zwar nur gelegentliche Anmerkungen über die Geschichte von Ḫurâsân und der östlichen Länder, sie sind aber für die chronologische Festlegung einzelner Thatsachen hier ganz besonders wertvoll. Da nämlich in diesen Quellen die Geschichte des Kerîm Ḫân, wenigstens in den beiden ältesten, so zu sagen officiellen Darstellungen chronikartig nach den einzelnen Jahren in fast ununterbrochener Reihe erzählt wird, so haben wir hier wertvolle, wenn auch leider nur spärliche Anhaltspunkte für die Datierung der beiläufig aus Ḫurâsân berichteten Ereignisse.

Über die ältesten dieser vorzüglichen Quellenwerke, über das Tariḫ-i-Gitîgušâî (Teil I) des Mîrzâ Ṣâdiḳ, das im Jahre 1204 geschrieben wurde, und das Tariḫ-i-Muḥammedî, 1211 verfasst, und über ihr Verhältnis zu einander, ist von Ernst Beer in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Tariḫ-i-Zendijje des Ibn-ʿAbd-el-Kerîm ʿAlî Riḍâ, pag. 8 ff. sehr eingehend gehandelt, so dass ich hier nur auf jene Ausführungen zu verweisen brauche.

Neuerdings ist dann ein zum Teil noch älteres Werk über die Geschichte der Zend aus Persien nach Europa gebracht worden, das, soviel ich bei allerdings nur flüchtiger Durchsicht bemerkt habe, von dem Tariḫ-i-Gitîgušâî durchaus unabhängig ist. Es ist das von Rieu, Supplement to the Catalogue of Pers. Mss. in the Brit. Mus. pag. 43a ziemlich ausführlich beschriebene Gulšen-i-Murâd des Ibn-Muizz ed-Dîn Muḥammed Âbû'l-Ḥasan al-Gaffarî al-Kâšânî. Das Werk ist, wenn auch vielleicht nicht auf Befehl, so doch unter dem direkten Einflusse des ʿAlî Murâd Ḫân Zend im Jahre 1198 begonnen[1]) und nach Rieu erst 1210 vollendet worden.

1) ʿAlî Murâd Ḫân starb nach dem Tariḫ-i-Zendijje (ed. Beer, pag. ٣٣, Zeile 18) am 28. Ṣafar 1199.

Es wäre eine dankbare Aufgabe, das Verhältnis dieses Gulšen-i-Murâd zu dem Tarîḫ-i-Gîtîgušâî zu untersuchen, vor allem deshalb, weil dieses im Auftrage des Ǵa'far Ḫân Zend (6. Rabî' I. 1199 bis 25. Rabî' II. 1203) geschrieben worden ist, der bekanntlich der Todfeind des 'Alî Murâd Ḫân war. Vielleicht sollte das Gulšen-i-Murâd eine Art Gegengewicht bilden zu dem Tarîḫ-i-Gîtîgušâî des Mîrzâ Ṣâdiḳ, der ja von 'Alî Murâd Ḫân wegen der Parteilichkeit seiner Darstellung schwer bestraft worden sein soll[1]). Leider kennen wir dieses Werk des Mîrzâ Ṣâdiḳ nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern nur in der spätern Überarbeitung des 'Alî Riḍâ, obwohl das Original noch vorhanden zu sein scheint[2]).

Jedenfalls ist auch das Gulšen-i-Murâd eine Quelle allerersten Ranges für die Geschichte Persiens im 18. Jahrhundert, die nunmehr auf Grund dieser vorzüglichen, von den verschiedensten Seiten her fliessenden Quellen[3]) eine kritische Bearbeitung reichlich lohnen würde.

Es war mir wegen der Kürze der mir zu Gebote stehenden Zeit leider nicht möglich, die sehr umfangreiche Hs. des Gulšen-i-Murâd mit Musse durchzuarbeiten. Doch wird dieser Mangel glücklicherweise nicht allzu fühlbar werden, da in dem Maṭla' eš-šems des früheren Ṣanî' ed-Doule, späteren I'timâd es-selṭene Muḥammed Ḥasan Ḫân[4]) bei Gelegenheit der Beschreibung von Mešhed eine kurze chronikartige Geschichte dieser Stadt eingefügt ist, in der ziemlich ausführliche Auszüge aus den Annalen der Zendfamilie (مسطورات تواريخ زنديّه) gegeben werden. An einer Stelle wird ausdrücklich der Verfasser einer Zendgeschichte Mîrzâ Abû'l-Ḥasan Kâšâni (صاحب تاريخ زنديّه ميرزا ابوالحسن كاشانى) als Gewährsmann angeführt. Nach dieser Quelle berichtet Muḥammed Ḥasan Ḫân in vier Abschnitten die Ereignisse der Jahre 1161, 1162, 1181 und 1183. Den Inhalt der ersten beiden Abschnitte können wir in der Londoner Hs. nicht zu finden erwarten, da gerade hier die Hs. eine grosse Lücke aufweist. Dass auch das Original des Londoner Manuskripts, eine im Besitze des I'timâd es-Selṭene (also des Verfassers des Maṭla' aš-šems) in Ṭehrân befindliche Handschrift dieselbe Lücke hat, wird dadurch wahrscheinlich, dass der Maṭla'

---

1) Rieu I, pag. 196.

2) s. Rieu, a. a. O. und Beer, a. a. O. pag. 11.

3) Zu deren besten auch noch die nur auf das Gedrucktwerden wartenden Teile des Muǵmil et-tarîḫ-i-ba'dnâdirijje zu zählen sind.

4) Der Maṭla' eš-Šems bildet den 5., 6. und 7. Band zu dem bekannteren Mirât el-buldân desselben Verfassers. Geplant war ein geographisches Wörterbuch, welches am Schlusse des 4. Bandes bis zum Buchstaben ج einschliesslich gediehen war. Die unter einem neuen Titel veröffentlichten 3 folgenden Bände sollen den Artikel Ḫurâsân darstellen, und bilden eine unschätzbare Fundgrube für historische, ethnologische und geographische Fragen.

eš-šems für die Jahre 1161 und 1162 augenscheinlich einer anderen Quelle folgt. Hierüber findet man weiter unten bei der Übersetzung der betreffenden Stellen des Maṭla' eš-šems das nötige angemerkt.

6. Die Quellen zur Geschichte Indiens.

Die zahlreichen indischen Quellen zur Geschichte des Moghulreiches zwischen 1747 und 1773 hier alle einzeln aufzuzählen, würde, da ich nur wenige dieser Werke selbst untersucht habe, zwecklos sein: es genügt hier auf die Auszüge im 8. Bande von Elliots „History of India as told by its own historians“, ed. by John Dowson (London 1877) hinzuweisen. Wenn auch die reichhaltigen Sammlungen des British Museum und des East India Office noch so manches andere, vielleicht noch wertvollere Quellenwerk enthalten, wie z. B. ein Blick auf die betr. Abschnitte in Rieus Catalogue zeigt, so werden doch für unsere Zwecke die bei Elliot gegebenen Excerpte ausreichen. Allerdings würden auch diese Werke eine eingehendere Untersuchung an der Hand der im Brit. Mus. aufbewahrten Hs. reichlich lohnen. So zeigte z. B. ein flüchtiger Einblick in die Berliner Handschriften des Taríẖ-i-Bahr al-mawwâǵ (Elliot VIII, pag. 235 ff.) und des Taríẖ-i-Muẓaffarî (Elliot VIII, pag. 316 ff.)[1], dass das letztere Wort für Wort mit den inhaltlich entsprechenden Abschnitten des Baḥr al-mawwâǵ übereinstimmt, dass also der Verfasser, Muḥammad 'Alî Ḫân Anṣârî im Jahre 1209, ohne ein Wort darüber zu verlieren, sein früheres, 1202 geschriebenes Werk dem augenblicklich „in Arbeit befindlichen“ in extenso einverleibt hat.

7. Die neueren Geschichtswerke.

Es bleibt nur noch übrig, die neueren Geschichtswerke, in denen sich Berichte von Aḥmed Šâh und den Afghanen finden, kurz aufzuzählen. Von den persischen Kompendien der neueren Geschichte wären nur die beiden, auch sonst häufig benutzten Werke: das Rauḍat aṣ-ṣafâ-i-Nâṣirî des Riḍâ Ḳulî Ḫân und das Nâsiḫ-et-tewâriḫ des Sipihr zu erwähnen. Beide sind in der Zeit der Ḳaǵârenherrschaft entstanden, schöpfen in der Hauptsache aus den älteren Ḳaǵârengeschichten, besonders dem Taríẖ-i-Muḥammedî, oder aus den jüngeren Bearbeitungen, wie den Maâtir-i-selṭene. Sie berichten dementsprechend ausführlich auch nur über den Zeitpunkt, in welchem ihr Held, das Haupt der Ḳaǵâr, Muḥammad Ḥasan Ḫân, mit Aḥmed Šâh zusammenstiess, d. h. also über die Schlacht bei Mezînân.

1) Siehe Pertsch, Verzeichnis der Berliner Persischen Handschriften, pag. 417 no. 423—425 und pag. 463 no. 479.

Viel älter, aber inhaltlich wenigstens in Bezug auf die uns beschäftigende Zeit ebenfalls nur wenig ausgiebig ist die „Histoire de l'Asie centrale par Mîr Abdoul Kerim Boukhary“ (hrsg. u. übs. von Schefer), von der schon in den Eingangsworten gesprochen wurde. Was von Aḥmed Šâh berichtet wird, ist wenig mehr als eine einfache Aufzählung der von ihm eroberten Gebietsteile.

Die genaueren Titel der einschlägigen europäischen Werke, auf die im folgenden gelegentlich zu verweisen sein wird, werde ich jedesmal an den betreffenden Stellen genauer angeben, so dass ich diese Werke, als ebenfalls zu dem benutzten Material gehörig, hier nur kurz zu erwähnen brauche.

Zu Vollers, Beiträge zur Kenntnis der arabischen Sprache in Ägypten.

Aus einem Briefe von Herrn Cl. Huart in Konstantinopel.

ZDMG. LI, p. 292, no. 16: „*maškûf*, Name eines Tigris-Fahrzeugs, u. s. w.“ est tiré de Denis de Rivoyre, *Les vrais Arabes et leur pays*, p. 2. 123, où ce mot est transcrit *machkouff*. Cette transcription est inexacte et provient de la difficulté où se trouvent les étrangers qui ne parlent pas l'arabe d'articuler et de transcrire le son de la lettre ح. Le nom de cette sorte de bateaux est — مشحوف, pl. مشاحيف: c'est ainsi qu'il est donné dans un manuscrit turc qui fait partie de ma collection, et qui traite de l'histoire moderne de Bagdad; ce ms. n'a ni titre ni nom d'auteur, mais il a été évidemment composé par un Turc, qui faisait probablement partie de l'*odjaq* des Janissaires formant la garnison de Bagdad, et qui était à même de connaître la véritable prononciation de ce mot:

[F° 99 r°] وقارشو يقەدە دخى بر مقدار توفنك انداز منزوى
ودنار آبدە يوز مقدارى مشاحيف مختفى اولوب

„Sur la rive opposée, également, un certain nombre de fusiliers s'étaient cachés, et environ cent *mašḥūf* s'étaient dissimulés sur le bord de l'eau.“ Dans ce cas *mašḥūf* ne se rattache pas à אִשְׁתְּכַּבָא, mais à la racine شَحَفَ „detraxit cutem“ conservée dans le dialecte du Yémen.

Cl. Huart.

Beiträge zur Erklärung der susischen Achaemeniden-inschriften.

Von

Willy Foy.

Den folgenden Beiträgen der in neususischer Sprache[1]) abgefassten Achaemenideninschriften, der Achaemenideninschriften zweiter Art, die meist eine Übersetzung altpersischer Inschriften bilden, liegt Weissbachs Ausgabe mit Grammatik (Die Achaemenideninschriften zweiter Art. Leipzig 1890) zu Grunde, nur sind seine neuen Lesungen *la* statt *tu*, *tu* statt *su*, *lu* statt *la*, *tin* statt *muk*, *el* statt *ur* (vgl. seine „Neuen Beiträge zur Kunde der susischen Inschriften", ASGW. XIV, No. VII)[2]) und mit wenigen Zusätzen seine neuen Bezeichnungen der Inschriften[3]) eingeführt, über deren Abweichungen von den alten folgende Tabelle orientieren mag:

Neue Bezeichnung	Alte Bezeichnung	Neue Bezeichnung	Alte Bezeichnung
Dar. Pers. a	B	Xerx. Pers. d	E
Dar. Pers. c	L	Xerx. Pers. e	G
Dar. Pers. f[4])	H	Xerx. Elv.	F
Dar. Elv.	O	Xerx. Van	K
Dar. Sz. b	Sz. a	Xerx. Vase	Qa
Dar. Sz. c	Sz. b	Art. Sus. a	S
Dar. Sgl.	N	Art. Sus. b	Sa
Dar. Pond.	T	Kyr. Murgh.	M
Xerx. Pers. a	D	Art. Vase	Qb
Xerx. Pers. c	C		

1) Neususisch gebrauche ich wie Weissbach im Sinne von Neuelamitisch, und Susisch im Sinne von Elamitisch (inkl. des anzanischen und māl-amīrischen Dialektes). Dass es sich bei der Sprache unserer Inschriften gegenüber dem Anzanischen und Mal-amirischen um eine jüngere Stufe handelt, wird sich, wenn es noch nicht von allen Gelehrten acceptiert sein sollte, im Laufe der folgenden Untersuchungen als sicher erweisen.

2) Weitere Transskriptionsänderungen, die sich nach meinen Untersuchungen nötig machen werden, sind: *ἁ* statt *a* (S. 122), *ἱ*, *ὑ* statt *hi*, *hu* (S. 124), *í* statt *i* (S. 124), *o* statt *u* (S. 122), *i̱* und *á* statt *yi* oder *ai* (S. 125), *kí* statt *gi*, *kau* statt *gau* (S. 126 f.).

3) Vgl. Weissbach und Bang, Die altpersischen Keilinschriften 1, S. 10.

4) Die frühere ap. Inschrift H wird jetzt mit Dar. Pers. d bezeichnet. Sie ist mit der früheren sus. und bab. Inschrift H nicht identisch, wie diese selbst

Ausserdem habe ich vorgezogen, die Postpositionen nicht durch Bindestriche mit dem vorangehenden Worte zu verbinden, da sie auch sonst selbständig auftreten, dagegen die Doppelpostpositionen zusammenzuschreiben und die Suffixe nicht vom Stammworte durch einen Bindestrich zu trennen, es sei denn dieses ein Ideogramm oder vor dem Suffix ein anaptyktischer Vokal entwickelt.

Die anzanischen Denkmäler und die von Māl-Amīr habe ich, obwohl ich sie nach Weissbachs hervorragenden Arbeiten studiert habe, absichtlich nur gelegentlich herangezogen, um nicht durch ihre Dunkelheiten gar zu unsichere Dinge in meine sonst, wie ich hoffe, meist zwingenden Erörterungen hineinzutragen. Jedoch glaube ich, dass meine jetzigen Beiträge auch zur Entzifferung der älteren susischen Denkmäler nicht ohne Wert sind und bleiben werden, wie auch diese bei besserem Verständnis noch neues Licht auf die Grammatik der Achaemenideninschriften zu werfen geeignet sind.

Einige wenige Punkte der folgenden Beiträge sind schon in meinen Studien über die altpersischen Keilinschriften KZ. XXXIII, 419 ff., ZDMG. L, 129 ff. und vor allem KZ. XXXV, 1 ff. enthalten und hier nur zur bequemeren Orientierung für die Spezialforscher auf susischem Gebiete kurz rekapituliert worden[1]). Andererseits mache ich darauf aufmerksam, dass in diesen Beiträgen auch manche Kleinigkeit für die altpersische Forschung zu finden ist, während ich manches Neugefundene oder Neuzuerörternde mir für eine spätere Gelegenheit aufsparen musste.

Sollte ich mit andern Gelehrten in einer oder der andern geringfügigeren Erklärung unbewusstermassen zusammentreffen oder eine ihrer Äusserungen übersehen, so mag das mir, dem Nichtkeilschriftforscher, verziehen werden. Ich publiziere dies eingedenk der mahnenden Worte Weissbachs am Schlusse seiner „Neuen Beiträge“: „Möchten sich doch auch recht bald Kräfte finden, die bereit sind, sich unserer bis jetzt so sehr vernachlässigten Wissenschaft zu widmen“.

Grammatik.

Über einen grossen Teil der neususischen Grammatik hat in jüngster Zeit Heinrich Winkler in einem längeren Aufsatze „Die Sprache der zweiten Columne der dreisprachigen Inschriften und das Altaische“ (Progr. Johannes-Gymn. Breslau 1896) mehr

von einander ganz verschieden sind, weshalb sie besser mit Dar. Pers. f bzw. Dar. Pers. g bezeichnet werden.

1) Auch für die Entzifferung der bab. Achaemenideninschriften hat sich einiges wenige aus der besseren Erklärung des Ap. ergeben, vgl. namentlich zu Bh. 25 KZ. XXXV, 34 f., zu Bh. 34 ebd. 50, zu Bh. 87 ebd. 43. Ausserdem bemerke ich zu bab. *libbûša* Bh. 28 und NR. 24, dass es dem ap. *yaϑā* entspricht und, wie dieses (vgl. KZ. XXXV, 44), mit „wie“ zu übersetzen ist, also im Zusammenhange: „(Ich gab mir Mühe) im Schutze Auramazdās, wie dieser Gaumāta der Mager unser Haus nicht beseitigte“ und „Was ich ihnen sage, (das) thun sie, wie ich es will“. Bh. 112 entspricht *lâ mâdu*, gewöhnlich adj.

oder weniger eingehend gehandelt. Sein Verdienst ist, darin nachgewiesen zu haben, dass das Susische keine ural-altaische Sprache ist; beweisend für mich sind die Nebensätze, die Nachstellung des Attributs, also auch des Genitivs, die Wiederaufnahme des persönlichen Objekts (Dativ und Accusativ) und das fast völlige Fehlen einer Kasusbezeichnung beim Dativ und Accusativ, die Nachstellung des Zahlworts *kir*, die nur bei Personen statttfindende Pluralbildung, die Personalpronomina und manche Eigenheiten des Verbums im Susischen. Möglich ist auch, dass, wie Winkler annimmt, das Susische zu der kaukasischen Sprachfamilie gehört, wenngleich sich eine Entscheidung von höherem Wert erst nach einer viel gründlicheren sprachwissenschaftlichen Untersuchung der einzelnen kaukasischen Sprachen und ihres Zusammenhangs, als sie bisher vorliegt, fällen lassen wird (vgl. W. Bang, LC. 1896, Sp. 1235). — Abgesehen von jenem Verdienst enthält Winklers Aufsatz nur weniges, was zur weiteren Aufklärung der sus. Grammatik dienen könnte, und fast alles dieses ist in meine folgenden Erörterungen unter Namensnennung aufgenommen worden[1]). Winklers Anschauungen und die meinigen gehen manchmal weit auseinander, worauf ich nicht im einzelnen eingegangen bin: die Thatsachen sprechen für sich selbst! Einige schlimme Versehen Winklers, die ihn auch zu verkehrten sprachlichen Bemerkungen veranlasst haben, seien aber noch hier erwähnt. S. 24, 41 (vgl. auch 42) übersetzt er eine Stelle *hupirri ikki hizitu ap tiriš* durch „zu ihnen sprach er", obwohl *hupirri* sonst nur Singular und hier durch nichts als Plural charakterisiert ist, wie sonst in ähnlichem Falle. Die ganze in Frage stehende Stelle (Bh. III. 21 f.) lautet nun: ^{m}[illegible]^{id} *kir iršarra appine ir huttaš* ^{m}*Mimana hiše* ^{m}*Paršir*[*ra* ^{m}]*ú* ^{m}*lupáruri* [^{m}*šakšapámaname* ^{m}*Arraumati*]*š huttaš hupirri ikki hizila ap tiriš*, d. h. „einen Mann machte er zu ihrem Obersten — ein Perser, Vivāna mit Namen, mein Diener, übte die Satrapie in Arachosien aus — gegen diesen (*hupirri ikki*); so sprach er zu ihnen": *hupirri ikki* gehört also zum vorhergehenden Satze. Ein anderer Fall ist *appi ir* Bh. III, 94, das er so bei Weissbach vorgefunden hat. Daran knüpft er die Bemerkung: „hier vor dem Objektzeichen *ir* die reine demonstrative Pluralform *appi*, die sonst meist mit dem Objektzeichen verschmilzt" (S. 39). Winkler beachtet nicht, dass auch das zusammengeschriebene *appir* in der Keilschrift nicht anders aussieht als *appi ir* unserer Stelle, wo Weissbach aus unbekannten Gründen die getrennte Schreibung vorgezogen hat. Desgleichen spricht er (S. 25) über ^{m}*ú ir peptip* Bh. II. 2 von

„viel", dem im Ap. zu ergänzenden *kadāčiy* (vgl. KZ. XXXV, 47) und bedeutet somit „vielfach, jederzeit". NR. 26 f. endlich ist zu übersetzen: „. . . . so sieh die Gesamtheit derer an, welche meinen Thron tragen! Dort wirst du sie erkennen".

1) Ich bemerke dazu, dass ich die meisten Punkte unabhängig von Winkler gefunden habe, ihm aber die Priorität gebührt.

einer Wiederaufnahme des ^{m}*ú* durch *ir*, obwohl dann ^{m}*úr* zu lesen wäre, da es auf gleicher Stufe mit sonstigem *ún*, *un* stände. Auch sonst zeigt er wenig Vertrautheit mit den Ausgaben, wenn er z. B. ***u-ikki ir*** statt ^{m}*ú* ***ikki . . . ir tanip*** NR.a 14 liest und daraus einen Dativ mit Wiederaufnahme durch ***ir*** konstruiert (S. 42 f.) oder ***mar*** statt *MAR* NR.a 47 schreibt (S. 36), nicht beachtend, dass die in Weissbachs Ausgabe gross geschriebenen Wörter die Ideogramme in der sog. „sumerischen" Lesung sind, deren susische Entsprechung nicht bekannt ist.

Lautlehre.

Den Lautbestand des Susischen zu bestimmen gehört zu den schwierigsten Problemen auf diesem Gebiete; nur nach und nach, mit besserem Verständnis der älteren Epochen der sus. Sprache und der Geschichte der sus. Laute, wird es uns glücken, hierüber vollständig ins reine zu kommen. Doch lässt sich schon jetzt das meiste mit Sicherheit feststellen.

Den Laut *ŏ* hat das Susische wie den Laut *ĕ* besessen (s. u.), dessen Kürze für die Fälle des Vokalwechsels mit *a* und ***i*** in der Endsilbe gesichert ist. Wie es nun gekommen ist, dass in Konsonantenverbindungen *e* von ***i*** unterschieden wird, dagegen *o* von ***u*** nicht, erkläre ich mir auf folgende Weise. Die susische Schrift ist dem babylonisch-assyrischen Volke entlehnt, in dessen Sprache es nur *ē*, nicht *ō* gab und ***u*** und *o* gar nicht oder nicht rein von einander geschieden waren, so dass sie durch ein gleiches Zeichen oder durch mehrere promiscue ausgedrückt wurden. Die susische Sprache besass dagegen *a*, *ā*; *e*, *ē*; ***i***, *ī*; *o*, *ō*; ***u***, *ū*; sie entlehnte also die Zeichen mit *ē*, verwandte sie aber auch für die Verbindungen mit *ĕ*, wie sie überhaupt zwischen kurzen und langen Vokalen als solchen nicht unterscheidet; für die Verbindungen mit *o*, *ō* fand sie aber keine deutlich von solchen mit *u*, *ū* geschiedenen Zeichen vor und gebrauchte daher gleiche Zeichen für beide. Die selbständigen Vokale *ŏ* und *ŭ* scheinen dagegen im Susischen geschieden zu sein: Weissbachs ***u*** wäre *o* (wie ich von jetzt an schreibe), ***ú*** dagegen ***u***. Man kann dies daraus schliessen, dass bei den sus. Kontraktionen von ap. ***au*** immer das erstere auftritt, bei solchen von ap. ***ai*** immer *e* (soweit es ein Zeichen für den betreffenden Kons. + *e* giebt, vgl. ***ri*** = ***ri*** und *re*; über ***ne*** s. u. S. 127 f.), das als *ē* anzusehen ist. Wie nun einem ***i*** ein ***u*** entspricht, so einem *e* ein *o*. In der Vorlage des sus. Alphabets braucht dieser lautliche Unterschied nicht bestanden zu haben, es können vom Sus. zwei promiscue gebrauchte Zeichen für den ***u***-Laut differenziert worden sein.

Aus den Thatsachen, dass das selbständige *a* fast allgemein durch *ʿa* (wie ich für *ha* schreiben will) wiedergegeben wird; dass die Zeichen für *al*, *ar* (die anz. und māl-amīrisch noch belegt) verschwunden sind; dass sonst *ʿa* + Kons. mit den Silbenzeichen für *a* + Kons. wechselt (vgl. z. B. *ʿazzakka* mit *azzaka*) und *ha* + Kons.

in Lehnworten durch die *a*-Zeichen wiedergegeben wird: dass dem ap. *Θuravāhara* sus. *Turmar*, dem ap. *āham* sus. *am*, dem ap. *Hara-*^{h}*uvatiš*, *Sikaya*^{h}*uvatiš*, *Pišiyā*^{h}*uvādā*, *V*^{i}*ispa*^{h}*uzatiš* *Haumavargā* (vgl. Verf. KZ. XXXV, 50) im Susischen resp. *Arraomatiš* (*Arru-matiš*), *Šikkiúmatiš*, *Pišeúmata*, *Mišpáozatiš*, *Omumarka* entspricht; — aus diesen Thatsachen würde sich schon allein ergeben, dass *h* im Nsus. geschwunden ist. Dazu kommt weiter, dass *h* im Silbenauslaut sicher in der Sprache verloren gegangen ist (vgl. die 1. Sg. „Aor." trans., die in den älteren Sprachperioden auf *-h* auslautet, das im Nsus. fehlt)[1] und nur in einigen historischen Schreibungen sich erhalten hat (*ruh*[2]), *tah* „ich sandte", *huhpe*, *huhpentukkime*). Auf dasselbe weist der Wechsel von *ú* und *hu* hin, der sich sowohl in echtsusischen wie ap. Wörtern findet[3]), doch nie in der Diphthongverbindung *au*, die nur durch *ao* oder *aú* wiedergegeben wird und somit einen alten Wechsel dieser beiden Bezeichnungen für den *au*-Diphthong erweist[4]). *i* scheint nicht mit *hi* in echtsus. Wörtern zu wechseln, beide scheinen sich in historischer Schreibung festgesetzt zu haben. In ap. Wörtern erscheint *hi* an Stelle von ap. *hi* in *Hintúš* = ap. *Hi*^{n}*d*^{u}*uš*, *Nahitta* = ap. *An(ā)h(i)ta*, vgl. dagegen *i* in *Iyaona* = ap. *Yauna*[5]), *i̱* (s. u. S. 125) in *Sai̱kurriziš* u. s. w. = ap. *Θāigračiš* (? Justi, ZDMG. LI, 242 ff.) u. s. w. Dass es sich hier nicht um Erhaltung von *h* handeln kann, ist leicht zu erweisen. Dem ap. *Dād*^{u}*uhya* entspricht im Sus. *Tattúhiya*, wo das *hi*, selbst vorausgesetzt, dass der ap. Name richtig gelesen ist[6]), doch nicht das ap. *h* wiedergeben kann, da *h* im Silbenauslaut sicher geschwunden ist (s. oben). *hi* steht hier für *i*, und *iy* ist durch Verlegung der Silbengrenze in das ursprünglich die zweite Silbe anlautende *y* entstanden, wozu sichere weitere Beispiele folgende sind: *Åriiyap*, *Ûiyama*, *tai̱yaoš*, *tai̱yaúš*; ferner gehören hierher: *tai̱úš*, *tai̱huš*,

1) Vgl. auch das zu *ap* bemerkte.

2) Vgl. auch *ruhhušakri*, das wohl in *ruh-hu-šakri* zu zerlegen ist.

3) In einigen Fällen lässt sich das historische prius mit gewisser Sicherheit angeben, da die historische Schreibweise mit *ú* oder *hu* überwiegt (wie sie zumeist erstarrt ist). So ist für *hutta* „thun" der ursprüngliche Anlaut mit *h* trotz des einmaligen *úttašta* (Xerx. Van 7), für *ú* „ich" diese Form trotz (des erst spät belegten *hu* gesichert. Sonst wechselt noch *úpá* mit *hupa*, *hut* mit *út*, *utta* (Xerx. Pers. a 16). Über die historisch berechtigte Schreibung des letzteren könnte die Etymologie entscheiden, worüber im nächsten Artikel. — Von ap. Worten kommt hier allein *tai̱úš*, *tai̱huš* (s. unten) in Betracht.

4) *tahu* „helfen" gegenüber *taúmanla* „zu Hilfe kommen" beruht auf historischer Schreibung.

5) *Izzila* und *Irtakkšašša*, *Irtamartiya*, *Iršata*, *Iršama* kommen hier nicht in Betracht, da sie nicht plene geschrieben sind, und in den letzteren *ir* einem ap. *ar* = *ər* entspricht, also ihr *i* nicht auf gleicher Stufe mit sonstigem *i* steht.

6) Das *h* ist nicht sicher; nach den Übersetzungen könnte der Name höchstens noch *Dāduya* lauten.

miššataịhuš, *áyaịe*[1]) und vielleicht sus. *taịe*[2]), da *y* vor *u* (vgl. noch *Sikkiúmatiš* = ap. *Sikayaʰuvatiš*) und *e*, wie im Bab.-Assyr., nicht bezeichnet wird[3]). Ebenso wie intervok. *y* zu *iy*, wird intervok. *v* (geschrieben *m*) zu *uv* (geschrieben *um*), wofür nur ein Beispiel vorhanden ist: *Turrauma* = ap. *Taurava* (vgl. KZ. XXXV, 74). *Tattúhiya* beweist also, dass *hi* auch an Stellen auftritt, wo kein *h* möglich ist, wo es nur für *i* steht. Es muss also das *h* auch vor *i* geschwunden sein. *Nahitta*, *Tattúhiya* gegenüber *Saịkurriziš* u. s. w., *Áriiyap* u. s. w. kann somit nur als Zufall gelten. Der Gegensatz zwischen *Hintúš* und *Iyaona* aber hat noch seine besonderen Gründe. *Iyaona* nämlich hat sich jedenfalls nach den inlautenden Fällen von *iy* gerichtet, bei denen *hi* nur einmal (in *Tattúhiya*) eingedrungen ist; *Hintúš* dagegen, das seine plene-Schreibung der Neigung des Nsus. zur Lautschrift verdankt, zeigt *hi* statt *i* 𒄿 wahrscheinlich infolge bewusster Verallgemeinerung von *hi* in ap. Wörtern mit Ausschluss der Fälle von *aị* und *iy* (bis auf *Nahitta*, *Tattúhiya*)[4]). Ähnlich findet sich *Huttana* neben *Úiyama*, obwohl bei jenem auch volksetymologische Schreibung nach *hutta* „thun" mit im Spiele sein kann. — Ich bezeichne von jetzt ab *hu* durch *ᶜu*, *hi* durch *ᶜi*, und *i* 𒄿 durch *í*, um die plene-Schreibung von der Silbenschreibung zu unterscheiden, weshalb ich auch *ú* für *u* beibehalte.

Neben der Verwendung des Zeichens *ᶜa* für das selbständige *a* hat sich das Zeichen *a* 𒀀 in einigen wenigen Worten erhalten. Von Weissbach ist es als *yi* gelesen, von Jensen ZA. VI, 173 als *ai* erklärt worden: beides ist sprachlich und paläographisch unwahrscheinlich oder sogar unmöglich. Über 𒀀 = *yi* s. Jensen a. a. O. Der Lautwert *ai* würde zwar für den Anlaut von *aiya-aie* sehr gut passen, doch ist es unwahrscheinlich, dass die Lautgruppe Kons. + *ai* durch die *a*-haltigen Konsonantenzeichen + *ai* ausgedrückt worden sein sollte, da Kons. + *au* durch die *a*-haltigen Konsonantenzeichen + *o. u* wiedergegeben wird; ferner ist *aini* gegenüber *anni* Art. Sus. b 5 unerklärlich; schliesslich lässt sich auch nicht ersehen, wie 𒀀 = bab.-assyr. *a* im Sus. zu *ai* bzw. 𒀀𒀀 = bab.-assyr. *ai*

1) So statt *aiyaịe* zu lesen, s. unten S. 125.

2) Über 𒀀 = *i*, nicht *ai* (oder *yi*), s. unten S. 125.

3) *taịe* würde also auf **taye* zurückgehen, und die Form *taị* durch eine Elision des Schluss-*e* zu erklären sein. — *áyaịe* erklärt sich dadurch, dass ap. *yā* im Sus. gelegentlich zu *ye* geworden ist (wahrscheinlich in Unbetontheit). *Kšeršša* geht also auf **Kšiyeršša*, *Pišeúmata* auf **Pišiyeúmata* zurück; *iy* ist vor *e* geschwunden.

4) Ebenso ist *ᶜa* in den Lehnworten bis auf *áyaịe* durchgeführt worden, desgl. *tú* und *pá* (s. unten S. 127).

im Sus. zu 𒄿 = *ai* trotz des bab.-assyr. 𒀀 = *a* geworden sein sollte. Zur Lösung der ganzen Frage dient aber das eben erwähnte bab.-assyr. 𒀀𒀀 = *ai*, das einem doppelt gesetzten *a* gleich ist[1]). Dieses Zeichen übernahmen auch die Susier und schufen nach 𒄿 *a*: 𒄿𒄿 *ai* z. B. zu 𒊓 *sa* ein 𒊓𒄿 *sai* u. s. w. 𒄿 kam also zur Bedeutung von *i* im *ai*-Diphthong und erscheint als solches, von mir mit *i̱* transskribiert, in *Ai̱naira*, *áyai̱e* (worüber unten), *tai̱yauš* u. s. w., *miššatai̱uš*, *pattiyamanyai̱*, *yanai̱*, *Sai̱kurriziš* und dem echtsus. *tai̱e* u. s. w. Der *ai*-Diphthong ist bis auf *Naitta* (worüber oben S. 123 f.) stets mit diesem *i̱* versehen, an anderer Stelle tritt 𒄿 = *i̱* nicht auf. Denn die anlautenden 𒄿 können nur *a* repräsentieren, da man sonst 𒄿 = *i̱* auch an anderer Stelle erwarten sollte und *i̱ni* neben *anni* unklar wäre. Ist also 𒄿 im Anlaut = *a*, das ich zum Unterschied von *å* = *ha* und den Silbenzeichen mit *a* im Anlaut durch *á* bezeichnen will, so bedarf *áyai̱e* keiner weiteren Erklärung und *áni* zeigt neben dem zweimal Art. Sus. b 5 belegten *anni* nur keine Gemination des intervokalischen Konsonanten, wie Geminata und einfacher Kons. so häufig mit einander wechseln. *á-ak* „und" aber ist plene-Schreibung für *ák*, die bei ihrer Regelmässigkeit sich durch historische Schreibung erklärt und an die Hand giebt, dass *ák* aus *á* und *ak* komponiert ist. Man kann in *á* den „kopulativen Vokal" (nach Weissbachs Benennung) erkennen, der häufig am Schlusse der Verbalformen auftritt; doch ist es nicht sicher, ob er nicht — in welcher Färbung ist hier gleichgültig — zur Endung von Haus aus gehört hat, worauf der Wechsel von *a* und *i* in mehreren Formen zu deuten scheint. Ist *a* aber wirklich ein Zusatz, so wird er ursprünglich zur „und"-Verknüpfung von Sätzen verwendet und allmählich an das vorhergehende Wort, das in der Regel nach sus. Syntax das Verbum war, angegliedert worden sein; nach und nach ging dann aber sein ursprünglicher Sinn verloren, und so wäre es gekommen, dass er über sein Gebiet verallgemeinert erscheint, vgl. z. B. *marriya* in ı *appa* m[*á ikkimar*] *uttak sap appa anka appuka* m*zunkukme marriya* „dies (ist), was von mir gethan wurde, nachdem ich die Herrschaft ergriffen hatte" Bh. I, 55 f. oder *emitúša* in *kutta*

1) Auf dieses Zeichen aufmerksam geworden zu sein verdanke ich einem auch sonst für mich sehr anregenden Gespräche mit meinem Freunde Weissbach, wodurch ich erst zu den Untersuchungen der letzten Seiten veranlasst wurde. — Vgl. über bab. 𒀀𒀀 = *ai* Le Gac, ZA. VI, 189 ff. Der Lautwert *ai* wird für das Zeichen indirekt auch durch die hier zu erörternden sus. Verhältnisse erwiesen.

ᵐParšin ák kut[*ta ᵐMa*]*tape ák kutta ᵐtaiya*[*o*]*š appa taie ipirri emitúša túmane* „sowohl Persien wie Medien und die übrigen Länder raubte jener als Eigentum“ Bh. I, 35 f.[1]) *áka* (statt *yika!*) endlich, das sich Bh. I, 24 belegt findet, ist wohl eine Nebenform von *ák* „und“, vielleicht nochmals durch den kopulativen Vokal erweitert, vielleicht auch nur neben *ák* stehend wie *kikka* neben *kik* „Himmel“ u. a. — *ái* ist im Anlaut nicht belegt und vielleicht auch nicht erhalten. In *Áinaira* tritt dafür *ai* ein.

Ältere Diphthonge sind, wenn überhaupt, so nur spärlich belegt. Das *ú*, *o* von *peúranti*, *maori* neben *peranra*, *marri* wird für *r* eingetreten sein und einen besseren Phonetiker, als ich bin, in den Stand setzen, den Laut des sus. *r* genauer zu bestimmen. *taúmanlu* geht auf **tahumanlu* zurück (vgl. *tau*). So bleibt nur noch *taiki-ta*, *taip*, *taippe*, *taie*, *taie-te*, *taiekki* (Bh. I 3, worüber im nächsten Artikel) und *zaomin* übrig, wenn man von den Fremdwörtern, die nicht in Betracht kommen, absieht. Vielleicht liessen sich aber auch diese Wörter ohne Annahme eines älteren Diphthong deuten, *zaomin* aus **zamin* = **zauin*, *taie* aus **taye* (s. oben S. 124 A. 3)? Doch wäre die Erklärung des ersten Wortes schon dann hinfällig, wenn — wie es scheint — anz. *su-um-mi-in*, das nur *summin* zu lesen ist, dazu gehört, — man müsste denn annehmen, dass *m* erst nachanzanisch oder dialektisch intervokalisch zu *u* geworden sei, wofür sonst kein Anhalt vorhanden ist. Gegen *taie* aus **taye* lassen sich noch schwerere Bedenken geltend machen. In echtsus. Wörtern findet sich nämlich *y* nur hinter *i*, vgl. *ziya*, *ziyan*, *kíyata*(?) und die 1. Sg. „Aor.“ trans. auf *-ya* von Verben auf *-i*; es hat sich also sichtbarlich nur beim Zusammenstoss von *i* und Vokal gebildet.[2]) Desgleichen lässt sich *m* = *u* nur in der 1. Sg. „Aor.“ trans. auf *-ma* von Verben auf *-u* nachweisen. Andererseits folgt aus der Entwickelungsgeschichte von *i* [Keilschriftzeichen] (s. oben S. 125), dass die Susier zur Zeit der Entlehnung ihrer Schrift bis zu Darius diphthongische Verbindungen besessen haben müssen, und dazu könnten unsere beiden Worte gehören.[3])

An Verschlusslauten hat das Sus. nur stimmlose Medien gekannt (vgl. KZ. XXXV, 25 A. 2). Weissbach nimmt in der Schrift noch *gi* und *gau*(?) an. Letzteres, dem bab.-assyr. Zeichen für *kam*, *kau*, *gam*, *gau* entsprechend, ist in der Wiedergabe der ap. Eigennamen *Gaubrᵘuva* und *Gaumāta kau* zu lesen, wobei *k* eine stimmlose Media vorstellt. Weissbachs *gi* aber steht auf gleicher Stufe mit *tú* (= neubab. *du*), *pá* (= neubab. *ba*), d. h. es ist mit

1) Über die Zergliederung und Übersetzung von Bh. I, 34 ff. vgl. KZ. XXXV, 34 und den nächsten Artikel.

2) Wie sehr die Lautfolge *iy* beliebt war, ergiebt sich aus *Áriiya* statt *Arrima*.

3) Wie dann allerdings das Verhältnis von nsus. *zaomin* : anz. *summin* in Bezug auf *ao* : *u* zu erklären ist, vermag ich nicht zu sagen.

kí zu umschreiben: es wechselt mit *k* in der Flexion der Intr.-Pass. (s. den nächsten Art.). Dass *kí*, *tú*, *pá* gegenüber *ki*, *tu*, *pa* keine Medien gegenüber Tenues bezeichnen, ergiebt sich aus der Wiedergabe der ap. Lehnwörter (bes. Eigennamen) im Susischen. *tú* giebt sowohl ap. *tŭ* wie *dŭ* wieder, z. B. *Martúniya* = *Mard^{u}uniya*, aber *aštú* = **ast^{u}ur* (wonach *Úp*[*ratú*] anzusetzen). — und zwar ausschliesslich. Desgleichen *pá* sowohl ap. *pă* wie *bă*, z. B. *Pákapikna* = *Bagābigna*, aber *apátana* = *apadana*. Die ausschliessliche Verwendung von *tú* und *pá* in ap. Wörtern erklärt sich wohl dadurch, dass die Susier in diesen Zeichen das gewöhnlichere, regelmässigere, in *tu* und *pa* aber das ungewöhnlichere, altertümliche sahen. *kí* findet sich nur einmal in einem ap. Worte, nämlich *Pákíyatiš* = *Bāgayād^{i}iš*, dagegen *ki* in *Šikkiúmatiš* = *Sikaya^{h}uvatiš*: hieraus kann man doch auf keine Fälle für *kí* den Lautwert *gi* schliessen wollen[1]). Die Existenz von *kí*, *tú*, *pá* neben *ki*, *tu*, *pa* erklärt sich folgendermassen: Bei der Entlehnung des Syllabars waren mehr Silbenzeichen vorhanden als später (und wahrscheinlich auch schon damals) Laute; z. T. hatten auch die sus. Laute nicht genau entsprechende Laute in der Sprache des Syllabars: so kam es, dass die Zeichen der am nächsten kommenden Laute (z. B. *tu* und *tú* = *du* für die stimmlose dentale Media + *u*) eine Zeitlang promiscue gebraucht wurden (so noch in den altsus. Inschriften), bis sich eine oder die andere Schreibung oder verschiedene in verschiedenen Worten festsetzten[2]) und sich dann so historisch fortpflanzten. Ein umgekehrter Fall liegt bei den sus. Zeichen *m* + Vokal (+ Kons.) vor, die sowohl *m* wie *u̯* + Vokal (+ Kons.) vertreten, da es für letztere bei der Entlehnung des Syllabars keine eigenen Zeichen gab.

In Weissbachs Syllabar muss es als auffallend erscheinen, dass das nsus. Zeichen *ni* dem bab. *nu*, das nsus. *ne* dem bab. *ni* entspricht. Ich glaube, dass sich diese Schwierigkeit mit der Annahme löst, *u* sei susisch hinter *n* zu *i* geworden, sodass das alte *nu*-Zeichen auch für ursprüngliches *ni* und das alte *ni*-Zeichen, das

1) Dass die Susier nicht zwischen Tenues und Mediae unterschieden, könnte man auch aus ap. *Tigrā*: bab. *Diglat* schliessen, da ap. *Tigrā* dem anz. *Tiklat* (Weissbach, Neue Beiträge, Incert. 1, Z. 7) entlehnt sein kann, indem die stimmlose Media *t* durch *t*, die stimmlose Media *k* aber vor *r*, vor dem im Ap. nur *g* oder *x* stehen durfte, durch *g* dargestellt wurde. So erledigt sich Jensens Bemerkung ZA. VI, 171. — Aus den sus. Götternamen *Laḫurabe* und *Uduran* in bab.-assyr. Texten, auf die sich Jensen ZA. VI, 171 bei seiner Annahme von Tenues und Mediae für das Sus. stützt, folgt gar nichts, da das Bab.-Assyr., das Tenues und Mediae unterschied, wohl im Zweifel sein konnte, wie es die stimmlose Media des Sus. umschreiben sollte, und einmal die Media, ein ander Mal die Tenuis dazu wählte.

2) Meist wurde eines der Zeichen durchgeführt, so z. B. *ti* = *ti*, aber *ta* = *da*, *pe*, *pat* = *be*, *bat* u. s. w. Die Gründe für die Wahl des einzelnen Zeichens lassen sich nicht überall angeben, doch hat zum Teil die Einfachheit des Zeichens den Ausschlag gegeben (Weissbach S. 29).

ursprünglich den Lautwert *ni* hatte, zur Vermeidung des komplizierteren *ne*-Zeichens[1]) für *ne* eintreten konnte (vgl. *Napuneta* = ap. *Nabunaita*). — Für das dem bab. *tup* entsprechende sus. Zeichen vermutet Jensen ZA. VI, 172 den Lautwert *tip*, wie er das *i* von ap. *dipiš* aus sus. *tippi* erklärt. *Alpirtup* neben *Alpirtip* beweist nun gar nichts, da es ja auch *Apirturra* heisst und die Endvokale der sus. Wörter selbst nach Antritt von Endungen und da gerade am meisten fast allgemein schwanken.[2]) Ap. *dipiš* ist allerdings auffallend und könnte für einen wenigstens dialektischen Übergang von sus. *tu* in *ti* oder besser *tü* sprechen, vgl. *turri* neben *tiri*, wo *tur* ein *tir* vertreten könnte, nachdem es lautlich zu *tür* geworden wäre (dann wohl auch in *Taturšiš* = ap. *Dādaršiš*, wo *ar* = *ər*[3]), und in *Pákturriš* = ap. *Bāxtriš*[4]), *Apirturra*). So könnte auch das Zeichen *tup* den Lautwert *tüp* (und weiterhin *tip*) haben; dann müsste aber auch sonst *u* nach *t* zu *ü* übergegangen sein, was ja möglich ist.

Als Sibilanten werden in der Schrift drei unterschieden: *š*, *s*, *z*. Ihre verschiedenen Werte erkennt man daraus, dass ap. *š* und *s* überall sowie ap. *z* vor Kons. durch *š* (vgl. KZ. XXXV, 25 A. 2), ap. *z* in den übrigen Stellungen, ferner *č*, *ǰ* und bab. *z*, *ṣ* durch *z*, ap. *ϑ* vor *a*-Vokal durch *s* (vgl. KZ. XXXV, 12) ausschliesslich wiedergegeben werden, vorausgesetzt, dass die den bab. *sin* und *sir* entsprechenden sus. Zeichen *šin* bzw. *šir* und *zir* gelesen werden können.[5]) Die Wiedergabe von ap. *z* durch sus. *š* vor Kons. erklärt

---

1) Diesen Grund vermutet auch Weissbach in einer brieflichen Mitteilung.

2) Abgesehen von den Endungsvokalen (vgl. auch *almarraš* : *almarriš*) finden sich Vokalschwankungen nur beim anaptyktischen Vokal, in einigen Lehnwörtern (namentlich Namen) wie *Napkuturrazir* : *Napkuturruzir* : *Napkuturzir*, *Akkamannišiya* : *Akamannaša* (erst Art. Sus. a), *Tataršiš* : *Taturšiš*, und sporadisch in *niškí* : *neški*, *mušnika* : *mišnaka* (die zweiten Formen erst Art. Sus. a). Über *tiri* : *turri* s. oben, über *piršataneka* : *piršat(t)ineka* und über *únena* : *únina* s. im nächsten Artikel.

3) Im Sus. entspricht auch sonst gewöhnlich *ir* dem ap. *ər* (geschrieben *ar*), nur zweimal *ar* in *Tataršiš* und *Parraka* = ap. *Parga*, np. *Purg*.

4) Neben *Pákšiš* = ap. **Bāxϑriš* (KZ. XXXV, 65).

5) Da ap. *z*, *č*, *ǰ*, bab. *z*, *ṣ* so häufig durch die sicheren *z* (*ṣ*)-Zeichen wiedergegeben werden, dagegen nie mit den *s*-Zeichen, von denen *sa* wiederum mit Sicherheit nur für ap. *ϑa* Verwendung findet, wäre es ein unglaublicher Zufall, wenn gerade in der Verbindung *zir* (*ṣir*) dafür immer *sir* eintreten sollte. Für das dem bab. *sir* entsprechende Zeichen ist also der Lautwert *zir* (*ṣir*) gesichert (über *zar*, *ṣar* s. unten). Ähnlich steht es mit dem Lautwert *šir* desselben Zeichens. Da sonst ap. *s* im Silbenanlaut stets durch *š* wiedergegeben wird, müssen wir auch in *Paršir(ra)* dasselbe erwarten. Aus *Paršir(ra)* ergiebt sich dann weiter die Lesung *Paršin* mit *šin* = bab. *sin*, wie *šir* = bab. *sir*. Ich glaube, dass an diesen Entsprechungen mit den erschlossenen Werten nicht zu zweifeln ist. — Jensen ZA. VI, 172 will *zar* (*ṣar*) statt *zir* (*ṣir*) lesen, in *Zarranka* wegen ap. *Zaranka*, in *Muzarraya* wegen *Muzzariya* und in *Napkuturraṣar* wegen bab. *Nabukudurriuṣur* = ap. *Nabukudračara*. Doch entspricht das erste Wort nicht einem ap. *Zaranka*, sondern *Zranka* (vgl. KZ. XXXV, 22 A.), ist also *Zirranka* zu lesen, und *i* ist anaptyktischer Vokal. In *Muzirraya* (sic!) und *Muzzariya* wechselt ein

sich wohl durch die sus. Lautgeschichte, nach der vor Kons. kein dentaler Sibilant (sus. *z*) auftreten kann[1]). In *Irtakšazša* = ap. *Ardaxšašča* (Art. Vase) und den Verbalformen *maztemašša*, *maztenti* ist wohl *s* oder *ṣ* (bzw. *ts*), worüber unten, statt *z* zu lesen, da ja im Bab.-Assyr. im Silbenauslaut *s*, *ṣ* und *z* nicht geschieden werden, *az* und *maz* also auch den Lautwert *as*, *aṣ* bzw. *mas*, *maṣ* haben können. Die beiden Verbalformen könnten allerdings auch, da sie wohl zu einem komponierten Verbum *mazzi-tema* „verlassen" (vgl. *mazzi* „abschneiden" ?) gehören, sus. *z* enthalten und in *maz* nur eine Analogie- oder etymologische Schreibung bieten; über die Synkopierung des *i* s. weiter unten S. 131. — Fraglich ist es, ob die sus. Sprache bloss die drei in der Schrift ausgedrückten Sibilanten *š*, *s*, *z* gekannt hat oder ob *z* sowohl den Lautwert *z* wie den von *ṣ* oder *ts* (wo *t* stimmlose Media wie sonst) besass. Nach Jensen ZA. VI, 172 f. müssten wir neben *zir* ein *ṣir*, neben *zi* ein *ṣi* ansetzen. Warum dann nicht neben *za* ein *ṣa*, neben *zu* ein *ṣu*, neben *az* ein *aṣ* u. s. w.? Die Möglichkeit, dass die Susier für die Silben mit *z* und *ṣ* (bzw. *ts*) durchgängig ein gleiches Zeichen einführten, lässt sich nicht von der Hand weisen, da sie ja teilweise gleiches im Bab.-Assyr. vorfanden (𒍝 = *za* und *ṣa*, 𒄑 = *iz* und *iṣ* u. s. w.) und danach verallgemeinern konnten. *ṣ* bzw. *ts* wäre dann für *ṣ* oder *č*, *ǰ* der bab. und ap. Worte anzusetzen: in *Irtakšazša* (Art. Vase) = ap. *Ardaxšašča* und den sus. Worten bliebe aber die Wahl ungewiss: wir thun daher besser, wie bisher nur mit *z* zu umschreiben und auf eine günstigere Gelegenheit zur Entscheidung zu hoffen und zu warten. — Merkwürdig ist die Thatsache, dass mehrere Worte, die nsus. mit *z* im Anlaut geschrieben werden, im Asus. *s* aufweisen, z. B. nsus. *zunkuk* = asus. *sunkuk*. Vorläufig ist hierfür keine ratio zu finden; vielleicht handelt es sich um Dialektunterschiede.

Ausser den schon in die Erörterungen über den Lautbestand des Nsus. eingeflochtenen sus. Lautregeln sind es nur noch wenige, die wir hier kurz besprechen wollen.

Die sus. Sprache kennt im Silbenanlaut der einheimischen Wörter nicht mehr als éinen Konsonanten. Danach könnte *Ikšerš(š)a*, *Iškutra*, *Iškunka*, *ištana*, *Išparta* gelesen werden. Nun findet sich

---

gleicher anaptyktischer Vokal, woran kein Anstoss zu nehmen ist. Zu *Napkuturrazir* (sic!) mit *i* in der Schlusssilbe statt ap. *a* vgl. etwa *almarraš* (nicht *AL marraš*, wie Jensen a. a. O. 174 lesen will, vgl. Weissbach S. 43 f.) neben *almarriš* oder *Kuraš* = ap. *Kuruš* (denn wie sich Jensen *Kuraš* durch Einfluss der 3. Sg. auf *-aš* entstanden sein denkt, S. 170, A. 1, ist mir unbegreiflich). Über *z* oder *ṣ* siehe oben im Text.

1) Wenn ap. *z* vor *m* sus. zu *š* wird, so braucht also die Zwischenstufe nicht *s* und der Nasal im Sus. nicht tonlos gewesen zu sein, wie ich KZ. XXXV, 25 A. 2 annahm.

aber *Irtakkšašša*, wo die Silbengrenze doch nur hinter dem ersten *k* liegen kann, die folgende Silbe also mit zwei Konsonanten beginnt. Also ist auch *Kšerš(š)a*, *Škutra*, *Škunka*, *štana*, *Šparta* zu lesen.

Zu § 6 in Weissbachs Grammatik „Wegfall bez. Zufügung von Vokalen" bemerke ich folgendes: *maori* neben *marri*, *peúranti* neben *peranra* haben oben (S. 126) ihre Erklärung gefunden, wonach sie für *marri*, *perranti* stehen. In der Genitivendung *-inna*, *-irra* neben *-na*, die nur hinter Kons. auftritt, in *titukkurra* neben *titukra*, in *šakurri* neben *šakri* liegen anaptyktische Vokale vor. Dazu gehört aber noch *àzakurra* neben *àzaka* u. s. w., das auch ein **àzak* erwarten lässt (vgl. *tarlak* neben *tarlaka*); das Suffix *-irra*, das neben *-ra* steht und sich nur hinter Kons. findet[1]; *šaparrak-umme* „Schlacht" mit dem Nominalsuffix *-me*; ^{m}*taššutumme* statt sonstigem ^{m}*taššutum* vor suffigiertem *mi* Bh. II, 54 f.; *Allapirti* neben *Alpirti* und *Àpirtip* (mit Assimilation von *l* an *p*?); aus dem Asus. vgl. *úpat-imma* neben *úpat-ma* (Weissbach, Neue Beiträge 739, vgl. auch 736). Dass es sich in den Wörtern ohne den betreffenden Vokal nicht um einen Verlust desselben handelt, ergiebt sich schon aus der Thatsache, dass der Vokal nur bei Verbindungen von Verschlusslauten und Nasalen oder Liquiden auftritt, und aus der Behandlung der ap. Lehnwörter im Nsus., wo oft im gleichen Falle ein anaptyktischer Vokal erscheint, aber so gut wie nie ein Vokalschwund sich bemerkbar macht[2]. In den ap. Lehnworten ist der anaptyktische Vokal meist *a*, daneben *i* in den Verbindungen *pr*, *zr*, *rz*, *rš*; äusserst selten *u* (*Túkkurra* = *Θuxra*, *Šaikurriziš* = *Θāigraciš*?, *Pákturriš* = *Bāxtriš*, doch s. über letzteres oben S. 128). In den nsus. Beispielen findet sich *u*, *a*, *i* und *e*, ersteres zwischen *k* und *r* oder *k* und *m*; *a* zwischen *l* und *p*; *i* zwischen *p* und *n* bei der Genitivendung des Plurals, zwischen *š* und *r* etc.; *e* zwischen *m* und *m*. — Neben der Entwicklung eines Vokals kommt im Sus. auch Synkopierung vor.

1) *m* [cuneiform]-*id* lautet daher wegen *m* [cuneiform]-*id-irra* auf einen Kons. aus.

2) Es kommen für den Inlaut nur *Arpáya* = ap. *Ārabāya* (vgl. KZ. XXXV, 74), *Turmar* = *Θūravāhara*, *Šuktaš* = *Sug*^{u}*uda*, *tarma* = *d*^{u}*urura*, *Kauparma* = *Gaubr*^{u}*uva* und *Kuntarruš* = *K*^{u}*undu*$_{(u)}$*ruuš* in Betracht. *Arpáya* erklärt sich wie sus. *kutmampi* u. s. w., worüber gleich oben im Text zu handeln sein wird. *Turmar* geht wohl auf **Turumaar* (vgl. *Omumarka* = ap. *Haumavargā*) zurück, woraus es wie *Marašmiš* aus **Umarašmiš* etc. entstanden ist. In ap. *Sug*^{u}*uda*, *d*^{u}*ur*^{u}*ura*, *K*^{u}*undu*$_{(u)}$*ruuš* ist das *u* zwischen *g* und *d* bzw. *d* und *r* nur anaptyktischer Vokal, der bei der Entlehnung nicht voll gehört und daher nicht berücksichtigt ist. So entstand *Šakta*, **truma* und **Kuntruš*, aus letzteren beiden dann **taruma* und *Kuntarruš*, und aus **taruma* ein *tarma*, wie *Marašmiš* aus **Umarašmiš*, *Kauparma* aus **Kauparuma* u. s. w. (s. oben). *Nahitta* = ap. *An(ā)h(i)ta* hat den anl. Vokal aus unerklärlichem Grunde verloren; vielleicht trifft Jensen das Richtige, wenn er es aus dem Namen einer sus. Göttin *Nahunti* und ap. *Anāhita* kontaminiert sein lässt (WZKM. VI, 66).

und zwar tritt diese Erscheinung in vier- und mehrsilbigen Worten zwischen beliebigen Konsonanten auf. Die Beispiele dafür sind ausser den bei Weissbach aufgeführten *kutmampi* für **kutimampi*, *mitkine* statt **mitekine* die folgenden: *Arpáya* = ap. *Arabaya* (s. oben), *kutkaturra* „wegnehmen" aus **kutikaturra* (vgl. *kuti* „tragen, bringen"), *titkim(m)e* aus **tituk(k)im(m)e* „Lüge", *maztemašša* für **mazzitemašša*, *maztenti* für **mazzite(ma)nti* (s. oben S. 129), *upentukkime* aus *upenatukkime* „deswegen", eigentlich „die That (Folge) davon", worin *upena* der Genitiv von *upe* ist: *tukmanna* (*rašmanna?*) aus *tukminena* (*rašminena?*) über **tukmnena* (**rašmnena?*)[1], *nappanna* (Gen. Plur. zu *nap*, *nappi* „Gott" aus *nappipena*, wobei *a* für *e* auf der durch die Zusammenziehung des Wortes zu drei Silben veränderten Betonung beruht. Hierher gehört wohl auch *marpepta* neben *marripepta* und *marrita*, in dem die Bildungssilbe *pep* nicht zur Anwendung gekommen ist[2]). Ferner vergleiche das Suffix *-r*, das Völkernamen bildet, aber fast nur erscheint, wenn *kir* „einer" folgt[3]), während sonst sich die ursprünglichere Form (vgl. der nächsten Artikel) *-(ir)ra* findet, ohne je von *kir* gefolgt zu sein; auch hier haben wir es vielleicht mit einer Synkopierung des *a* zu thun, da der Völkername mit *kir* eine Einheit bildet, wenngleich auch Elision des *a*, ursprünglich vor folgendem vokalischen Anlaut, nicht ausgeschlossen ist, sodass die elidierte Form vor *kir* nur auf einer Bevorzugung wegen der an gleicher Stelle sonst beliebten Synkopierung beruhen würde. — Gleiche Formen mit und ohne auslautenden Vokal finden sich vielfach: Weissbachs Beispiele bitte ich durch die über diese Studien verstreut besprochenen Fälle zu ergänzen. Die Erscheinung ist überall noch nicht mit Sicherheit zu erklären, doch sind in den meisten Fällen die längeren Formen die älteren und die verkürzten durch Elision des ausl. Vokals vor folgendem vok. Anlaut entstanden.

Die häufige Verdoppelung der Konsonanten, die schon ass. vorhanden ist, erklärt sich dadurch, dass die Silbengrenze in dem intervok. Kons., scheinbar auch nach langem Vokal und Diphthong (vgl. *taippe* Bh. III, 79), lag. Hierher gehören auch *Kšerša* und *Irtakkšašša* und sind deshalb so zu schreiben.

1) Die genaue Bedeutung dieses Wortes ist noch ebenso unklar wie seine Form. Eine Verbalform kann es, soviel ich sehe, keinesfalls sein.

2) Vgl. über diese Wortsippe inkl. *marpita* die Bemerkungen zu Bh. I, 21.

3) Eine Ausnahme bildet *Paršir* zweimal NR.a 10 f., wofür sonst *Parširra*, das auf **Paršin-ra* zurückgeht.

(Fortsetzung folgt.)

Lexikalische Studien.

Von

Friedrich Schwally.

1. خطيئة

Nach Analogie von ܒܝܫܬܐ pl. ܒܝܫ̈ܬܐ und ähnlichen Bildungen ist anzunehmen, dass auch ܚܛܝܬܐ eine Form فَعْلَة ist. In der That findet sich der dieser Voraussetzung entsprechende Plural ܚܛܝ̈ܬܐ bei Overbeck 329, 26 und Ephraim, Josef (1. Aufl.) 221, 4 (falls auf Bedjan Verlass ist), Stellen, auf die mich Nöldeke aufmerksam gemacht hat. Deshalb ist auch die Angabe Barhebr. Gramm. I 26, dem Payne Smith 1247 nachschreibt, dass das Wort keinen Pluralis habe, ungenau. — Im Arabischen entspricht خطيئة, dieses hat kein خطيء neben sich, sondern nur خِطْء und خَطَأ. Das beweist an sich natürlich gar nichts. Nimmt man aber den Umstand hinzu, dass خطيئة eine Form فعيلة ist, während dem syrischen Äquivalente nur scheinbar dasselbe Paradigma, thatsächlich vielmehr ein aus فعلة nach syrischen Lautgesetzen entwickeltes فعيلة zu Grunde liegt, so wird man der Annahme zuneigen müssen, dass خطيئة ein syrisches Lehnwort ist. Dasselbe gilt für äthiop. ኀጢአት.

2. دجّال

in der Bedeutung „Betrüger“ (Agh. VIII 35, 7, ibn al Faq. 23, 9) hat im Arab. keine rechte Begründung. Dagegen ist aram. ܕܓܠ ausschliesslich „täuschen, betrügen“. Verdächtig ist schon allein, dass دجّال genau wie ܕܓܠܐ vom „falschen Messias“ gebraucht wird (Ǵauharī).

3. زيف

„falsche Münze“ (Baihaqi Cod. Lugd. 49ᵃ, 12; Beladhori 466, 3. 468, 2 v. u.), kann nicht auf arabischem Boden gewachsen sein. زاف heisst „übermütig einhergehen“ (Mlq. Antara 23. IAthir III 171, 7) = äthiop. ተዘወረ. „Täuschen“ bedeutet das Verbum allein im Syr. Es wird deshalb nur Zufall sein, dass sich jene specielle Bedeutung von زيف für ܙܝܦܐ nicht nachweisen lässt.[1])

4. زمر

Es ist anerkannt, dass hebr. מִזְמוֹר „Psalm“ zu den Syrern, Abessyniern und Arabern gewandert ist (Fränkel, Aram. Fremdw. 248). Unter der arabischen Wurzel زمر sind ausserdem eine Reihe nominaler und verbaler Formen verzeichnet, welche insgesamt mit مزمر „Flöte“ (Tabari I 1126 u. 1452, 15. Buḫārī I 1111, 26. Baihaqi Cod. Lugd. 8ᵇ, 17. Aghani II 175, 17 etc.) zusammenhängen. Fränkel a. a. O. hält das Wort für echt arabisch. Das ist möglich, da es die bekannte Bildung der Instrumentalwörter zeigt. Aber wie diese ganze Klasse, so ist auch مزمار vom Verbum aus gebildet. Und ich bezweifele, dass dessen Bed. „flöten“ (Tabari II 89, 6. Freytag Prov. II 444) echt arabisch ist.

Im Hebr. heisst זִמֵּר „singen“ und „musikalische Instrumente spielen“ (besonders von Kinnōr und Nebel)[2]), also Saiteninstrumenten, genau in dem Doppelsinn des lat. *canere*. Im Syrischen wird das Wort ausserdem gebraucht, um griech. *αὐλεῖν* wiederzugeben (Mtth. 9, 23. 11, 17. Luc. 7, 32).

Diese auffallende Übereinstimmung mit dem Arabischen kann weder auf Verwandtschaft noch auf Zufall beruhen. Zuerst ist vielleicht زمّر „Flötenspieler“, oder noch wahrscheinlicher sein

1) Nr. 2, 3 und 5 sind allerdings ziemlich selbstverständlich. Ich habe sie nur gebucht, weil sie bei Fränkel fehlen. Ebendahin gehört noch: برأ schaffen; تقن natura = ܐܡܢܐ; حلزون Damīri I 216, 4 = חלזון; رجز Zornstrafe (Quran) = ܪܘܓܙܐ; فلان aliquis = ܦܠܢ; نقّة = ܢܩܦܬܐ etc.

2) Wäre נֵבֶל ein hebräisches Wort, so könnte es nur „Dudelsack“ bedeuten. Es entspricht aber ägyptisch *nfr*, das durch seine Hieroglyphe als Saiteninstrument bezeugt ist. Auf die Entsprechung hat schon Brugsch, Hieroglyph.-Demot. Wörterbuch III 758, 1 ff. hingewiesen. Ich halte נבל für ein Lehnwort aus dem Ägyptischen. Vgl. auch Erman, ZDMG. 46, 112 (1894).

Femininum importiert worden. زَمَّارَة hatte aus naheliegenden Gründen wohl schon von vornherein den Nebensinn „meretrix". Natürlich ist immerhin die Möglichkeit vorhanden, dass es einmal ein aram. ܡܙܡܪ̈ „Flöte" gegeben hat, das nun in der Litteratur verschollen ist. Tabari I 1452, 15, Aghani II 175 finden wir dieses Instrument in den Händen der jüdischen Banu Naḍīr, als sie ihre feste Burg verlassen mussten. In der äthiopischen Bibel entspricht *mazmūr*, das auch „Psalm" bedeutet, vielfach hebräischem נבל (Dillmann).

5. سجد

סגד „sich niederwerfen, anbeten" ist ein gottesdienstlicher Terminus im Jüdisch-Aramäischen wie im Syrischen. Da سَبَّحَ und صَلَوة samt ihren äthiopischen Varianten schon längst als aramäische Fremdwörter erkannt sind, so ist das in die nämliche Kategorie gehörende سجد ebenfalls als entlehnt anzusehen (Nöldeke, pers. Stud. II 37). Echt arabisch sind خَرَّ und رَكَعَ. Der Gebrauch von سجد in profanem Sinne ist im Arabischen natürlich sekundär, aber schon bei ʿAmr ibn Kolthūm zu belegen (Muallaqa 104).

مسجد „Anbetungsstätte, Moschee" könnte an sich Neubildung des Arabischen sein, da aus der syrischen Litteratur keine Vorlage nachzuweisen ist. Das ܡܣܓܕܐ der Lexica (z. B. Barhebr. 103, 8) ist ein arabisches Wort. Nur auf nabatäischen Inschriften findet sich מסגדא. Euting, Nab. 21, 1. de Vogüé, Nab. 5, 1. 8, 1. 9, 1. ZDMG. 38, 535, 1c. Euting übersetzt richtig „Anbetungsort" und bezweifelt mit Recht, dass das Wort irgendwo „Stele" bedeute. מסגדא braucht natürlich nicht notwendig ein Gebäude zu bezeichnen, wenn auch مسجد immer in diesem letzteren Sinne gebraucht wird[1]), während مُصَلًّى diese Entwickelung nicht mitgemacht hat. Äthiop. መስጊድ geht natürlich auf das Aramäische zurück.

6. الفاروق

فُرْقان ist nach Ǵauharī القرآن، وكلّ ما فُرِقَ به بين الحقّ والباطل. Der Koran gebraucht das Wort von der Offenbarung an Mose und Aaron (2, 50. 21, 49), sowie an den Propheten (25, 1). Die Deutung

---

1) Offene Gebetsplätze werden bei den obskuren christlichen Sekten Arabiens hier und da gebraucht worden sein. Innerhalb des Judentums scheinen sie durch Act. 16, 13 bezeugt (*τῇ τε ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων ἐξήλθομεν ἔξω τῆς πόλεως παρὰ ποταμὸν οὗ ἐνομίζετο προσευχὴ εἶναι*), während E. Schürer (Gesch. d. jüd. Volkes II 373) anderer Meinung ist.

der Überlieferung ist an sich möglich, aber wegen des syr. ܦܘܪܩܢܐ „Erlösung“ unstatthaft. Das ist schon von AGeiger (Was hat Muhammed u. s. w. S. 56) und von SFränkel (Inauguraldiss. S. 23) erkannt.

Hiervon ist aber ألفاروق, der Beiname des grossen Omar (Tabari I 2403, 10. II 212, 16. Nawawi 449), kaum zu trennen. Das Targum Jerus. Genesis 50, 25 gebraucht פרוק von Mose und Aaron, Gen. 49, 18 von Gideon und Simson, im Sinne von „Befreier“ (Polyglott. Londin. Tom. IV). Eine Übertragung von daher ist viel wahrscheinlicher, als die Deutung der Überlieferung „der zwischen Wahrheit und Lüge scheidet“, obgleich dies schon die Meinung Muhammeds und seiner Zeitgenossen war. Das Paradigma فاعول kommt zudem fast ausschliesslich in Fremdwörtern vor.

7. كبيسة „Schaltjahr“.

كبس entspricht sachlich und lautgesetzlich aramäischem ܟܒܫ. So gut auch die Bedeutung „einschalten“ von der arabischen Bedeutung der Wurzel abgeleitet werden könnte, so ist dies doch wegen des Verhältnisses zu dem gleichbedeutenden ܟܒܝܫܬܐ unmöglich. Ein solcher Begriff kann den beiden Sprachen vor ihrer Trennung nicht gemeinsam gewesen sein. Wie كبيسة ist auch دبوس „Alp“ = ܟܒܘܫ entlehnt, was ich zuerst in Lisān al Arab VIII 75 (= Tāǵ al ʿArūs IV 230) konstatiert finde.

8. ረሰዐ

Die herrschende Bedeutung der äthiopischen Wurzel ist „vergessen“. Von hier kann man im Notfalle zu „freveln, sündigen“ kommen. Aber angesichts der zahlreichen thatsächlichen Entlehnungen theologischer Ausdrücke aus dem Aramäischen, ist es unabweislich, in *rasiʿ* das syrische ܪܫܥ anzuerkennen.

9. ተሳተፈ

Syr. ܫܘܬܦܐ ist, wie es allen Anschein hat (Zeitschr. f. Assyr. VIII 82 ff.), aus assyr. *šutapu* herübergenommen, und zwar, wie ich vermute, als Terminus der Kanzleisprache im Sinne von „Amtsgenosse“ (collega). Man könnte auch an „Sacralgenossen“ denken. Dann muss auch äthiop. *tasātafa* ein Fremdwort sein. Natürlich sind es christliche oder jüdische Missionare, welche das Wort zu den Aksumiten gebracht haben. Dasselbe ist in den christlichen Liturgien und dogmatischen Aktenstücken aramäischer Zunge ein feststehender Terminus gewesen. Die von Dillmann 366 zusammengetragenen Stellen empfehlen, besonders an den Kreis der Christologie und Eucharistie zu denken.

10. ידע אשה

steht im Alten Testament für geschlechtlichen Verkehr, besonders in der Ehe (z. B. Genesis 4, 1. 25, 1). Nach älterer Annahme ist diese Phrase ein Euphemismus. Dagegen spricht, dass das alte Israel in diesen Dingen sonst nicht so zartfühlend ist, vielmehr geschlechtliche Dinge unverblümt bei ihrem Namen nennt. In der 12. Aufl. von Gesenius' hebr. Wörterbuche 293[a] wird an arabisches اخذ وجهها erinnert. Ich halte diese Heranziehung nicht für sehr glücklich. Denn das Entschleiern der Frau, das im Islam so wesentlich ist, kann in Israel kaum diese Rolle gespielt haben, da die hebräischen Weiber gewöhnlich ohne Schleier gingen. Auch Gen. 29, 23 steht damit nicht in Widerspruch.

Trotzdem ist die Ergänzung von פְּנֵי nicht unmöglich, aber in einem anderen Sinne. Die Phrase könnte wie ראה את־פני יהוה ursprünglich von dem Besuche der Frau überhaupt und erst später wie בוא אל אשׁא sexuell verstanden worden sein.

Ist die Phrase von vornherein sexuell gemeint gewesen, so sind mehrere Ergänzungen denkbar. Die Analogie von גלה עֶרְוַת אשה legt nahe, den Ausfall von ערות anzunehmen. Mein letzter Vorschlag basiert auf Deut. 22, 14 ff. Diese Stelle zeigt deutlich, welcher Wert im alten Israel auf die Konstatierung der Virginität gelegt wurde. ידע בְּתוּלֵי אשה könnte natürlich von Hause aus nur von den ehelichen Initien gemeint gewesen sein.

11. שַׁדַּי

Da der Name יהוה für den Gott Israels aus der Naturreligion stammt, so ist jede Deutung, welche diesen Boden verlässt, abzulehnen. Zuletzt ist Buhl (Gesenius, Hebr. Wörterb. 12. A. S. 296[a]) wieder in den alten Fehler verfallen. Sonst ist man jetzt geneigt, יהוה als „Fäller“ oder „Blitzeschleuderer“ zu verstehen. Dies halte auch ich für die vernünftigste unter den bisher aufgekommenen Deutungen. Diese Hypothese würde eine neue Stütze bekommen, wenn es sich beweisen liesse, dass שַׁדַּי nichts anderes wäre als ein dialektisches Äquivalent von יהוה in der angegebenen Bedeutung: also eigentlich שַׁדָּי „Schleuderer“. Dagegen spricht, dass ein hebr. שׁדה in dieser Bedeutung (= syr. ܫܕܐ) nicht vorkommt. Ausserdem verkenne ich keineswegs, dass die Ansicht Nöldekes, der שַׁדַּי für eine tendenziöse Umgestaltung aus שֵׁדִי hält (ZDMG. 40, 735 f.; Hoffmann, Phöniz. Inschr. 53 ff.) manche Wahrscheinlichkeit für sich hat.

12. מְזוּזָה

In Gesenius, Hebr. Handwörterbuch, 12. A. wird nach dem Vorgange älterer Auflagen מזוזה, wenn auch nicht ohne Bedenken, zur Wurzel זוז gestellt. Dagegen lässt sich Verschiedenes sagen.

זוז kommt im Hebräischen als Verbum nicht vor, während die hebräischen Substantive der Form مفعل in der Regel noch eine deutliche Etymologie in der Sprache selbst haben. Targum. זוז heisst nicht „sich bewegen", sondern „sich entfernen", während die Thüre sich bekanntlich um den Pfosten bezw. die Angel dreht. Ich schlage deshalb vor, מְזוּזָה sei für identisch mit assyr. *manzazu* (Delitzsch, Wörterb. S. 457[a]) zu halten, das bekanntlich auch *mazzazu* oder *mezazu* geschrieben, bezw. gesprochen werden kann (Delitzsch, Gramm. § 22. 100). Möglicherweise ist die hebräische Aussprache des Wortes die Folge einer Angleichung an die Wurzel זוז. Über die Wahrscheinlichkeit der Entlehnung ist kein Wort zu verlieren, da ja auch sonst architektonische Kunstausdrücke ihren Weg vom Euphrat nach dem Westmeere gefunden haben. An dem Umstande, dass *manzazu* in der Bed. „Pfosten" noch nicht nachgewiesen ist, darf man sich nicht stossen. Unser deutsches „Pfosten" geht ja auch durch *postis* auf latein. *ponere* zurück.

13. מִלּוֹא

Die Bedeutung des Wortes ist nicht ganz sicher. Jedenfalls bezeichnet es den Teil einer Befestigung. Im Assyrischen heisst *mulû* (Delitzsch, Wörterb. 411) „Erdaufwurf, Terrasse". Beide Worte sind doch wahrscheinlich identisch. In diesem Fall ist keine andere Möglichkeit vorhanden, als dass מִלּוֹא das entlehnte ist.

14. נדר

Wellhausen, Skizzen III[1] 117 f. ist mit Recht dafür eingetreten, dass hebr. נזר zu arab. نذر gehört, dessen Grundbedeutung „weihen" sei. Nun ist aber auch נדר schwerlich von نذر zu trennen. Bei diesem Sachverhalt fragt es sich, wie es kommt, dass dieselbe Wurzel im Hebräischen in zwei lautlich verschiedenen Formen vorhanden ist. Nöldeke neigt der Ansicht zu, dass in נדר eine alte Entlehnung aus dem Aramäischen vorliegt. Das ist mir aus sachlichen Gründen nicht recht einleuchtend. Ich glaube eher, dass in נדר eine innerhebräische Lautverschiebung vorliegt, die sich auf den in sehr alter Zeit festgewordenen Terminus נזר und seine Verwandten nicht ausgedehnt hat. Unter diesem Gesetze würden dann auch die Wurzeln הדל und קדר gestanden haben.

Innerhalb der arabischen Wurzel نذر stehen نذر c. ب des Objekts „wahrnehmen, bemerken" (z. B. Tabari I 998, 18. 1365, 11 = Hisham 543, 16. Hisham 719, 8 v. u. Aghani III 83, 15) sowie أنذر „warnen" (Quran passim) in keinem deutlichen Verhältnis zu den übrigen Bedeutungen. Aber das scheint nur so. أنذر muss doch das Kausativum zu einer im ersten Stamme nicht mehr deutlich vorhandenen Bedeutung „sich hüten" sein. Dieses نذر

heisst vielleicht ursprünglich „geweiht sein", mit besonderer Beziehung auf die Kautelen, die der Nazīr der Ǵāhilijja zu beobachten hatte. Von hier ist es leicht, zu „beobachten, wahrnehmen" zu gelangen. Von der oben nachgewiesenen Bedeutung „sich hüten" lässt sich indessen der Übergang zu den anderen leichter und einfacher vermitteln als von der religiösen Bedeutung „weihen" aus. Deshalb ist wahrscheinlich, dass „sich hüten" die Grundbedeutung der Wurzel ist. Diese Kombination bestätigt sich auch dadurch, dass نَذِرَ besonders gern — so in allen oben citierten Stellen — „den Feind merken" heisst.

15. ܙܟܘܬܐ

Im Syrischen ist für ܙܟܐ und seine Derivate besonders stark die Bedeutung „siegen" entwickelt. Von der Grundbedeutung des Verbum „unschuldig sein" konnte man zu „siegen" auf zwei Wegen gelangen. Im forensischen Sprachgebrauch der Hebräer heisst הצדיק „freisprechen", הרשיע „verurteilen".

Es ist aber nicht wahrscheinlich, dass eine Schlacht als ein bürgerlicher Rechtsstreit aufgefasst wurde. Indessen ist denkbar, dass in älterer Zeit das Subjekt von הצדיק gar nicht der Richter, sondern die Gottheit war. So kommen wir zu dem andern der oben angedeuteten Wege, dem religiösen Sprachgebrauche. Im semitischen Altertum ist ja jeder Krieg ein heiliger Krieg. Und wenn der Gott einmal keinen Sieg verlieh, so suchte man die Ursache der Niederlage in einer schweren Verschuldung des Volkes oder eines Individuums. Man beachte auch den Sprachgebrauch von ישע, הושיע und نَصَرَ.

Zu den Stellen, welche Robertson Smith, Religion of the Semites [1] 436 f. über die Heiligkeit des Krieges zusammengetragen hat, füge ich noch Deut. 24, 5 hinzu: „Wenn einer eine neue Frau genommen hat, so soll er nicht in den Krieg ziehen noch irgend welche Verpflichtung ihm obliegen: frei soll er sein für sein Haus ein ganzes Jahr, dass er sein Weib, das er genommen hat, erfreue". Die humanitäre Motivierung der Sitte ist natürlich verkehrt, aber die Sitte selbst ist uralt. Der religiöse Hintergrund derselben leuchtet noch deutlich hindurch in einer Erzählung des Ibn Hishām S. 568 oben, einer ebenfalls von Rob. Smith übersehenen Stelle. Als Hanṣala ibn Shaddād am Oḥod gefallen war, sagte der Gesandte Gottes: „Fürwahr, die Engel werden euren Kameraden waschen". Da fragten ihn seine Leute: „Was hat es mit ihm für eine Bewandtnis?" Da wurde seine Gefährtin darnach gefragt. Und sie sagte: „Er war ausgezogen, obwohl er sexuell unrein (جنب) war, als er den Ruf hörte".

Im Hebr. kommen die Nomina צֶדֶק und צְדָקָה in der Be-

deutung „Sieg“ vor, z. B. Jes. 45, 8. 51, 6. Die Exegeten und Lexikographen haben das nicht scharf genug erkannt, weil sie zu sehr in dogmatische Gedankenkreise eingesponnen sind.

16. ܒܝܬ ܝܠܕܐ = ܒܝܬ ܕܢܚܐ

Aus der Masse der im Syrischen mit ܒܝܬ gebildeten Komposita heben sich die beiden eben genannten heraus. ܒܝܬ ܝܠܕܐ heisst „Geburtstag“. Die eigentümliche Verwendung, die hier von ܒܝܬ gemacht ist, begreift sich nur, wenn unter „Haus des Kindes“ ursprünglich die Konstellation verstanden wurde, unter der die Geburt stattgefunden hatte. *εἴδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα* Matth. 3, 2. Das Wort wird in der Litteratur besonders häufig von der Geburt des Heilandes gebraucht. In diesem Sinne ist ܒܝܬ ܕܢܚܐ sein Synonym. ܕܢܚ, das eigentlich vom Aufgehen der Sonne und der Sterne steht, wird hier nach dem Vorgang des Neuen Testamentes (Hebr. 7, 14 *ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος*) — im Anschluss an gewisse alttestamentliche Stellen, wie Jes. 60, 2 — poetisch von dem in die Erscheinung tretenden Messias gebraucht. ܒܝܬܐ ist als astronomischer Terminus auch sonst gesichert. Es bedeutet den Ort, den ein Planet am Fixsternen-Himmel einnimmt (z. B. ܒܝܬܐ ܕܟܘܟܒܐ). (P. Smith 479, 11—14.) In letzter Linie wird dies auf assyrischen Sprachgebrauch zurückgehen.

17. ܡܕܪܫܬܐ

Jüd.-aram. מדרש ist „Gesetzerforschung, Schriftauslegung“. Im jüngeren Hebr. des Alten Testamentes (מדרש ספר המלכים II. Chron. 24, 27, מדרש הנביא עדו II. Chron. 13, 22) ist darunter eine an die kanonischen Schriften sich anlehnende, legendarische Form der Überlieferung zu verstehen. Die Syrier gebrauchen ܡܕܪܫܐ vom religiösen „Hymnus“, offenbar deshalb, weil diese Poesieen einmal nur gereimte Homilieen oder Paraphrasen biblischer Texte waren.

ܡܕܪܫܬܐ „schola“ ist im Syrischen nur aus zwei, schon von Payne Smith nachgewiesenen, Stellen bekannt. 1. Asseman. bibl. Or. III 2, 919; diese Stelle ist aber kein eigentlicher Beleg, da das Wort in einer Abhandlung des Assemanus steht, der nicht einmal angibt, wo er es her hat. Die andere, welche (PSmith, Praefatio pag. V) den in den Besitz der Cambridger Bibliothek übergegangenen lexikalischen Sammlungen G H B e r n s t e i n s (E carmine quodam Isaaci Sciadrensis) entstammt, kann ich nicht nachprüfen. Seine Vokalisation ܡܕܪܫܬܐ ist natürlich willkürliche Erfindung. ܡܕܪܫܬܐ wäre viel wahrscheinlicher. Die Neusyrer sagen

ܡܕܪܫܐ, also *mädrāsū.* Jedenfalls ist das Wort als Entlehnung aus dem Arabischen zu betrachten. Es ist hier die interessante Thatsache zu konstatieren, dass die Araber aus einem dem Syrischen entlehnten Verbum درس = ܕܪܫ eine Neubildung geschaffen haben, welche wieder in die alte Heimat zurückgewandert ist. Aber Heimatsrecht hat es erst im Neusyrischen erworben. In älterer Zeit — aber erst bei Barhebraeus zu belegen — heisst das theologische Studienhaus ܒܝܬ ܕܪܫܐ, was jüdischem בית מדרש entspricht.

18. חסף טין Dan. 2, 41.

Fränkel, Fremdwörter 169, hat richtig erkannt, dass خزف „Thongefäss", auf syr. ܚܨܒܐ (= jüd.-aram.), bezw. dessen phonetische Schreibung ܚܣܒܐ [1]) zurückgeht. Wahrscheinlich ist dieses Wort erst aus dem Euphratthale eingewandert (assyr. *ḫaṣbu*). Hiermit wird gewöhnlich ein ähnlich klingendes Wort für „Scherbe", ܚܨܦܐ identificiert. Wäre dies richtig, so müsste es doch auffallend sein, dass die Bedeutungen der beiden Glieder der Gleichung so reinlich geschieden sind, dass ܚܨܦܐ niemals „Krug" und ܚܨܒܐ niemals „Scherbe" bedeutet.

ܚܨܦܐ wird im Targ. und Talm. חספא geschrieben und heisst „Scherbe". Die Bed. „Thon" wird aus Dan. 2, 33. 35. 42. 45 hergeleitet. An sich ist es natürlich möglich, dass man von der Bed. Scherbe im Sinne von „Thonscherbe" zu der Bed. „Thon" gelangt ist. Aber an sämtlichen eben genannten Stellen kommt man mit der Bed. „Scherbe" aus, wenn man dieselbe von „bearbeitetem Thone" versteht. Dan. 2, 41. 43 ist dieser Sinn durch Hinzufügung von טינא (חסף טינא) näher angedeutet. Die Übersetzung Nöldekes (ZDMG. 40, 730) kann ich nicht für glücklich halten. Die Diktion „Thon von Dreck" ist mir zu raffiniert. Ausserdem heisst טינא m. W. immer „Thon" und niemals „Dreck".

19. עקר שרשוהי Dan. 4, 12. 20. 21.

Zur etymologischen Erklärung von שרש geht Gesenius, Hebr. Handwörterbuch [12] nach Vorgängern auf die Wurzel שרר zurück. Das ist an sich möglich, wenn auch unbeweisbar. Aber ehe man den letzten Gründen der Dinge nachforscht, muss doch zuerst das zunächstliegende Vergleichungsmaterial herangezogen werden. Nun be-

1) Für Übergang der emphatischen Aussprache des צ in die von ז hat auch das Hebräische zahlreiche Beispiele.

deutet im Arab. شرس „kleines Dorngestrüpp" (sabäisch שרש Wurzel). شَرِس „hart" vom Boden (belegt bei Gauharī) und in übertragener Bed. شَرِس „boshaft, händelsüchtig". Als Grundbed. lässt sich von hier aus etwa „knorrig" erschliessen. שֹׁרֶשׁ heisst dann wohl die Wurzel wegen der Härte und des Gewirres ihrer Fasern.

Nach weit verbreiteter Meinung ist عقر = עקר „einem Tiere die Sehnen der Hinterfüsse durchhauen" denominiert. Das halte ich für falsch, da weder im Hebräischen, noch im Arabischen und Äthiopischen ein zu عقر gehörendes Nomen der Bedeutung „Wurzel" vorhanden ist. Nur das Aramäische hat ܥܩܪܐ = עִקָּר, das in der Specialbedeutung اصل الدواء „offizinelle Wurzel" ins Arabische (عقّار) und Äthiopische (ዐቀር) gewandert ist (Fränkel a. O. 163). Wenn ܥܩܪܐ eine Form فَعْل wäre, läge es viel näher, das Nomen vom Verbum herzuleiten. Indessen ist hier wahrscheinlich ein Paradigma فِعَل anzunehmen, mit sekundärer Verdoppelung des mittleren Radikals wie bei ܠܫܢܐ im Verhältnis zu לָשׁוֹן, لِسان (Barth, Nominalbildung 163 o).

Mit Hilfe des Arabischen scheint es mir möglich zu sein, für die Wurzel عقر Bedeutungen zu erschliessen, die älter sind als die der nordsemitischen Sprachen. اصل الدار هو محلة القوم = عقر الدار (Gauharī), اصلها (Abu Zaid Nawādir 43, 7), ساحتها (Ibn Doraid 209, 3), z. B. Mubarrad Kāmil (Kairo 1206) 13, 9. 15, 1. Die Aussprache عُقْر ist nach Gauharī medinisch. [Hudhail 124, 17. 157, 4 Nöldeke]. — مؤخره حيث تقف الابل اذا وردت = عقر الحوض (Gauharī), belegt durch einen Vers des Amrulqais = Divan 29, 4. — الارض والضيع والنخل ومنه قولهم ما له دار ولا عقار = العقار (Gauharī), z. B. Kāmil I 15, 1 ff. II 17 und Hisham 956, 7. Baihaqī Cod. Lugd. 143b, 12. Aghani II 21.

Diese Bedeutung „Grundstück" postuliere ich auch für עֵקֶר Leviticus 25, 47 f., wo ich deshalb übersetze: „Wenn ein Klient (גר) zu Wohlstand kommt, während sein Patron (אחיך עמו) verarmt, und der Patron sich der Person des Klienten [als Leibeigner] oder dem Grundstück der Klientenfamilie [als Bodensklave]

verkauft, so soll von seiten des Bruders des Patrons später ein Loskauf stattfinden etc."

Wie عقر gleich latein. *fundus* ist, so entspricht عُقْر dem franz. *fond*, der Fond des Hauses oder des Brunnens; der Fond einer Frau, d. h. ihr Vermögen, speziell ihre Mitgift (Hisham 273, 6. Abu Zaid 42, 18 ff.). — Von عقر „Grund" kommt die Bedeutung „funditus perdere", ein Tier völlig zu Grunde richten, d. h. ihm die Hintersehnen durchhauen: كلب عقور ein bissiger Hund (oft); intransitiv عُقْر Ruine = القصر الخَرِب Doraid 209, 3; عقر im sexuellen Sinne von der Frau „unfruchtbar sein" (hebr. עָקָר, syr. ܥܩܪܐ); عُقِرَ vom Affekte, „in seinem Innersten (Marke) getroffen, vom Schrecken betäubt sein" (bei Gauharī belegt aus dem Hadithe = Hisham 1013, 2. Ein andere Entwickelung liegt vor in عَقَّر „sich gründlich mit einer Sache abgeben" (Aghani II 80, 13).

Um zum Ausgangspunkt dieser Untersuchung zurückzukehren, so ist in ܥܩܪܐ „Wurzel" ebenfalls eine abgeleitete Bedeutung zu erblicken, der Grund, die Grundlage einer Pflanze. Die Etymologie weist darauf hin, dass damit in erster Linie die Hauptwurzel gemeint sein wird. Dieser Sprachgebrauch liegt in Daniel II noch deutlich vor. Aus demselben Grunde ist im Aramäischen nur ܥܩܪܐ und nicht ܫܪܫܐ für die „offizinelle Wurzel" gebraucht worden. Eine von ܥܩܪ denominierte Bedeutung des Verbums ist vielleicht in עֲקוֹר נָטוּעַ Qohel. 3, 2 und in gewissen Anwendungen von ܥܩܪ anzunehmen.

20. شمعلة

heisst nach Freytag II 452[a] „lectio Judaeorum". Die Notiz stammt aus Gauharī (vgl. ed. Kairo 1282 II 203) وشمعلة اليهود قراءتهم. Ausführlicher sagt Lisān al ʿArab XIII 396 وشمعلت اليهود شمعلة شمعل وهي قراءتهم اذا اجتمعوا في [1]فهرهم = Tāǵ al ʿArūs VII 399.

1) Lane im Lexikon las in seiner Vorlage مهرهم, womit er natürlich nichts anfangen konnte. Über فهر ist besonders der instruktive Artikel Lisān al ʿArab III 376 zu vergleichen.

wird Bekri 376 u. = Jaqut II 679, 15 von den christlichen Presbytern (قسّيس) gebraucht. Von der Wurzel kommt ausserdem تشمعل vor in der Bedeutung „sich zerstreuen“ (Erweiterung von شمع). اشمعلّ in derselben (Hisham 838, 16), „eilen“ (Hamasa 172 v. 1, Kāmil (ed. Wright) 113, 1. 10. Bringt man شمعلة hiermit in Verbindung, so könnte der eigentliche Sinn des Wortes „rasch lesen“ sein. Unerklärlich bleibt dabei, dass von den zahlreichen Synonymen, die das arabische Lexikon für „eilen“ besitzt, gerade dieses herausgegriffen ist, um die Recitirweise der Rabbinen zu bezeichnen. Deshalb ist diese Kombination unwahrscheinlich.

Betrachtet man umgekehrt شمعل als denominiert von شمعلة, so ist aus sachlichen Gründen die Annahme naheliegend, dass in شمعلة ein Fremdwort steckt. Ich sehe darin eine dem bekannten بسملة analoge Bildung. Wie letzteres die Formel بسم الله bedeutet, so könnte شمعلة eine mit شمع zusammengesetzte Formel sein. Dies شمع ist dann dem jüdischen שמע gleichzusetzen. Das Schema' spielt ja in der Gebetsliturgie der Juden eine hervorragende Rolle und vertritt recht eigentlich die Stelle eines Glaubensbekenntnisses: שמע ישראל[1] יהוה אלהינו יהוה אחד.

21. منارة Minaret.

In ältester Zeit kamen die Muslime an den festgesetzten Terminen spontan zum Gebet zusammen. In Medina entschied sich der Prophet nach mancherlei Schwankungen zwischen der Posaune (بوق) der Juden und dem Schlagbrett (ناقوس) der Christen schliesslich für den Gebetsruf[2]) (اذان Hishām 347, 8 ff. Buḫārī, Saḥiḥ I 75). Bilal rief denselben vom Dache eines Hauses unweit der Moschee (Hishām 348, 5 ff., Samhūdī 141, 15 ff.). In Mekka wurde von dem Dache der Kaaba herunter gerufen (Hishām 822, 8, Azraqi p. 192). Von Minaretten in Medina hören wir erst unter Valīd ibn Abd al Malik (Samhudī 141, 15), und nach Mekka kamen dieselben noch später.

1) Deut. 6, 4. Später wurde es erweitert um Deut. 6, 5—9. 11, 18—21. Nu. 15, 37—41. Vgl. Talmud, Traktat Berākhōt fol. 1 ff. Schulchān 'Arūkh, Orach Chajjīm § נח bis פח. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II 382 f. 377.

2) Eigentümlich ist eine Tradition bei Buḫārī, Saḥīḥ I 75, 7, wo von anderen Religionsgemeinden gesagt wird, dass sie Feuer anzünden (يورّوا نارا) oder das Schlagbrett rühren. Qastalānī II 4 bezieht das Feuer auf die Zoroastrier. Aber das Feuer soll an der Stelle doch ein Signal für gottesdienstliche Zeiten sein. Und in dieser Eigenschaft ist es aus der zoroastrischen Religion nicht bekannt.

Die Moschee des ʿAmr in Fosṭāṭ soll erst a. H. 63 Minarette erhalten haben durch Maslama ibn Mochallad, den Statthalter Muawija's II. (Maqrīzī II 248, Abu'l Maḥāsin I 77). Dieser Überlieferung steht aber eine andere gegenüber, nach der jener Statthalter nur einen an der Nordseite der Moschee gelegenen Platz in dieselbe einbezog, sonst aber keine Veränderungen an dem Bau vornahm. Auch andere Gründe, die ich an einem anderen Orte ausführlich auseinandersetzen werde, sprechen dafür, dass auch in Kairo die Errichtung von Minaretten nicht vor Valīd I. stattfand.

Bis zu einem gewissen Grade entsprach die Erbauung von Minaretten natürlich einem Bedürfnisse. Denn in grösseren Städten konnte ein beliebiges Dach nicht ohne weiteres genügen, um den Ruf des Mueddhin in alle Quartiere dringen zu lassen. Da wir aber nicht genau wissen, wo und unter welchen Umständen das erste Minaret errichtet wurde, so muss fraglich bleiben, ob nicht ursprünglich doch der Luxus das treibende Motiv gewesen ist, wenn derselbe auch einem Bedürfnisse entgegen kam.

Wahrscheinlich sind die Muslime nicht von selbst auf diese Gebetstürme verfallen. Aber wo sind die Vorbilder, durch die ihre Architekten oder Bauherren bestimmt wurden, zu suchen?

F r ä n k e l (Fremdwörter S. 270) hat erkannt, dass منارة „Leuchter" aus dem Aram. entlehnt ist.

Es liegt nun nahe منارة „Gebetswarte" dazu in Beziehung zu setzen. Aber welcher Art diese Beziehungen gewesen sind, ist nicht leicht zu sagen. Die Leuchter hat man sich als ein Gestell zu denken, an dem das Öllämpchen (hebr. נֵר, syr. ܫܪܓܐ, vgl. bes. Matth. 5, 15, arab. سراج, صماجة Baihaqi Cod. Lugd. 2071 fol. 45ᵇ, هلّة[1])) irgendwie angebracht wurde. Dass dieses Gestell gewöhnlich hoch und schlank war, geht vielleicht aus der Bedeutung „Stange" für منار hervor: Abu Zaid Nawādir 174, 8 القرنان الزرنوقان وهى القرون وهى منار تبنى على البئر تجعل عليها النعامة. — Der äthiopische König Abraha soll deshalb den Beinamen ذو المنار erhalten haben, weil er der erste war, der Signalstangen (اميال) an den Strassen aufstellte. Ibn Doraid 311, 17. Gauharī I 410. Unter der Voraussetzung der etymologischen Zugehörigkeit dieses *manār* zu منارة „Leuchter" ist diese Übertragung aber doch nur in dem Falle recht plausibel, dass die erwähnten „Stangen" wenigstens zuweilen als Lampenhalter oder sonst zu Feuerzeichen verwandt

1) Gauharī II 255, 1 proverbiell ما اصاب عنده هلّة ولا بلّة: weder Lämpchen noch Tröpfchen (Öl).

worden sind. Denn was Anderes könnte die Veranlassung gegeben haben, diesen Stangen die Form eines Lampengestelles zu geben?

So wenig Verwandtschaft auch zwischen einem Turme, in den eine Treppe oder Leiter (سُلَّم) hinaufführt (Maqrîzî II 248, 16), und einem Lampengestelle im allgemeinen vorhanden ist, so besteht doch immerhin die Möglichkeit, dass die bestimmte Gebetswarte, für die der Name منارة ursprünglich geprägt worden ist, mit einem damals üblichen Lampenhalter eine ganz frappante Ähnlichkeit gehabt hat. Es ist aber noch eine andere Kombination in Betracht zu ziehen. Da der Mueddhin beim Ausrufen gewisser Gebetszeiten (Einbruch der Nacht, Morgendämmerung) sein hohes Podium schwerlich ohne Laterne bestiegen haben wird, so konnte in diesen Zeiten das Minaret wirklich den Eindruck eines kolossalen Leuchters hervorbringen. Der wesentlichste Vergleichungspunkt wäre in diesem Falle nicht die Gestalt des Turmes, sondern in erster Linie die Laterne oder das Lämpchen des Gebetsrufers.

Die Reihe der möglichen Kombinationen erfährt eine bedeutende Erweiterung, wenn man sich daran erinnert, dass ein omajjadischer Kalif oder einer seiner Architekten es war, dessen Kopfe der Plan der Minaretbauten entsprungen ist. Denn für diese gab es in den Provinzen zwischen Euphrat und Nil noch andere und viel geeignetere Typen als Leuchter oder Signalstangen.

Das Minaret steht wesentlich in demselben Verhältnis zur Moschee wie zur Kirche der Turm. Die Geschichte des Kirchturms liegt allerdings noch sehr im Dunkeln. Aber der Graf M. de Vogüé will solche Türme in Syrien schon für das 4. oder 5. Jahrhundert nachgewiesen haben (Syrie centrale, l'architecture civile et religieuse de la Syrie 57, pl. XVII. 5 ff., pl. CXX—CXXIX, CXXX ff. Wenn auch die Litteratur von Beziehungen zwischen diesen Türmen und Minaretten nichts weiss, so giebt uns doch das arabische Lexikon einen wichtigen Fingerzeig dafür, dass Türme christlicher Heiligtümer vielfach als Vorbilder der Gebetswarten gedient haben.

صومعة heisst im Arab. vornehmlich „Kloster", bezw. „Einsiedelei" (Koran 22, 41. Tabari I 1124, 2. Hisham 115, 7. Ibšihi Mustaṭraf I 14, 29 [Kairo 1311]. Buḫârî I 137, 16). Die Grundbedeutung des Wortes ist wahrscheinlich „mit Zacken oder Spitzen versehen". صومعة kommt aber auch zuweilen als Bezeichnung des Minaret vor (Abu'l Maḥâsin I 77, 9 ff. Maqrîzî II 248, 11. 14. Aghani XX, 85, 9. 12. Baihaqî Cod. Lugd. 2071 fol. 17 v. 7 in einem Vers des ʿAlî ibn Muhammad al ʿAlawî [† 260 a. H. Masudi VII 336]). Der doppelte Gebrauch des Wortes ist gewiss nur aus der Ähnlichkeit der Form der beiden Bauwerke zu erklären.

Die Übertragung des Namens منارة auf diese صوامع der Moscheen

kann auf verschiedenem Wege erfolgt sein. Da die Lampe des Mönchs oder Einsiedlers in der arabischen Poesie berühmt ist (Wellhausen, Skizzen III[1] 200 f.), so mögen die Araber diese صوامع gelegentlich منارة genannt haben, indem sie sich dabei vielleicht an den vulgären Sprachgebrauch syrischer Christen anschlossen. Oder die Araber haben nach den oben angedeuteten Motiven für die صوامع ihrer Moscheen die Namen منارة frei erfunden.[1])

Eine andere Möglichkeit ergiebt sich aus der Thatsache, dass منارة auch den „Leuchtturm" bezeichnet. Bei diesem Bauwerke allein sind mit Sicherheit alle Züge vereinigt, die für die Gebetswarte wesentlich sind, die Gestalt und die Gleichheit des Namens. Jedenfalls in späterer Zeit sind die Phanare der Byzantiner, die man sich ohne Frage hoch und schlank vorzustellen hat, auf die Form der Minarette von entscheidendem Einflusse gewesen.

Auf die Frage nach der Geschichte des Minarets ist also nicht eine kurze und bündige Antwort zu geben. Vor allem ist zwischen Namen und Sache streng zu scheiden. Der Name der Gebetswarte منارة ist offenbar derselbe wie der des Leuchters. Aber über die Motive der Übertragung kann man verschiedener Meinung sein. Und bezüglich der Sache sind wahrscheinlich eine ganze Reihe konkurrierender Vorbilder massgebend gewesen.

22. منبر

Das Wort hat im Arabischen keine naheliegende Etymologie während im Äthiopischen ነበረ der gewöhnliche Ausdruck für „sitzen, sich setzen" ist. Desgleichen ist መንበር allgemeine Bezeichnung für sella, thronus, cathedra, tribunal, vom königlichen Throne z. B. Aksūm I 24, II 39. 44. 49. 51). Aber منبر ist überall nur die Kanzel des Predigers. Darum ist das Wort als Entlehnung aus dem Äthiopischen anzusehen. Im Arabischen heisst نبر „anschwellen, erheben" etc. So wahrscheinlich es auch ist, dass die äthiopische Bedeutung der Wurzel in letzter Linie auf die eben erwähnte arabische zurückgeht (vgl. besonders die analoge Entwickelung von جلس), im Arabischen ist die Bedeutung „sich setzen" eben nicht entwickelt. Die Form von *minbar* ist übrigens merkwürdig, da man nach dem Äthiop. *manbar* oder nach መንበር eher *minbār* erwarten sollte.

1) Die heiligen Thürme der Christen gehen vielleicht auf die Wachtthürme (مرقب) zurück, wie sie z. B. an der byzantinisch-sasanidischen Grenze im Gebrauch waren (Bekrī 359, 16. Baihaqi 54 b, 1. Mubarrad Kāmil [Kairo 1306) I 130 v. 3). Gegenüber dem Ḥanna-Kloster (Jaqūt IV 500, 13) stand eine منارة عالية كمرقب, die القدم genannt wird. Bekrī 359 ist aber القدم nur ein anderer Name für مرقب. القدم = syr. ܩܘܡܐ.

Es fragt sich nun, in welcher speciellen Bedeutung منبر nach Arabien eingewandert ist. In der Bedeutung „Kanzel" jedenfalls nicht, da das äthiop. Wort nicht dafür gebraucht wird, und da die Entlehnung wahrscheinlich älter ist als der Islam.

Aghani XIII, 165, 2 v. u. heisst es von Jezid I., dass er sich in einem منبر von Dienern auf den Schultern tragen liess. منبر ist also hier ein Tragsessel. Aghani III 2. 3 ist von berühmten Geschlechtshäuptern der heidnischen Araber die Rede, deren Richterspruch sich das Volk beugte. Unter den Jemeniern — so heisst es a. a. O. 3, 9 f. — war Rabīʿa ibn Muḫāšin der erste, welcher auf einem منبر oder سرير sass. Danach könnte منبر über Jemen eingewandert sein, und das Tribunal des Richters als Typus der Kanzel gelten.

Eigentümlich ist der Gebrauch von منبر Ḥamāsa (ed. Kairo a. H. 1296) I 147 v. 4, wo in Bezug auf die Schwerter (سيوف) kämpfender Krieger gesagt ist:

مُنَبَّرُهُنَّ بطونُ الاكفّ واغمادُهُنَّ رؤوسُ الملوكْ

Das kann doch nur heissen: Die Klingen stecken in den Köpfen der Häuptlinge, während die Schwertknäufe in den Fäusten der siegreichen Angreifer liegen. Bei weitem nicht so klar wie der Sinn ist die eigentliche Bedeutung von منبر. Zweierlei ist hier möglich. Entweder ist „Kanzel" ein poetisches Bild für Knauf, welches durch die Überlegung an die Hand gegeben ist, dass die Klinge in dem Knaufe steht, wie der Prediger oder vielleicht besser der Stab des Predigers auf der Kanzel. Oder منبر hat mit dem gleichen Worte für Kanzel gar nichts zu thun, sondern gehört eng zu der in der arabischen Wurzel نبر stark entwickelten Bedeutungsreihe „hoch sein, erhaben, anschwellen" und heisst also ursprünglich „Anschwellung" bezw. an unserer Stelle „Knauf". Bei diesem Sachverhalte ist es nur auffallend, dass منبر in diesem Sinne sonst kaum zu belegen ist. Darum darf vielleicht auf die frappante Ähnlichkeit mit dem lateinischen *manubrium* hingewiesen werden.

Die Bedeutung „Schaffot" für منبر (Shahnāme 1080, 250) ist erst aus der gewöhnlichen „Kanzel" abgeleitet.

Der Prophet bediente sich nicht von vornherein einer Kanzel, sondern wahrscheinlich der verschiedensten Gegenstände, die gerade zur Hand waren, um eine die Gemeinde überragende Stelle zu gewinnen. Wie sich sonst Redner auf einen Stuhl (كرسيّ) oder sonst eine Unterlage (صخرة Masūdī V 185. 187) stellen, so verwandte nach Buḫari I 107, 25 der Prophet in Medina einen Baumstumpf dazu (جذع). Eines Tages aber sagte Muhammad zu einer Frau (Buḫari a. O. lin. 31 ff. = II 7, 20 ff.): „Heisse Deinen Sklaven,

den Zimmermann, mir Hölzer (اعواد)[1]) herrichten, dass ich mich darauf setze, wenn ich zu den Leuten spreche". Da bearbeitete er sie aus Tamarindenholz und brachte sie zu der Frau. Diese aber sandte zu dem Propheten, der sie dann aufstellen liess.

Diese Kanzel hatte der Überlieferung zufolge zwei Stufen, die dritte diente zum Sitzen oder Stehen (Buḫārī I 107 f. Aghan. IV 52. Samhūdī 120, 4)[2]). Erst Muāwija erhöhte die Kanzel, indem er sechs Stufen hinzufügte (Tabari II 92 f. Samhūdī 120, 11. 12).

Die Aufstellung der Kanzel in Medina war eine Neuerung. Dass dieselbe auch von der Gemeinde als eine solche empfunden wurde, scheint in der Tradition noch deutlich durch. Buḫārī a. O. lin. 36 f.: „Als die Kanzel für den Gesandten Gottes aufgestellt war, hörten wir den Baumstumpf heulen wie ein trächtiges Kamel, bis der Prophet von der Kanzel herabstieg und die Hand auf den Stumpf legte".) Vgl. auch Tirmiḏi II 203.

In der muhammedanischen Welt hat sich der Gebrauch der Kanzel erst allmählich eingebürgert. 'Amr ibn al 'As hatte eine solche in seiner Moschee in Kairo aufgestellt, aber 'Omar hiess sie ihn schleunigst abreissen (abu'l Maḥāsin I 76). Er betrachtete die Kanzel offenbar als ausschliessliches Privileg der Prophetenmoschee in Medina. Erst unter Schuraik ibn Qurra, der für Valīd I. Statthalter von Masr war, kam wieder eine Kanzel herein (a. O. p. 78). Auf dem flachen Lande aber predigte man ruhig weiter على العصى, d. h. nur mit Benutzung des Predigerstabes[3]), bis der Vālī Mūsā ibn Nosair den Minbar auch für die Provinzialmoscheen einführte, a. H. 132.

Mit dem oben erwähnten Verhalten des Khalifen 'Omar steht es nun im Einklang, wenn wir hören, dass für Mekka der erste, welcher auf einer Kanzel sprach, Muāwija war (Quṭb eddin 114, 5. Azraqī 333, 3 f.). Das ist bekanntlich auch der Khalif, der den Versuch machte, die Prophetenkanzel aus Medina nach Damaskus zu entführen (Tabari II 92 f. Samhūdī 120, 11 f.). Wenn Abu'l Maḥāsin I 78 behauptet wird, die Kanzel des Schoraik sei die älteste, die nach der des Propheten bekannt sei, so mag das insofern richtig sein, als auch noch lange nach Muāwija kein gewöhnlicher Prediger in Mekka eine Kanzel benutzen durfte.

---

1) اعواد ist hier Synonym von منبر. Deshalb ist wahrscheinlich auch Rabī'a ibn Muḥāšin ذو الاعواد genannt (Aghan. III 3, 9 f.).

2) Über die Verbindlichkeit des Stehens auf der Kanzel gehen die Malekiten und Schafiiten auseinander (Qastalāni II 187). Vgl. auch Goldziher, Muhammedan. Studien II 140 ff.

3) Vgl Gāḥiẓ Kitāb al Bajān II 76, 16 f.: Ein Prediger darf meinetwegen nackt auftreten, aber Stab (مخصرة) und Turban (عمّة) muss er haben.

Der Gṛhya-Ritus Pratyavarohaṇa im Pāli-Kanon.

Von

E. Hardy.

Bei der Vorbereitung der noch nicht herausgegebenen Teile des Aṅguttara-Nikaya zum Drucke stiess ich in dem Dasaka-Nipāta auf einen Vagga, der in den Handschriften nach einem darin vorkommenden Sutta als Paccorohaṇi-Vagga bezeichnet wird. Einige Blätter weiter steht dasselbe Stück nochmals, indem das nämliche Thema vom Unterschied des „Wiederherabsteigens" im brahmanischen und buddhistischen Sinne (*ariyassa vinaye*) mit Variationen (wie überhaupt in dem erwähnten Nipata) zweimal (oder mehr) behandelt wird. Der Vagga, in dem unser Sutta zum zweiten Male aufgenommen ist, heisst Jāṇussoṇi-Vagga, so benannt nach dem Brahmanen J., mit welchem das hier angezogene Gespräch über die verschiedenen Arten der *paccorohaṇi* geführt wird. Ohne auf den Inhalt desselben näher einzugehen, den der Kommentar (Manoratha-Puraṇi) als *pāpassa paccorohaṇi* charakterisiert, möchte ich nur den gleichlautenden Eingang des genannten Sutta berücksichtigen, weil die Beschreibung des bekannten Gṛhya-Ritus Pratyavarohaṇa, wie sie uns hier entgegentritt, zu einer Vergleichung mit den Normen der Gṛhya-Sutras einladet. Aus diesen erfahren wir, dass die Zurückverlegung des Lagers auf den Erdboden nach Ablauf der durch die Schlangen gefährlichen Zeit mit besonderen Ceremonien verbunden war (vgl. Alfr. Hillebrandt, Ritual-Litteratur, S. 78). Wie sich die Sache nach den in jenem Sutta enthaltenen Angaben verhielt, mag folgende Stelle lehren, der ich mich nicht entsinne schon einmal anderswo in der Pāli-Litteratur begegnet zu sein.

Tena kho pana samayena Jāṇussoṇi brāhmaṇo tadahu 'posathe sīsaṃ nahāto navaṃ khomayugaṃ nivattho allaṃ kusamuṭṭhiṃ ādāya Bhagavato avidūre ṭhito ahosi. Addasā kho Bhagavā Jāṇussoṇiṃ brāhmaṇaṃ tadahu 'posathe sīsaṃ nahātaṃ navaṃ khomayugaṃ nivatthaṃ allaṃ kusamuṭṭhiṃ ādāya avidūre ekamantaṃ ṭhitaṃ, disvā Jāṇussoṇiṃ brāhmaṇaṃ etad avoca: kin nu kho tvaṃ brāhmaṇa tadahu 'posathe sīsaṃ nahāto navaṃ khomayugaṃ nivattho allaṃ kusamuṭṭhiṃ ādāya ekamantaṃ ṭhito, kin nu ajja brāhmaṇakulassā ti? Paccorohaṇī bho Gotama

ajja brāhmaṇakulassā' ti. ‚Yathākatham pana brāhmaṇa brāhmaṇānaṃ paccorohaṇi hotī' ti? ‚Idha bho Gotama brāhmaṇā tadahu 'posathe sīsaṃ nahātā navaṃ khomayugaṃ nivatthā allena gomayena paṭhaviṃ opuñjetvā haritehi kusehi pattharitvā antarā ca velaṃ antarā ca aggyāgāraṃ seyyaṃ kappenti. Te taṃ rattiṃ tikkhattuṃ paccuṭṭhāya pañjalikā aggiṃ namassanti „paccorohāma bhavantaṃ, paccorohāma bhavantan" ti pahutena ca sappitelena navanītena aggiṃ santappenti tassā ca rattiyā accayena paṇītena khādanīyena bhojanīyena brāhmaṇe santappenti. Evaṃ bho Gotama brāhmaṇānaṃ paccorohaṇi hotī' ti.

Punkt für Punkt stimmt die Beschreibung des Ritus Paccorohaṇi = Pratyavarohaṇa, die der Verfasser des obigen Sutta wie anzunehmen der Wirklichkeit entlehnt hat, mit dem Bilde überein, das wir aus den Gṛhya-Sūtren gewinnen. Es genüge, die Einzelheiten mit den entsprechenden Parallelen hervorzuheben.

Die Zeitbestimmung: *tadahu 'posathe*; ein Vollmondstag, und zwar fast durchgehends Vollmond im Monat Mārgaśīrṣa wird als Termin der Feier angegeben (Āśv. 2, 3, 1; Pār. 3, 2, 1; Hir. 2, 17, 2; Āp. 19, 3; Śāṅkh. 4, 17, 1; Gobh. 3, 9, 1). Zu den Vorbereitungen gehört: 1) Baden (*sīsaṃ nahātā*). So wenigstens Pār. 3, 2, 6; 2) Anlegen eines neuen (noch nicht gewaschenen) Kleides: *navaṃ khomayugaṃ nivatthā*. Ebenfalls bei Pār. 3, 2, 6; 3) Bedecken des Bodens mit Kuhdung (*allena gomayena paṭhaviṃ opuñjetvā*). Hierfür findet sich eine Vorschrift bei Pār. 2, 14, 11, indem 3, 2, 4 auf diese Riten verwiesen wird; 4) einerseits der Gebrauch einer Handvoll angefeuchteter Kuśa-Gräser (*allaṃ kusamuṭṭhiṃ adāya*), womit Śāṅkh. 4, 17, 3—5 zu vergleichen ist, wo auch der Zweck (Abwehr des Übels) angeführt wird, und anderseits das Ausstreuen von grünen Kuśa-Gräsern (*haritehi kusehi pattharitvā*), um daraus ein Lager zu bereiten (Śāṅkh. 4, 18, 5; Āśv. 2, 3, 7; Pār. 3, 2, 6; Gobh. 3, 9, 12—14; Hir. 2, 17, 2; Khād. 3, 3, 20). Der Ort für dieses Lager ist aus der Angabe *antarā ca velaṃ antarā ca aggyāgāraṃ* zu entnehmen. Denn befand sich das *aggyāgāraṃ* im Osten vom Hause, so hatte das Lager seinen Platz westlich vom Feuer, wie die Vorschrift in den Sūtren lautet (Āśv. 2, 3, 7; Pār. 3, 2, 6; Gobh. 3, 9, 12; Khād. 3, 3, 20). Haben wir unter *velā* das Haus als Grenze oder was sonst zu verstehen? Der Kommentar, der zu unserm Sutta nicht einmal eine volle Zeile beibringt, bemerkt: *antara ca velaṃ antara ca aggyāgāran ti vālikārāsissa ca antare.* Soll dieser Sandhaufen vielleicht die Grenze vorstellen? Auf alle Fälle würde, was allerdings in jenem Sutta nicht ausgesprochen ist, diese „Grenze" nach Norden zu liegen, da die einzelnen Personen (der Hausvater, sein Weib und die Hausgenossen, letztere nach ihrem Alter) von Süden nach Norden sich auf die Streu niederlegen (Hir. 2, 17, 5. 6; Āp. 7, 19, 10; Pār. 3, 2, 6), *seyyaṃ kappenti*, wie das Pāli-Sutta sich ausdrückt. Es

folgt nun, nachdem alle sich niedergelassen haben, die dem Pratyavarohaṇa eigentümliche Sitte, in der Nacht, d. h. also in jener Vollmondsnacht, dreimal sich von dem Lager zu erheben (*taṃ rattiṃ tikkhattuṃ paccuṭṭhaya*) und jedesmal dabei die Hände zu falten nach der Richtung des Feuers (*pañjalikā aggiṃ namassanti*) unter Anwendung einer bestimmten Formel, in der auf den Akt des Wiederherabsteigens Bezug genommen wird, und die der buddhistischen Quelle zufolge lautet: lasst uns wiederherabsteigen zu Dir (Agni)! Auch in den Gṛhya-Sūtras wird dieser Ritus ähnlich beschrieben. Am nächsten kommt Hir. 2, 17, 12; nur die Formel, die man jedesmal, nachdem man sich erhoben hat, spricht, ist abweichend, hierin aber herrscht überhaupt keine Übereinstimmung in den einzelnen Sūtren. Pār. 3, 2, 14. 15 verweist den Ritus zwar nicht ausdrücklich auf die Nacht, doch lässt die Stelle in Verbindung mit der Anpreisung (auch bei Hir.) der Nacht, „die die Leute freudig begrüssen", die „die Gattin des Jahres" ist (Neujahrsnacht), kaum eine andere Deutung zu. Die übrigen Sūtras (Āśv. 2, 3, 11; Āp. 7, 19, 12; Gobh. 3, 9, 20) erwähnen nur, dass das Sichniederlassen dreimal erfolgt, und zugleich, dass sich alle dreimal auf die rechte Seite legen (Gobh. 3, 9, 20; Khād. 3, 3, 25). Für die Ceremonie des *prāñjalika* gegenüber dem Feuer im Rahmen unseres Ṛitus zeugt Pār. 3, 2, 7. 8, während uns für die reichliche Bedienung des Feuers mit zerlassener Butter, Öl und frischer Butter (*pahutena sappitelena navanitena aggiṃ santappenti*) kein Zeugnis aus den Gṛhya-Sūtras zur Verfügung steht. Ich glaube, dass auch Āp. 7, 19, 13 nicht als strenge Parallele zu betrachten ist. Dagegen haben wir wieder für die den Abschluss bildende Brahmanenspeisung (*tassā rattiya accayena paṇītena khādaniyena bhojaniyena brāhmaṇe santappenti*) eine sichere Parallele in Āśv. 2, 13, 13; Hir. 2, 17, 13.

So zeigt denn die Beschreibung des Pratyavarohaṇa-Ritus im Pāli-Kanon eine sich über eine Reihe von Einzelheiten erstreckende Ähnlichkeit mit den brahmanischen Normen, was für die Geschichte der religiösen Bräuche der Inder von einigem Werte sein dürfte. Der Hinweis hierauf an der Hand des besprochenen Falles muss, da mir vorerst noch keine umfassende Behandlung der vorliegenden Materie möglich ist, für jetzt genügen, sowenig er, wie ich sehe, gerade weil es nur ein Einzelfall ist, befriedigen kann.

Zum Kudatku Bilik.

Von

W. Radloff.

Unter dem Titel „Zur Textkritik des Kudatku Bilik" beanstandet Herr Dr. Otto Alberts meine Auffassung eines S. 3 Zeile 11—14 befindlichen Satzes, in dem der Verfasser des Buches Jussuf Chass Hadschib sich „aus Belassagun gebürtig" nennt, und sucht durch eine andere Fassung dieses Satzes zu beweisen, dass aus dem Titel meiner Ausgabe: „Das Kudatku Bilik des Jussuf Chass Hadschib aus Belassagun" die letzten beiden Worte fortfallen müssen.

Der Umstand, dass die Vicekönigl. Bibliothek in Kairo eine zweite Handschrift des Kudatku Bilik erworben hat, welche mit arabischen Buchstaben aus dem Uigurischen umschrieben ist, von der ich durch die Güte des Herrn Dr. Moritz eine Abschrift in Händen habe, überhebt mich der Aufgabe, die Richtigkeit meiner früheren Lesung zu beweisen.

Der betreffende Satz lautet in der mit arabischen Buchstaben geschriebenen Handschrift folgendermassen: بو کتاب تصنیف قیلغن، بلاسغون، مونونلیغ بارسی حایر هنرلیغ ار تورور „Der Verfasser dieses Buches ist ein Mann aus Belassagun etc."; obgleich die Worte بارسی حایر offenbar auf einer fehlerhaften Abschrift beruhen, beweist der Anfang und das Ende des Satzes die unumstössliche Richtigkeit meiner Auffassung. Der Titel meiner Ausgabe ist somit nicht zu ändern.

Ich erlaube mir hier zu bemerken, dass meine Ausgabe des Kudatku Bilik nur der erste Versuch ist, den vielfach verdorbenen Text dieses Buches einigermassen lesbar zu machen. Die mir jetzt vorliegende zweite Handschrift beweist mir, dass, wenn ich auch meist das Richtige getroffen habe, doch in meinem Texte manche unnütze Verbesserung vorkommt und recht Vieles anders aufzufassen ist. Es scheint mir deshalb verfrüht, meine Ausgabe einer Kritik zu unterwerfen. Ich bin jetzt mit der Herausgabe einer Transskription und Übersetzung des Kudatku Bilik beschäftigt, in der ich in zahlreichen Anmerkungen den Text und jede meiner Änderungen mit Hilfe der zweiten Handschrift einer genauen Kritik unterwerfe.

Bemerkungen zu der syrischen Chronik des Jahres 846.

(ZDMG. LI. 569 ff.)

Von

Siegmund Fraenkel.

Zu den im letzten Hefte unserer Zeitschrift von Herrn Brooks veröffentlichten Fragmenten einer syrischen Chronik erlaube ich mir einige meist die Textgestaltung betreffende Notizen zu geben.

S. 571 l. 19 muss hinter ܢܬܠܐ das Objekt ausgefallen sein, wie auch der Herausgeber in den Anmerkungen zur Übersetzung als möglich annimmt. Dann ist zu übersetzen: „damit sie nicht weiter den Dienst am Altare versehen“ — die im Texte gegebene Übersetzung des Herrn Br. ist aus grammatischen Gründen nicht möglich.

S. 572 l. 18. Die Konstruktion ܠܟܠܗ ܙ̈ܒܢܐ ist aus älterer Zeit nicht bekannt. Sie ist auch in den meisten anderen aramäischen Dialekten kaum üblich: vgl. aber Nöldeke, Mand. Gramm. § 240, Ende [s. jetzt auch Euseb. eccl. hist. 179, 11].

S. 573 l. 6 ist ܟܘܬܒܐ (Nomen vom Pael) ganz in Ordnung als „Verzeichnis, Aufzeichnung“; in diesem Sinne ist es unseren Lexicis hinzuzufügen. (Gegen Anm. 1.)

S. 573 l. 14 giebt einen neuen Beleg für das seltene, vermutlich fremde ܠܣܛ̈ܐ „Räuber“. (Von jüd. לסט gewiss zu trennen).

S. 574 l. 10. Die Bleisiegel vertreten die Stelle der Steuerquittungen.

S. 574 l. 16 kann nicht in Ordnung sein, da man „Syrer“ nicht in Sardes oder Pergamum zu suchen hat. Oder l. ܐܠܦܘܣ??

ib. l. 17/18 l. entweder ܘܦܪܝ ܚܝܠܐ ܦܣܩܠܐ ܕܗܘ ܕܟܣܦܐ ܦܪ ܚܝܠܐ oder ܒܚܝܠܐ ܦܣܩܠܐ ܕܟܣܦܐ ܦܪ ܚܝܠܐ: in jedem Falle ist ܕܟܣܦܐ ܦܪ ܚܝܠܐ sicher herzustellen.

S. 575 l. 8 ist ܒܠܠܠ (ܥܕܡܐ) ܒܗ ܡܠܐ nicht möglich; lies ܡܥܠܝ ܒܗ ܡܠܐ „am Eingange der Weihnacht“; l. 10 ist ܗܘܟܐ wohl Schreibfehler für ܠܘܟܐ; l. ult. l. ܐܪܥܐ ebenso S. 576 l. 1.

S. 576 l. 2 ist wohl besser ܘܐܚܪܒܗ̇ zu lesen „und zerstörte sie“. Der Herausgeber, der „he burnt it“ überträgt, scheint das Aphel von ܚܪܒ „brennen“ darin gesehen zu haben: ܐܚܪܒ ist aber in dieser nicht übertragenen Bedeutung nicht belegt.

S. 576 l. 5 würde ich für ܡܒܝܬܐ ein Wort wie ܡ̈ܕܪܐ „Burgen“ dem Sinne entsprechender finden.

S. 578 l. 1 lies jedenfalls ܬܘܡ̈ܪܬܐ.

ib. l. 2 kann das sehr merkwürdige ܘܢܦܩܘܢ ܠܒܥܘܬܐ nicht den vom Herausgeber darin gefundenen Sinn haben („to offer prayers“). Ich vermute, dass ܠܒܥܘܬܐ verderbt ist, weiss aber die Stelle nicht zu heilen.

Mit den vielfachen vom Herausgeber gegebenen Ergänzungen lückenhafter Stellen kann man fast stets einverstanden sein. S. 575 l. 7 genügt aber ܚܪ̈ܝܢ ܡܢ ܕܪܡܘܗܝ. — Eine von ihm nicht beachtete Lücke ist wohl S. 578 l. 17 18, wo ܐܬܬܡܪܚܘ . . . . ܫܒܠܐ ܚܝܐ nicht wohl angeht. Vor ܫܒܠܐ ist etwa ܘܐܡܠܟ oder dgl. einzuschieben. —

Auffällig sind einige Wortstellungen S. 573 l. 7; 577 l. 10.

Zum Schlusse möchte ich den Wunsch aussprechen, dass Herr Brooks doch auch die anderen Stücke der Chronik publicieren möge, da sie dem Anscheine nach noch manches sprachlich Interessante bringen dürften.

Anzeigen.

Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna. A Biography of the Imâm including an account of the Mohammedan inquisition called the Miḥna. By Walter M. Patton, Professor in the Wesleyan Theological College, Montreal, Canada. Leiden (E. J. Brill) 1897, 8⁰. 208 pp.

Unter den Schulrichtungen des muhammedanischen Gesetzes hat jene, die an den Namen des Aḥmed ibn Ḥanbal geknüpft ist, die geringste Ausbreitung gefunden; wohl aber kann man von ihr sagen, dass sie unter allen diesen Madâhib den am schärfsten ausgeprägten individuellen Charakter aufweist.

Sie hat auf rituellem Gebiete den Protest gegen die Bid'a mit grösster Konsequenz festgehalten; ihre doktrinären Vertreter und die Gemeinde ihrer Anhänger haben den Kampf gegen den Rationalismus am hartnäckigsten fortgesetzt. Mit ihrer vom Gemeingefühl des gewöhnlichen Volkes gerne unterstützten[1]) starren Zurückweisung jeden Kompromisses mit der durch die Mu'taziliten und ihre Gesinnungsgenossen angebahnten rationellen Auffassung vom Wesen Gottes und seinen Wirkungen, mit ihrem unnachgiebigen Festhalten an der buchstäblichen Deutung der überlieferten Koran- und Ḥadît-Worte[2]), haben sie das Durchdringen der aš'aritischen Vermittlungstheologie[3]) anderthalb Jahrhunderte lang aufgehalten (diese Zeitschr. XLI, 63).

Während die übrigen Madâhib vor dem Iǵmâ' die Waffen streckten und mancher Bid'a die gesetzliche Anerkennung nicht

---

1) Man vgl. z. B. die Nachricht des Kazwini ed. Wüstenfeld II, 259 ult. ff. über die Auflehnung des Volkes gegen einen Lehrer, der das tašbih verwirft.

2) Daher ihre Benennung: ahl al-tanzil, s. diese Zeitschr. XLIV, 171.

3) Der Seldschukenvezir Niẓâm al-mulk ابطل ما كان عليه الوزير قبله عميد الملك من سبّ الأشعريّة وانتصر للشافعيّة, Al-Sujûṭi, Ta'rich al-chulafâ' (Kairo) 168, 23: er verbot die öffentliche Schmähung der Anhänger des Aš'arî und er (derselbe Niẓâm al-mulk) unterstützte die Šâfi'iten; Dugat hat dies missverstanden, wenn er mit Berufung auf diese Stelle sagt: Amid el-Molk établit la coutume d'injurier les Acharites et de faire prédominer les Chaféites (Histoire des philosophes et des théologiens musulmans 170).

versagten, haben die Ḥanbaliten die rigorose Beurteilung der Bid'a am längsten festgehalten. Diese Starrheit in der dogmatischen Lehre und der Beurteilung der rituellen Bräuche sowie der alltäglichen Lebensgewohnheiten verlieh ihnen im Vergleich mit den anderen Maḏâhib, die sich gegenüber den dogmatischen Nuancen ziemlich indifferent verhalten, eine individuell ausgeprägte Stellung. Selbst nach ihrer Zurückdrängung von der öffentlichen Bedeutung macht die ḥanbalitische Richtung in Syrien im VII.—VIII. Jahrhundert wieder viel von sich reden, als ihr ein energischer Führer in Ibn Tejmijja (st. 728) erstand, einer Persönlichkeit, deren Bedeutung in der Geschichte der muhammedanischen Theologie und religiösen Litteratur noch einer eingehenden Darstellung harrt[1]).

Was wir bei dieser Gelegenheit hervorheben möchten, ist die Thatsache, dass die historische Wirkung der ḥanbalitischen Schule durch die Schriften dieses Ibn Tejmijja und seiner Schüler vermittelt wurde: ich meine die Entstehung des Wahhâbismus, dieses konsequentesten Ausläufers der ḥanbalitischen Lehre[2]), mit seinem unbeugsamen Sunnafanatismus[3]) und seiner Verfolgung aller Bid'a. Dass der Stifter des Wahhâbismus seine Anregungen thatsächlich aus den Werken des Ibn Tejmijja und seiner Schule geschöpft hat, zeigt sich auch darin, dass er Schriften jenes Theologen und seines bedeutenden Schülers Ibn Ḳajjim al-Ǵauzija eigenhändig kopierte: zwei arabische Handschriften der Leidener Bibliothek, die Amînschen Codices nr. 127 und 638, sind Zeugen dafür[4]). Und es ist nicht zu übersehen, dass auch die neueste Polemik gegen die dem muhammedanischen Iǵmâ', freilich auf sehr beschränktem Felde, sich entgegenstemmende Opposition der theoretischen Verteidiger der wahhâbitischen Lehren in einen Kampf gegen Ibn Tejmijja ausläuft. Davon kann man sich aus der Polemik des šâfi'itischen Mufti in Mekka, Muḥammed Sa'îd b. Muḥammed b. Bâbeṣêl, gegen das Buch des wahhâbitischen Theologen 'Abdallâh b. 'Abd al-Raḥmân al-Sindî überzeugen. (القول المجدى فى الرد على عبد الله بن عبد الرحمن السندى, lithogr. Batavia 1309.) In dieser Polemik, die eigentlich eine Zurückweisung der wahhâbitischen Angriffe gegen eine Schrift des verstorbenen Šejch al-'ulemâ von Mekka, Aḥmed b. Zênî Daḥlân über die Wallfahrt zum Prophetengrabe in Medina zum unmittelbaren Zwecke hat, wird der

1) Unrichtig wird er im Katalog der arab. Handschriften der Pariser Nationalbibliothek Nr. 214 ein „docteur hanéfite" genannt.

2) Snouck Hurgronje, Mekka II, 249.

3) Noch in neuen Büchern kann man die Fabel lesen, dass die Wahhabiten „jede Überlieferung, in erster Linie also auch die Sunna verwerfen u. s. w." Nolde, Reise nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien (Braunschweig 1895) 59, während doch gerade das Gegenteil der Fall ist.

4) Landberg, Catalogue de Manuscrits provenant d'une bibliothèque privée à El-Medina (Leiden 1883) 35. 176.

wahhâbitische Standpunkt dadurch widerlegt, dass der Verf. alles zusammenträgt, was Leute wie Ibn Ḥaǵar und Tâǵ al-dîn al-Subkî zur Herabwürdigung des Ibn Tejmijja und zur Entkräftung seiner Lehrsätze geschrieben haben. So ist die wahhâbitische Lehre von dem Wert dieses vielumstrittenen Ḥanbaliten abhängig gemacht. Und in der That kann die seiner Verteidigung gewidmete Litteratur noch heute zumeist im Ḥiǵâz auf Interesse rechnen. Der grösste Teil der Auflage der Apologie für Ibn Tejmijja vom Bagdader Gelehrten No'mân Chejr al-dîn al-Âlûsî: جلاء العينين فى محاكمة الاحمدين (Bûlâḳ 1298), welche am Margo noch zwei kleinere apologetische Schriften für I. T. enthält, ist — wie ich in Kairo erfahren habe, — für den Ḥiǵâz aufgekauft worden.

Das Leben und Wirken des Imâm, dessen Namen die ḥanbalitische Schule trägt, ist in vorliegendem Buche des Hrn. Patton Gegenstand einer fleissigen Monographie, als deren Quellen er auch handschriftliche Dokumente verwendet, die für den Gegenstand seiner Arbeit bisher noch nicht ausgenutzt worden sind. Die Manâḳib des Aḥmed b. Ḥanbal waren Anlass häufiger Darstellung bei seinen Anhängern, denen der Lebensgang und die Leiden dieses mit der Strahlenkrone des Martyriums umkränzten und gegen alle Versuchung standhaften Lehrers als vorbildlich galten. Am bekanntesten ist die Biographie des Aḥmed ibn Ḥanbal vom berühmten ḥanbalitischen Vielschreiber Abû-l-faraǵ b. al-Ǵauzî (st. 597, Kairoer Bibliothek, Ta'rîch nr. 311, Katalog V, 158), von welcher auch ein Auszug von Zakî al-dîn al-Chazraǵî in der Kremerschen Sammlung (nr. 50) des Brit. Mus. vorhanden ist. Patton benutzte für sein Werk eine ähnliche Schrift des Historikers Al-Maḳrîzî, der, wenn auch kein ausgesprochener Ḥanbalite, durch seine Abneigung gegen die Ḳijâs-Schulen in Gesetz und Dogmatik der Methode dieser Lehrrichtung sehr nahe stand (s. Zâhiriten 196 ff.); auch durch seine Verwerfung des Gräberkultus (Muh. Stud. II, 355) zeigt er Verwandtschaft mit ḥanbalitischen Anschauungen. Dass der sonst nüchterne Historiker nicht abgeneigt war, seinem Werke auch fromme Fabeln einzuverleiben, zeigt das Excerpt bei P. 49. Ausser dieser Schrift, welche die Leidener Bibliothek im Autograph des Verf. besitzt, benutzte P. noch die biographischen Artikel aus der Ḥilja des Abû Nu'ajm, sowie den grossen Ṭabaḳât des Tâǵ al-dîn al-Subkî, dieser unschätzbaren Fundgrube für die Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam. Durch ausgiebige und gewissenhafte Benutzung dieser Quellen, aus denen er uns auch grössere Textmitteilungen bietet, konnte der Verf. ein an feinen Zügen reicheres Bild von Ibn Ḥanbals Leben und theologischer Haltung bieten, als wir es bis jetzt besassen. Namentlich werden uns die speciellen Einzelnheiten jener unerquicklichen Inquisition (Miḥna) vorgeführt, durch welche (218—234 d. H.) einige Chalifen der 'abbâsidischen Dynastie ihre rationalistische Liebhaberei mit un-

duldsamer[1]) Aufdringlichkeit aller Welt beizubringen beabsichtigten, bis unter al-Mutawakkil die Anhänger der alten Glaubensanschauungen wieder freier aufatmen konnten. Aus einer ecclesia pressa werden sie nun recht bald zur ecclesia militans. Sie gebärden sich, als wären sie die ausschliesslichen Vertreter der rechten Sunna[2]), während alle übrige Welt durch böse Bid'a korrumpiert sei. Die düstere Reaktion, in deren Formen sich dieser ihr Anspruch kleidet, artet auch bald in fanatischen Terrorismus aus, der erst gegen Ende des V. Jahrhunderts in seine Schranken zurückgewiesen ward.

Die Miḥna gegen Aḥmed b. Ḥanbal bildet den Mittelpunkt der Darstellung P.'s, die deshalb für die Kenntnis der erst durch die Verfolgung geschärften orthodoxen Dogmatik jener Zeit überaus lehrreich ist. Auch über die Werke des Imam erfahren wir mehr als aus den bisher benutzten biographischen Artikeln bekannt war.

1) Die Mu'taziliten waren nicht weniger intolerant als ihre Gegner; im IV. Jahrhundert spricht einer ihrer Vertreter, 'Abdallâh b. Muhammed b. 'Aḳil al-Bârûdi aus Ispahan den Satz aus: من لم يكن معتزليّا فليس بمسلم, bei Al-Ḏahabî, Mîzân al-i'tidâl II, 68.

2) In einem sehr interessanten hanbalitischen Sammelbande der Landberg-schen Handschriftensammlung ist im Anhang eine Reihe von versificierten Kundgebungen über die hanbalitische Glaubensrichtung von verschiedenen Verfassern (die älteste darunter ist: قصيدة لابى بكر بن ابى داود محدّث بغداد الحنبلىّ der Verf. st. 326; Anfang:

(تمسّكْ بحبل الله واتّبع الهدى ☆ ولا تكُ بدعيًّا لعلّك تُفلحُ).

In den meisten dieser Lehrgedichte kommt die oben gekennzeichnete Überzeugung zum Ausdruck. Unter diesen Poemen ist eines von einem Urenkel des ägyptischen 'Abbâsiden Al-Mutawakkil, das ich in folgendem mitteile:

انشد الحسن بن جعفر بن عبد الصمد بن المتوكّل على الله العبّاسىّ الهاشمىّ:

يا الذى أضحى يصول ببدعة ☆ وتشيّع وتمشعر وتمعزل

لا تنكرنّ تحنبلى وتسنّنى ☆ فعليهم يوم المعاد معوّلى

إن كان ذنبى حبّ مذهب احمد ☆ فليشهد الثقلان انّى حنبلى

Die ungeschickten Denominative am Schluss des 1. Verses sind unter der Wirkung der Analogie von تمذهب (vgl. تمعبد Aġ. VIII, 147, 21 dem Ma'bad nachahmen) entstanden. Zur Behandlung eines solchen mim als Verbalradical (تمسخر) s. auch Snouck, Mekkanische Sprichwörter und Redensarten 92, 23 يتملعبوا.

Zu 24. 17 erlaube ich mir die Notiz hinzuzufügen, dass die زوائد المسند vom Sohne des Aḥmed b. Ḥanbal bei ʿAlî al-Ḳârî (st. 1014) in dessen Kommentar zum Šifâ des Ḳâḍî ʿIjâḍ (Stambul 1299) II. 552. 1 — wie es scheint, aus eigener Lektüre — angeführt werden.

Nur noch einige Bemerkungen zu einzelnen Punkten des Buches p. 11. 1. Dass der Imam gewöhnlich nach seinem Grossvater (Ḥanbal) genannt wird, hat wohl nicht die vom Verfasser angegebene Ursache, dass Aḥmed seinen Vater in früher Kindheit verloren hatte: es liegt dabei vielmehr der häufige Fall النسبة الى الجدّ vor. — p. 12. 8 sind كتب nicht „writings", sondern einzelne Abschnitte des ganzen Systems der muhammedanischen Gesetzkodifikation, wie das vorhergehende كتب القضاء, كتب الحجّ u. a. m. — 33, Anm. l. 11. Das Cognomen des berühmten Dogmatikers und Exegeten Fachr al-dîn al-Râzî war nicht Abû sondern Ibn al-Chaṭîb. — 45 Anm. l. 6 صلّوا القيمة ist falsch; das zweite Wort muss heissen: العتمة, das Nachtgebet. — 49, Anm. l. 1 ist das و im sechsten Worte wohl Druckfehler. — 161, Anm. Bei der Benennung der von dem orthodoxen Glaubensbegriff sich entfernenden Leute als اهل الاهواء schwebt dem orthodoxen Theologen die Zugehörigkeit dieser Leute zu den unter verschiedenen Denominationen bekannten dogmatischen Schulparteien vor Augen. Auch die Zugehörigkeit zu einer politischen Partei wird mit هوى ausgedrückt, z. B. يهوى هوى ابن الزبير ويدعو اليه Tab. II. 223. 20; 469. 7. 8. يهوى هوى بنى اميّة ibid. vgl. 224. 13. 470. 1 u. a. m. — 175. 1 علل (الحديث) sind nicht „the arguments for it", sondern die „Schwächen" des Ḥadîṯ u. z., wie man jetzt auch aus der ältesten Abhandlung über diesen Gegenstand (Al-Šâfiʿî, Risâla, Kairo 1312, p. 57 ff.: باب العلل فى الاحاديث) ersehen kann, nicht nur Umstände, welche die Korrektheit des Isnâd betreffen (ʿIzz al-dîn ed. Risch 4, Note k), sondern auch solche, die die Verwendbarkeit des Ḥadîṯ als gesetzlichen Beweis beeinträchtigen, z. B. der Umstand, dass ein solcher Traditionsspruch als abrogiert (منسوخ) erwiesen wird. Diese Ausdehnung der Definition der علل الحديث wird gewöhnlich dem Tirmiḏî zugeschrieben (Dictionary of technical Terms 1038 والترمذى يسمّى النسخ علّة): wie wir gesehen haben, ist sie bereits mehrere Jahr-

zehnte früher bekannt. — 175, 9. 11 „under the protection"; das جوار des Textes bedeutet hier örtliche Nachbarschaft. -- 177, Anm. 1. مثل الذين يذكر احمد بن حنبل ist kein korrekter Text: das Richtige ist wohl: مثل الذى ينكر [على] احمد الخ oder: [بشر] مثل الذى يذكر الخ, beziehungsweise bei Beibehaltung des pron. relat. plur. die Verba يذكرون oder ينكرون. — 180. penult. Druckfehler l. اخى. — 181, 6 v. u. für die beiden ersten Verse des hier dem Aḥmed b. Ḥanbal zugeschriebenen Sittengedichtes wird anderwärts der Zindîḳ Ṣâliḥ b. ʿAbd al-Ḳuddûs als Autor genannt (Transactions des IX. Orientalistenkongresses, London 1893, II, 118 nr. 8); v. 1 ist überdies bei Al-Ǵâḥiẓ, Bajân ed. Kairo II, 108, 14 der Schlussvers eines dem Tamîmî zugeschriebenen Vierzeilers: ein Beispiel mehr für die Unzuverlässigkeit der Autorenangaben an solchen Stellen.

Budapest. Ign. Goldziher.

Quellenstudien zur Geschichte des Aḥmed Šâh Durrânî (1747—1773).

Von

Oskar Mann.

II. Zur Chronologie der Geschichte des Aḥmed Šâh.

Wenn wir die uns vorliegenden europäischen Darstellungen der Geschichte des Aḥmed Šâh betrachten, von denen man doch wenigstens eine gewisse kritische Durcharbeitung des benutzten Quellenmaterials voraussetzen könnte, so zeigen sich bei den einzelnen ganz erstaunliche Verschiedenheiten in der Angabe der Jahreszahlen für die einzelnen Unternehmungen Aḥmeds. Man vergleiche beispielsweise die betreffenden Abschnitte bei Elphinstone[1]) mit den Kapiteln in Ferriers „History of the Afghans" [2]), wobei allerdings von vornherein klar sein wird, dass die letztere Darstellung ganz den Charakter der Übersetzung einer persischen Quelle trägt[3]). Nehmen wir hierzu noch die kurze Aufzählung von Aḥmeds Thaten bei Mîr Abdoul Kerim Boukhary (Schefers Übers. pag. 15—17), oder gar die Darstellung in Emîns Muǵmil et-tarîḫ-i-ba'dnâdirijje (s. oben), so ist die Verwirrung eine vollständige.

Einigermassen sicheren Boden betreten wir, wenn wir aus den Quellen zur Geschichte des indischen Moghulreiches im 18. Jahrhundert die Kriegszüge Aḥmeds im Panǵâb und gegen Delhi festzulegen versuchen[4]). Was wir in dieser Richtung aus den bei Elliot excerpierten Werken erfahren, wird dann durch die Münzen des weiteren festgelegt, und wir werden aus diesen beiden Faktoren einen sicheren Standpunkt gewinnen, von dem aus eine Lösung der übrigen chronologischen Schwierigkeiten möglich werden wird. Was aus den in Indien geschlagenen Münzen des Aḥmed Šâh sich ergiebt,

1) Account of the Kingdom of Caubul, London 1815, pag. 546 ff.

2) London 1858. pag. 68 ff.

3) Vielleicht ist das oben erwähnte Tariḫ-i-waḳâi' wa-sewâniḥ-i-Afǵânistân benutzt.

4) Eine recht übersichtliche Zusammenstellung dessen, was diese indischen Quellen berichten, stellt die „History of the Panjâb" by Syad Muhammad Latif, London 1889), dar, auf die ich im folgenden der Einfachheit halber verweisen werde.

ist festgestellt von Chas. J. Rodgers in seinem Aufsatze: „The coins of Ahmad Sháh Abdállí“ im Journal of the Asiatic Society of Bengal, vol. LIV. part I (1885) pag. 67—76.

Wir erhalten hieraus folgende Daten für die indischen Feldzüge des Aḥmed Šâh:

[1160. 11. Ǵum. II. Nâdir Šâh ermordet.]
1161. Rabî' I. Aḥmed Šâh Durrânî bei Sirhind geschlagen. [26. Rabî' II. Der indische Kaiser Muḥammed Šâh †].
1162. (2. Jahr des Aḥmed Šâh Durrânî). 2. Feldzug der Afghanen gegen Indien. Vertrag mit Mîr Mannû[1]).
1165. (5. Jahr des Aḥmed Šâh Durrânî.) 3. Feldzug nach Indien[2]). Erneuerung des Vertrages von 1162.
1165—1169. Aḥmed Šâh Durrânî ist Herr des Panǵâb.
[1167. 11. Šaʿbân. Der Moghul Kaiser Aḥmed geblendet und abgesetzt[3]).]
(1169—)1170. Aḥmed Šâh Durrânî zum 4. Male gegen Indien[4]).
1170. Teimûr Šâh Niẓâm in Lâhôr.
1173. 5. Feldzug der Afghanen gegen Indien.
1174. (Anfang Ǵum. II.) Schlacht bei Panipat[5]).

Über die Feldzüge Aḥmeds in Indien nach 1170 erhalten wir aus den Münzen nicht mehr Aufschluss, da von diesem Jahre ab die Münzen des Teimûr Šâh als Niẓâm fast Jahr für Jahr belegt sind. s. Longworth Dames im Numismatic chronicle, ser. III. vol. 8. Aus den Historikern ist noch folgendes festzulegen:

1176. Aufstand der Sikhs. Aḥmed zum 6. Male nach Indien[6]).
1178. Die Sikhs erobern Sirhind. Aḥmed zum 7. Male nach Indien[7]).
1180. Aḥmeds 8. Feldzug nach Indien[8]). Amar Singh von Patiâla wird Mahârâǵa und schlägt in Aḥmeds Namen Münzen.

---

1) S. Muhammad Latif, pag. 221. Rodgers scheint die Ereignisse des 2., 3., 4. und 5. Jahres des Aḥmed Šâh Durrânî nicht richtig auseinander zu halten. Ich füge aus den indischen Quellen oben das nötige hinzu. Der Feldzug des Jahres 1162 wird geschildert in dem Tariḫ-i-Aḥmed-Šâh (Gurgânî) bei Elliot VIII, pag. 114 u. 115; es heisst dort: „After several months (nach den im vorhergehenden geschilderten Ereignissen, die in den Schluss von 1161 fallen) Ahmad Khan Afghan again made his appearance with an army, and crossing the Indus, made direct for Láhore“. Ferner Farḥat an-Nâẓirîn, Elliot VIII, pag. 166, wo allerdings die Jahreszahl 1160 = 3. Jahr des indischen Aḥmed Šâh, falsch ist.

2) Muh. Latif, pag. 222: „in the season of 1751—52“.

3) Tariḫ-i-ʿÂlamgîr II. bei Elliot VIII, pag. 141; Muh. Latif, pag. 225. Rodgers, a. a. O. pag. 71 hat irrtümlicherweise Muhammad Shah.

4) Muh. Latif, p. 227 ff.

5) Grant Duff, history of the Mahrattas, 4. ed. vol. I. pag. 614 giebt den 7. Januar 1761 an; dagegen die Ahbâr-al-Muḥabbat bei Elliot VIII, 153 note den 12. Januar (6. Ǵum. II. 1174 = 8. Puś-badi 1817 samvat).

6) Muh. Latif, p. 283.

7) Ebenda p. 286.

8) Ebenda p. 287—88.

Auch für die Geschichte der Unternehmungen des Aḥmed Šâh in Ḫurâsân geben uns die Münzen wenigstens einen festen Punkt: wir haben einige von Aḥmed in Mešhed geschlagene Münzen, die aus der Zeit stammen, in welcher Aḥmed sich zum Oberherrn von Ḫurâsân erklärte, und dem Enkel des Nâdir Šâh, Šâh Ruḫ Šâh die Statthalterschaft in Mešhed übertrug[1]). Durch die Liebenswürdigkeit des Herrn Rapson bin ich in den Besitz eines Gipsabdruckes eines im Brit. Mus. vorhandenen Exemplars dieser Münze gekommen. Ein zweites Exemplar besitzt das Berliner Münzkabinet.

Die Münze des Brit. Mus. trägt auf der einen Seite die Aufschrift:

جلوس میمنت مأنوس سنه ۸

ضرب مشهد مقدّس

Die Berliner Münze zeigt ebenfalls Mešhed als Prägeort und das 8. Jahr der Regierung Aḥmeds.

Das ergäbe also für die Eroberung von Mešhed das Jahr 1167/68. Diese Angabe stimmt denn auch vorzüglich zu dem Berichte der Londoner Fragmente des Tariḫ-i-Aḥmedšâhî, welche, wie oben gezeigt, gerade den in den Jahren 1167—69 in Ḫurâsân geführten Feldzug erzählen. Nach dem Tariḫ hätte die feierliche Übergabe der Stadt an die Afghanen am 19. Ṣafar 1168 stattgefunden; an diesem Tage sei von den Kanzeln die Ḫuṭba auf Aḥmeds Namen verlesen worden, und besonders zu diesem Zwecke in die Stadt geschickte Münzmeister hätten in Aḥmeds Namen Münzen schlagen müssen. Denken wir daran, dass die Ermordung des Nâdir Šâh am 11. Ǵum. II. 1160 stattfand, und nehmen wir hiervon ausgehend, ungefähr den Anfang des Reǵeb als den Zeitpunkt der Krönung des Aḥmed in Ḳandahâr, so fällt in der That der Monat Ṣafar 1168 in das 8. Jahr der Regierung des Aḥmed Šâh.

Nach den weiteren Angaben des Maḥmûd al-Muṯannâ verweilte dann Aḥmed Šâh noch bis zum Ende des Jahres 1168 in Ḫurâsân; ungefähr die letzten fünf Monate dieses Jahres würden aber schon in das 9. Regierungsjahr des Aḥmed fallen: aus diesen Monaten wird dann die von Reg. St. Poole (Coins of the Sháhs of Persia, pag. LIII) erwähnte in Mešhed geschlagene Münze Aḥmeds aus seinem 9. Regierungsjahre stammen.

Wir haben nunmehr in die obenstehende Zeittafel vor den 4. indischen Feldzug einen die Jahre 1167 bis Anfang 1169 einnehmenden Kriegszug nach Mešhed einzufügen.

Fast unmittelbar nach der Rückkehr aus Ḫurâsân finden wir nach den Angaben des Tariḫ-i-Aḥmedšâhî eine starke Heeresabteilung der Afghanen in einem Feldzuge gegen die Stämme der Ḳaṭġân[2]). Dabei erfahren wir, dass diese Gebiete Turkistâns schon früher von

1) Malcolm, Geschichte Persiens, deutsche Übers.; Bd. II, p. 192.

2) Rieu, a. a. O. und cap. XIX ff. der unten folgenden Übersetzung.

Aḥmed Šâh, oder einem seiner Generale unterworfen worden waren. Aḥmed selbst zieht nach kurzer Ruhepause noch 1169 wieder nach Indien.

Viel weniger sicher sind wir in Bezug auf die, oder besser gesagt, den früheren Zug des Aḥmed Šâh gegen Ḫurâsân, welchen Reg. St. Poole[1]) anscheinend in das Reich der Fabel verwiesen wissen will.

Das Tarîḫ-i-Aḥmedšâhî spricht öfters von einem früheren Zuge Aḥmeds gegen Ḫurâsân, während dessen die Afghanen Nîšâpûr vergeblich belagert haben. Als 1168 der Angriff der Afghanen auf Nîšâpûr zu gelingen droht, äussern die Bewohner der bedrängten Stadt ihre Reue über die von ihnen vor drei Jahren dem Heere Aḥmeds bereitete Niederlage[2]). Nach Emîns Darstellung[3]) hätte Aḥmed bei seinem ersten Angriffe auf Nîšâpûr eine schwere Niederlage erlitten, sei aber im folgenden Jahre wiedergekehrt, und habe sich blutig gerächt. Nach Elphinstone[4]) hat Aḥmed drei Feldzüge gegen Ḫurâsân in den Jahren 1749 (spring), 1750 (spring), und 1751 (early in the year) unternommen, doch erkennen wir leicht in der Erzählung von den beiden letzten Feldzügen die Hauptereignisse desjenigen, den wir soeben für die Jahre 1167—68 (1753—54) festgelegt haben.

Einen Ausweg aus diesem Wirrnis zeigen uns die oben erwähnten Zendgeschichten, die für uns zudem den Vorteil haben, dass sie von den bisher benutzten Quellen völlig unabhängig sind.

In dem Tarîḫ-i-Gîtîgušâî des Mîrzâ Ṣâdiḳ findet sich[5]) innerhalb des diese Ereignisse des Jahres 1168 behandelnden Abschnittes folgendes Kapitel:

Geschichte des Aḥmed Šâh Afġân und seiner Eroberung von Ḫurâsân[6]).

„Nach der Ermordung des Nâdir Šâh hatte Aḥmed, ein Prinz „aus dem Stamme der Abdâlî in Ferâh[7]) die für die Staatskasse „Nâdirs bestimmten Einkünfte Hindûstans, die nach Kilât gebracht „werden sollten, in seinen Besitz gebracht. In Ḳandahâr brachte er

1) a. a. O. pag. LI.

2) s. Cap. VII der Übersetzung.

3) fasc. II pag. ٨٥ ff. und ٩٣ ff.

4) Account of the kingdom of Caubul, pag. 547 u. 548.

5) fol. 24b der Berliner Hs., siehe Pertsch, Verz. d. pers. Hss. zu Berlin, pag. 430, no. 439 und Nachträge pag. 1061—62.

6) در بیان احوال احمدشاه افغان و استیلای او بخراسان و سایر وقایع آن زمان.

7) Nach allen andern Quellen (siehe z. B. Emîn, fasc. II pag. ٧٥) geschah dies in der Nähe von Ḳandahâr.

„hiernach ein bedeutendes Heer zusammen und liess sich zum Könige „krönen. Während der drei auf die Ermordung Nadirs folgenden „Jahre war die Herrschaft von Ḫurâsân in den Händen von ʿAlî „Šâh und Šâh Ruḫ Šâh, und diese konnten sich wenig um die Ver„hältnisse in Afghanistan, wo inzwischen Aḥmed Šâh seine Macht „nach allen Seiten hin festigte, kümmern. Sodann wendete sich der „neue Afghanenkönig nach Indien. Er eroberte Šâhǵehânâbâd[1]) und „brachte von da eine grosse Menge von Gold und Edelsteinen in „seine Heimat zurück. In dem Jahre, in welchem die Emire von „Ḫurâsân den Nawwâb Mîrzâ Sejjid Muḥammed, den Šâh Sulaimân II. „absetzten und den blinden Šâh Ruḫ Šâh zum zweiten Male mit der „königlichen Würde bekleideten, beschloss Aḥmed Šâh, Ḫurâsân an„zugreifen, um es seiner Herrschaft einzuverleiben. Nachdem er „Herât erobert, wendete er sich gegen Mešhed, und versuchte die „heilige Stadt zu erobern. Aber durch die Gnade des Höchsten „blieben die Pforten des Sieges vor dem Antlitz seiner Hoffnung „geschlossen. Da die an das heisse Klima gewöhnten Soldaten „Aḥmeds durch die kalte und rauhe Witterung in Ḫurâsân sehr „litten, mussten die Afghanen wieder nach Ḳandahâr zurückkehren. „Darauf entfaltete Emîr ʿAlam Ḫân, ʿArab-i-Ḫuzaime, in Ḫurâsân „das Banner seiner Herrschaft, und zwang alle türkischen und „kurdischen Stämme jener Gegenden unter seine Botmässigkeit.

„Darauf zog Aḥmed Šâh zum zweiten Male gegen Ḫurâsân. „Die von Emîr ʿAlam Ḫân gepeinigten Emire schlossen sich lieber „an Aḥmed an, und nachdem Mešhed auf friedlichem Wege sich „den Afghanen unterworfen hatte, zog Aḥmed gegen Nîšâbûr. Die „Emire der türkischen und kurdischen Stämme, der Buǵâirî und „Ḳalǵî und Buṭâlailû (?) flohen mit den reichen Schätzen an Gold „und Edelsteinen, die sie dem Emîr ʿAlam Ḫân abgenommen hatten, „aus Furcht vor den Afghanen mit ihrem Anhange zu Muḥammed „Ḥasan Ḫân (Ḳaǵâr) nach Mâzenderân, der sie freundlich aufnahm, „ihnen in Mâzenderân Wohnplätze (يورت نشيمن) anwies, und für „ihren Unterhalt sorgte. Die Krieger dieser Stämme, deren gegen „4—5000 Mann waren, brachten seinem Heere einen erwünschten „Zuwachs. Darauf zog Muḥammed Ḥasan Ḫân nach ʿIrâḳ . . .“

Wir erfahren aus diesem Berichte von zwei Feldzügen gegen Ḫurâsân. Der erste fand in dem Jahre statt, in welchem Šâh Sulaimân II. abgesetzt wurde, und Šâh Ruḫ zum zweiten Male den Thron bestieg. Dies Ereignis fand aber statt am 11. Rabîʿ II. 1163, wie Ḫelîl in seinem Meǵmaʿ et-tewârîḫ[2]) und nach ihm die Teḏkire-i-âl-i-Dâûd[3]) berichten. Somit ist für das Jahr 1163 ein

1) Das ist ein Irrtum. Aḥmed kam erst 1170 zum ersten Male nach Delhi (s. Rodgers, Journal of the Asiatic Soc. of Bengal 54. I. 1885 pag. 71).

2) Berliner Hs., siehe Pertsch, Katalog pag. 425, und meine Einleitung zu Emîn fasc. I. pag. 10 ff.

3) s. Poole, Coins of the Shâhs of Persia, pag. LI, und meine Einleitung zu Emîn I, pag. 14.

Feldzug der Afghanen gegen Ḫurâsân festgelegt. Was im Tarîḫ-i-Gîtîgušâî von den Einzelheiten dieses Feldzuges berichtet wird, stimmt ganz gut zu der Erzählung des Emîn, fasc. II, pag. ٧٩, Zeile 10 ff. Nach der langen Belagerung von Herât (pag. ٨١) zieht Aḥmed gegen Tûn (pag. ٨٥)[1]), unternimmt einen vergeblichen Angriff auf Nišâpûr, und zieht sich nach Herât zurück. Dass das Tarîḫ-i-Gîtîgušâî die Belagerung von Nišâpûr nicht erwähnt, ist bei der gedrängten Kürze der Darstellung kaum auffällig. Dagegen berichtet merkwürdigerweise Emîn hier nichts von einer Belagerung von Mešhed, sondern lässt die Afghanen von Tûn direkt nach Nišâpûr, und von da nach Herât marschieren. Dass aber Aḥmed Šâh im Jahre 1163 auch vor Mešhed erschienen ist, wird bestätigt durch das Zeugnis des Ḫelîl, der mit seinem Vater um diese Zeit noch in Mešhed war[2]). Der diesbezügliche Abschnitt des Meǵma' et-tewâriḫ, aus dem wir auch sonst allerlei Nachrichten über die Ereignisse der Jahre 1163 und 1167 erhalten, wird unten in Übersetzung mitgeteilt werden.

Die Einzelheiten dieses Feldzuges vom Jahre 1163 sind recht unklar. Die beiden ältesten Quellen, die hierüber ausführlich berichten, Emîn und Ḫelîl zeigen bedeutende Verschiedenheiten. Auch die sicher auf eine gemeinsame Quelle zurückgehende Erzählung beider von den Schicksalen Herâts vor der Einnahme durch Aḥmed 1163 bietet manche dunkle Punkte. Schon zur Zeit des Ibrâhîm Šâh, der gegen das Ende des Jahres 1161[3]) in Täbrîz sich zum Herrscher erklärte, muss Aḥmed Šâh im Besitze von Herât gewesen sein, wie aus Emîn, fasc. I, pag. ۴۲۳, Zeile 9 hervorgeht[4]). Doch

1) Der bei Emîn hier (pag. ٨١—٨٥) eingeschobene Bericht über das Emporkommen des Emir 'Alam Ḫân und seine Unternehmungen gegen Nišâpûr gehört sicher in eine spätere Zeit. Das Tarîḫ-i-Gîtîgušâî setzt, wie wir oben sahen, diese Ereignisse in die Zeit nach der Rückkehr des Aḥmed Šâh nach Kandahâr. Was für eine Rolle Emîr 'Alam im Jahre 1163 in Mešhed gespielt hat, erzählt Emîn an einer andern Stelle (fasc. I pag. ١٢ ff.) ziemlich ausführlich. Von dem intriganten Parteigänger des Sulaimân II. aber bis zum Herren von Ḫurâsân, der an einen Widerstand gegen die Afghanen denken kann (Emîn II, pag. ٨٣, Zeile 8) ist ein weiter Schritt, den zu machen selbst in den zerfahrenen Verhältnissen in Ḫurâsân wohl kaum im Verlauf einiger Monate möglich war. Über das Ende des Emir 'Alam berichtet, in den Einzelheiten etwas anders als Emîn, aber jedenfalls in unmittelbarem Anschluss an seine Unternehmungen gegen Nišâpûr, auch noch das Tarîḫ-i-Aḥmedšâhî, das diese Ereignisse ausdrücklich in die Jahre 1167—68 setzt (siehe die Übersetzung, Kap. V). Die falsche Einreihung der Geschichte des Emîr 'Alam bei Emîn ist leicht daraus zu erklären, dass Emîn die beiden Feldzüge von 1163 und 1167—68 zusammenwirft.

2) fol. 154 ff. der Berliner Handschrift, s. Pertsch, pag. 425—428.

3) Nach dem Tarîḫ-i-Nâdirî am 17. Ḏi'l-ḥiǵǵa; s. auch Emîn fasc. I, pag. ۱۳۷, Zeile 12, der hier bekanntlich das Tarîḫ-i-Nâdirî ausschreibt.

4) Der hier geschilderte Angriff auf Ḳum wird etwa in die letzten Monate des Jahres 1162 zu setzen sein, s. Poole, The coins . . . Introd. pag. L unten, und Note 2.

sind im Jahre 1161 in Herât noch Münzen im Namen des Šâh Ruḫ Šâh geschlagen[1]), siehe Poole pag. 92 no. 294. Wenn also die ebenerwähnte Angabe Emîns richtig ist, so muss Aḥmed Šâh Herât im Jahre 1161 oder 1162 in seinen Besitz gebracht haben. Nun war Aḥmed fast unmittelbar nach seiner Krönung in Ḳandahâr, die etwa im Reǵeb 1160 stattgefunden haben muss, im östlichen Afghanistan, Kâbul und Pešâwar gegen Nâṣir Ḫân beschäftigt, und machte von hier aus einen Einfall in das Panǵâb, in das er im Anfang des Muḥarram 1161 eindrang[2]). Im Rabîʿ II. scheint er nach der Niederlage bei Sirhind das Panǵâb bereits wieder geräumt zu haben, denn wir hören, dass am 24. Rabîʿ II. Nâṣir Ḫân von Seiten des indischen Oberbefehlshabers wieder nach Kâbul gesendet wird. Kurz darauf, noch im Jahre 1161, finden wir Aḥmed Šâh wiederum in Indien.

Wenn also wirklich Herât in den Jahren 1161 oder 1162 in den Besitz der Afghanen gekommen ist, so kann es kaum von Aḥmed selbst, sondern nur von einem seiner Feldherrn eingenommen worden sein. Oder wir müssten annehmen, dass sich Aḥmed unmittelbar nach seiner Rückkehr im Rabîʿ 1161 von Pešâwar aus gegen Herât gewendet habe. Hierbei wäre aber zu bedenken, dass ein Heer für den Weg von Pešâwar nach Herât reichlich vier Wochen brauchen muss, für den Rückweg dann ebensoviel, während der zweite Einfall in Indien etwa in den Anfang des Šawwâl[3]) zu legen ist.

Immerhin scheint aus allem, auch aus der Nichterwähnung in allen Quellen, hervorzugehen, dass diese Besitzergreifung von Herât ohne bedeutendere Kämpfe vor sich gegangen ist. Jedenfalls ist nach dem Zeugnis des Emîn und des Helil[4]) während der Regierungszeit des Sulaimân II. Herât im Besitze der Afghanen. Nach diesen Quellen (Emîn fasc. I. pag. ٥٨, Zeile 15 ff.) schickte Sulaimân II. an Aḥmed Šâh ein Schreiben, indem er ihm befahl, sich aus Herât und dem Lande bis Ḳandahâr zurückzuziehen, und diese Gebiete den Beauftragten Sulaimâns auszuliefern[5]). Aḥmed tötete den einen der beiden Gesandten, und setzte den andern gefangen. Zu gleicher Zeit gab er seinem Sohne Teimur, der in Herât kommandierte, von den Vorgängen Nachricht. Sulaiman schickte nun den Behbud Ḫân und Emir Ḫân mit einem Heere von 20000 Mann gegen Herât. Nach kurzem Widerstande räumten die Afghanen die Stadt und die Perser zogen als Sieger ein[6]). Die Erwähnung des Teimûr

---

1) Šâh Ruḫ gelangte in Mešhed auf den Thron am 8. Šawwâl 1161, nach dem Tarîḫ-i-Nâdirî.

2) Tarîḫ-i-AḥmedŠâhî-i-Gurgânî) bei Elliot VIII, pag 106.

3) Muh. Latif pag. 221: „At the close of the rains of 1748“.

4) Welche Übereinstimmung allerdings nicht viel zu bedeuten hat, da wohl beide eine gemeinsame Quelle haben: siehe Einleitung zu Emin fasc. I.

5) Emin pag. ٥٩, Zeile 11—15.

6) Emin pag ٦٠, Zeile 15.

Mirzâ hier ist unsinnig, da Aḥmed Šâh bei seiner Thronbesteigung erst 23, also 1163 etwa 26 Jahre alt war. Gleich nach der Einnahme von Herât durch Behbûd Ḫân wurde Sulaimân II. in Mešhed abgesetzt, am 11. Rabîʿ I. 1163. Dies bewog die neuen Statthalter von Herât, welche an der Blendung des Šâh Ruḫ teilgehabt hatten, aus Furcht vor der Rache des Königs dem Aḥmed Šâh die Übergabe der Stadt anzubieten, und ihn gegen Šâh Ruḫ zu Hilfe zu rufen[1]). Ganz dasselbe, nur in den Einzelheiten viel ausführlicher, erzählt Ḫelîl[2]). Da diese beiden Quellen durchaus einwandfrei sind, so werden wir die Thatsache als feststehend betrachten müssen, dass Herât etwa 1162 von den Afghanen besetzt worden ist, und ungefähr im Muḥarram 1163 von den Persern zurückerobert wurde.

Unmittelbar an Emîn I pag. ٧١ Zeile 7 schliesst sich dann die Fortsetzung der Erzählung fasc. II pag. ٧٩ Zeile 9. Emîn schildert hier eine sehr langwierige Belagerung, deren Dauer er auf neun Monate bemisst[3]). Auch das Tarîḫ-i-Aḥmedšâhî erwähnt diese Belagerung und berichtet etwas ausführlicher über den auch bei Ḫelîl erzählten Versuch des Šâh Ruḫ Šâh, die Stadt zu entsetzen[4]), von welchem Emîn nichts erwähnt. Im übrigen schwanken die Angaben der einzelnen Quellen über die Dauer der Belagerung ganz ausserordentlich. Im allgemeinen scheint nach den älteren Quellen festzustehen, dass eine ziemlich langwierige Belagerung nötig war; so nimmt auch anscheinend das Tarîḫ-i-Aḥmedšâhî an der eben angeführten Stelle an. Nur nach der Erzählung des Ḫelîl ist die Übergabe ganz ohne Widerstand erfolgt[5]).

Überhaupt weicht dieser Bericht in wesentlichen Punkten von dem, was Emîn erzählt, und was wir aus dem Tarîḫ-i-Aḥmedšâhî wissen, ab. Im letzteren spielt Ismaʿîl Ḫân aus Ḫwâf ungefähr dieselbe Rolle, die von Ḫelîl dem Emîr ʿAlam Ḫân zugeteilt ist. Unwahrscheinlich ist mir zudem, dass Emîr ʿAlam sich auf die Seite der Afghanen gestellt haben sollte, während er im Jahre 1167 als ein eifriger Gegner des Aḥmed Šâh auftritt. Auch würde wohl der Verfasser des Tarîḫ-i-Aḥmedšâhî bei den vielfachen Erwähnungen des Emîr ʿAlam Ḫân Gelegenheit genommen haben, gerade auf diese früheren Thaten des Mannes hinzuweisen. Das Tarîḫ-i-Sulṭânî erzählt, dass Aḥmed gegen den heranziehenden Šâh Ruḫ von Herât aus seinen Feldherrn Ḫân Ǵân Ḫân entsendet habe, der die Truppen der Perser dann bei Turbet-i-Šaiḫ Ǵâmî aufgerieben habe. Das würde sich gut mit den Angaben des Tarîḫ-i-Aḥmedšâhî vereinigen lassen. Durch die Orte Sengbest bei Ḫelîl und Turbet-i-Šaiḫ Ǵâmî im Tarîḫ-i-Sulṭânî ist in der That der kürzeste Weg von Mešhed

1) Emîn pag. ٧١.

2) fol. 136b bis 141b der Berliner Handschrift.

3) pag. ٧٧, Zeile 7—8.

4) Kap. IX der Übersetzung des Tarîḫ-i-Aḥmedšâhî.

5) Vgl. die unten folgende Übersetzung der betreffenden Stellen aus Ḫelîl.

nach Herât bezeichnet, und das Schloss Rûd (قلعهٔ رود) im Tariḫ-i-Aḥmedšâhî könnte ebenfalls in der Nähe dieser Strasse zu suchen sein, da die Grenzen des Bezirkes von Ḫwâf nördlich bis in die Nähe von Turbet-i-Šaiḫ Ǵâmî reichen, und im Tariḫ-i-Aḥmedšâhî eben nur gesagt wird, dass das Schloss zu diesem Bezirke gehöre.

Auf alle Fälle scheint es mir nötig, den Angaben des Tariḫ-i-Aḥmedšâhî auch hier in erster Linie Glauben zu schenken, und so als feststehend zu betrachten, dass Aḥmed Šâh erst nach längerer Belagerung Herât bezwang, und dass inzwischen ein von Šâh Ruḫ Šâh unternommener Versuch, den Belagerten zu Hilfe zu kommen, durch die Afghanen, ungefähr in der Nähe von Šaiḫ Ǵâmî, abgeschlagen worden sei. Ḫelîl hat seine Nachrichten von seinem Vater, der während dieser Zeit in Mešhed selbst lebte, und vielleicht gerade wegen seiner Stellung zu Šâh Ruḫ über die Ereignisse nicht ganz klar unterrichtet war. Zudem ist die Erzählung bei Ḫelîl an dieser Stelle von fast epigrammatischer Kürze, was eben auch auf mangelhafte Kenntnis des Erzählers hindeutet. Wofür sich Ḫelîl interessiert, z. B. die Schicksale seines Grossvaters und dessen moralische Reden, das giebt er immer mit der grössten Ausführlichkeit wieder.

Über den zweiten Feldzug Aḥmeds gegen Ḫurâsân in den Jahren 1167—69 haben wir dann den ausführlichen Bericht in den Londoner Fragmenten des Tariḫ-i-Aḥmedšâhî, der unter allen Umständen Anspruch darauf hat, ein authentischer genannt zu werden. Ich gebe diese Darstellung unten in freier Übersetzung, und will deshalb hier nicht auf eine Vergleichung mit den andern Quellen, vor allem mit Emin, dessen Text ja allgemein zugänglich ist[1]), eingehen. Wo tiefergehende Verschiedenheiten sich finden, werden wir a priori jedesmal dem Tariḫ-i-Aḥmedšâhî folgen müssen.

Über das, was nach diesem entscheidenden Feldzuge in Mešhed sich ereignete, über die nie aufhörenden Streitigkeiten und Intrigen, besonders zwischen den beiden ältesten Söhnen des Šâh Ruḫ, Naṣrullâh Mîrzâ und Nâdir Mîrzâ, die erst nach 1169 eine politische Rolle zu spielen beginnen, weil sie eben vorher noch zu jung waren, haben wir einen recht ausführlichen Bericht bei Emin, pag. ۱۲۰ bis ۱۲۲. Der Punkt, mit dem hier die Darstellung anhebt, die Niederlage der Afghanen durch die Ḳaǵâren, sowie die Einsetzung des Nur Muḥammed Ḫân als Wekîl in Mešhed, ist aus dem Tariḫ-i-Aḥmedšâhî festzulegen: diese Begebenheiten fallen in das Jahr 1168. Wie sich die weiteren Ereignisse auf die folgenden Jahre verteilen, ist aus Emin, der ja überhaupt mit Daten sehr sparsam ist, nicht zu ersehen.

Doch in dem Gulšen-i-Murâd (s. oben) haben wir eine Angabe, die wenigstens éinen Punkt in der fortlaufenden Erzählung Emins

1) fasc. II, pag. ۶. bis ۶۷.

bestimmt. Auf fol. 81b der Londoner Handschrift wird unter den Ereignissen des Jahres 1181 erzählt:

„Es kam eine Nachricht (nämlich nach Šîrâz zu Kerîm Ḫân) von seiten des Taḳî Ḫân. . . . dem Ḥâkim von Ḫwâr, des Inhalts, dass Naṣrullâh Mîrzâ, der Sohn des Šâh Ruḫ Šâh . . . aus Ḫurâsan über Ḫwâr und Semnân auf dem Wege zu Kerîm Ḫân sich befinde. Sofort erliess Kerîm Ḫân den Befehl, den Naṣrullâh überall mit der grössten Höflichkeit aufzunehmen und ihn nach Šîrâz zu geleiten". Der weitere Verlauf dieses Aufenthaltes in Šîrâz wird dann ebenso geschildert, wie bei Emîn. Naṣrullâh hielt sich etwa sechs Monate in Fârs auf und kehrte dann über Jezd nach Mešhed zurück. Hier haben wir also einen festen Punkt, um welchen wir die von Emîn erzählten Vorgänge in Ḫurâsân gruppieren können[1]).

Später, ganz am Ende seines ruhmgekrönten Lebens, musste Aḥmed Šâh noch einmal gegen Ḫurâsân die Waffen ergreifen[2]). Von den älteren Quellen[3]) berichtet ausser Emîn anscheinend nur noch das Gulšen-i-Murâd über diesen Kriegszug. Ich gebe weiter unten die Übersetzung der betreffenden, auf dem Gulšen-i-Murâd beruhenden Abschnitte des Maṭla' eš-šems.

In welchem Jahre dieser Krieg geführt wurde, ist nicht mit Sicherheit festzustellen: der Maṭla' eš-šems giebt zunächst an:

سنه ۱۱۸۳ در این سال از قراریکه مورّخ تاریخ زندیّه[4]) نگاشته است احمدشاه . . . بقصد تسخیر مشهد مقدّس حرکت کرد

Doch fügt er am Schlusse hinzu:

مورّخیٔ دیگر از نگارانِ زندیّه آمدنِ احمدشاه را بدور مشهد در همانِ سال فوت او که سنهٔ ۱۱۸۵ بوده مسطور داشته است

Auch aus Emîns Erzählung von der schleunigen Rückkehr Aḥmeds aus Ḫurâsân nach Herât und dem raschen Verlauf der Krankheit des Königs scheint hervorzugehen, dass er sich das Jahr 1185 als das des dritten Feldzuges gegen Mešhed denkt. Nach Elphinstone[5]) hat dieser Feldzug im Jahre 1768 (= 1183) stattgefunden.

---

1) Die eben erwähnte Nachricht des Gulšen-i-Murâd ist auch im Maṭla' eš-šems in der oben besprochenen Weise reproduciert; man wird hierüber Näheres in den Anmerkungen zu der unten folgenden Übersetzung des betreffenden Abschnittes des Maṭla' eš-šems finden.

2) Emîn, pag. ۱۳۳ ff. und Elphinstone, pag. 556.

3) Die neueren Kompilationen bringen von diesen Kämpfen ebenfalls nichts oder werfen, wie das Tarîḫ-i-Sulṭânî, diesen Feldzug mit dem von 1167—68 zusammen.

4) Was auf den später namhaft gemachten Abû'l-Ḥasan Kâšânî, eben den Verfasser des Gulšen-i-Murâd, geht.

5) pag. 556.

Über die mannigfachen Eroberungszüge des Aḥmed Šâh in die umliegenden Länder, abgesehen vom Panǵâb und Ḫurâsân, haben wir aus den orientalischen Quellen nur sehr spärliche Nachrichten. Mir Abdoul Kerîm Boukhary giebt eine lange Liste aller eroberten Gebiete, bleibt aber alle Einzelheiten schuldig.

Des Zuges, den im Jahre 1169 Ḫân Ǵân Ḫân gegen die Kaṭġân unternahm, und der angeblich mit vollständiger Unterwerfung dieses Türkstammes endigte, haben wir oben bereits gedacht[1]). Aus der Darstellung des Tarîḫ-i-AḥmedŠâhî ergab sich dabei, dass diese Gebiete schon früher einmal unterworfen worden waren; wann, lässt sich leider nicht feststellen. Das Tarîḫ-i-Sulṭânî erzählt noch von einem späteren, im Jahre 1175 unternommenen Feldzuge des Šâh Welî Ḫân gegen Balḫ und Buḫârâ. Murâd Bî stellte sich dem Wezîr entgegen, wurde aber durch den inzwischen zur Hilfe herbeigeeilten Aḥmed Šâh zum Frieden gezwungen. Anderweitige Nachrichten über diesen Feldzug fehlen.

Über die Unterwerfung von Belûćistân haben wir ausser der kurzen Erwähnung bei Emîn, fasc. II pag. ٩٠, Zeile 9 und ٩٧ Zeile 14 ff. keinerlei Angaben in den orientalischen Quellen. Ausführliche Nachrichten über Aḥmeds Unternehmungen in Belûćistân bringt Elphinstone, pag. 550—551, sowie A. W. Hughes, The country of Balochistan (London 1877), pag. 184 ff. Nach diesen hätte die von Emîn pag. ٩٧ erwähnte Empörung des Naṣîr Ḫân im Jahre 1758 (= 1171/72), also nach der ersten Einnahme von Delhi stattgefunden. Das frühere Einschreiten der Afghanen, welches schliesslich den Naṣîr Ḫân zum Herrscher von Belûćistân machte (Emîn ٩٠), wird in die ersten Jahre des ʿAḥmed, vielleicht schon in das Jahr 1160 fallen.

Über die Geschichte von Kašmîr unter der Durrânî-Herrschaft giebt es mehrere recht brauchbare Quellenwerke. Einen kurzen Abriss bietet das, allerdings verhältnismässig spät (1263) kompilierte Lubb-et-tewârîḫ, von dem ich die Handschrift des British Museum[2]) benutzt habe. Hiernach wäre im Jahre 1166 das Land in den Besitz des Aḥmed Šâh übergegangen. ʿAbdallâh Ḫân ایشک اقاسی eroberte es in diesem Jahre und blieb dort sechs Monate lang als Statthalter, bis er im Jahre 1167 von Aḥmed abberufen wurde[3]). Eine in Kašmîr geschlagene Münze des Aḥmed Šâh aus dem 6. Regierungsjahr 1167 belegt diesen Feldzug[4]). Bei seinem Weggange setzte ʿAbdallâh Ḫân den Sukh Ǵiwan Mal als Statthalter ein[5]).

1) Siehe Kap. XIX ff. der Übersetzung.

2) Or. 1633; Rieu III, pag. 957.

3) Siehe oben Teil I, S. 100 und Kap. II, Anfang, in der unten folgenden Übersetzung des Tarîḫ-i-AḥmedŠâhî.

4) Original im British Museum. Mr. Rapson hatte die Liebenswürdigkeit mir einen Gipsabguss zu senden.

5) S. auch Maʾâṯir al-Umarâ (Bibliotheca Indica) Vol. II, pag. ٨٣١.

Der neue Gouverneur suchte bald darauf sich unabhängig zu machen, und wir finden ihn im Jahre 1170 in offenem Kampfe gegen die Afghanen[1]. 1175 schickte Aḥmed den Nûr ed-Dîn Ḫân von Lâhôr aus nach Kašmîr, um Sukh Ǵiwan Mal zu bestrafen. In der Folgezeit scheint Aḥmed Šâh dann den Statthalterposten immer in kurzen Zwischenräumen neu besetzt zu haben, so dass bis zu seinem Tode nichts von grösseren Unruhen gemeldet wird, wenigstens nicht in dem hier zu Grunde gelegten Lubb-et-tewârîḫ. Dies berichtet nur von den Empörungen einzelner Häuptlinge, die meist durch die afghanischen Gouverneure rasch unterdrückt wurden. Nur im Jahre 1180 musste Nûr ed-Dîn zum dritten Male mit Heeresmacht nach Kašmîr ziehen, um die Rebellion eines Mîr Faḳîr Allâh niederzuwerfen, der bereits den Statthalter Aḥmeds, Hurrem Ḫân, aus dem Lande getrieben hatte. Mit leichter Mühe stellte Nûr ed-Dîn die afghanische Herrschaft wieder her.

Was das Todesjahr des Aḥmed Šâh anbelangt, so geben die orientalischen Quellen fast einstimmig[2] das Jahr 1185 an, — auch der für Elliot angefertigte Auszug aus dem Tarîḫ-i-Aḥmedšâhî scheint den Tod des Königs in dieses Jahr zu legen. Die Dauer der Herrschaft wird auf 25 Jahre bemessen. Dem gegenüber setzt Elphinstone den Tod des Königs in den Juni 1773 (= Rabîʿ II. 1187). Letztere Angabe wird die richtige sein, da Aḥmeds Nachfolger Teimûr Šâh nach Ausweis der Münzen[3] 1187/88 als das erste Jahr seiner Herrschaft rechnet. Die Kämpfe des Teimûr Šâh gegen seinen Bruder Sulaimân, die unmittelbar nach Aḥmeds Tode stattfanden, können kaum lange gewährt haben. Zudem wird von den Schriftstellern ausdrücklich erwähnt, dass Teimûr in Herât unmittelbar nach dem Tode seines Vaters sich zum rechtmässigen Nachfolger erklärte, und auf seinen Namen Münzen schlagen liess.

III. Übersetzungen und Auszüge aus den Quellenwerken.

1. Das Tarîḫ-i-Aḥmedšâhî des Maḥmûd al-Mutannâ Ibn-Ibrâhîm al-Ḥusainî.

(Von fol. 12a der Handschrift des British Museum an.)

I.

[fol. 11. Erzählung der Ermordung Nâdirs.]

Als am nächsten Morgen die Kunde von der Ermordung Nâdirs im Heere sich verbreitete, machte sich die schon lange vorhandene Erbitterung gegen die von Nâdir in der letzten Zeit sehr bevorzugten Afghanen Luft, und man stürmte gegen das in unmittelbarer Umgebung des Königszeltes gelegene afghanische Lager, das unter

1) Übersetzung des Tarîḫ-i-Aḥmedšâhî Kap. XX ff.

2) Das Tarîḫ-i-Sulṭânî hat den 20. Reǵeb 1186.

3) Longworth Dames, im Numismatic Chronicle, ser. III, vol. 8, pag. 343 ff.

dem Befehle des Muhammed Hân 'Alîzâî stand. Die Perser hatten den gesamten Artilleriepark Nadirs in ihrer Hand, 60 Kanonen kleineren und grösseren Kalibers, sowie 700 Kameelkanonen (زنبورك), und richteten ein heftiges Feuer gegen die Afghanen. Die Lage war schon eine recht bedrängte, da brachte ein kühner Vorstoss des Ahmed [Šâh] den Vorteil auf die Seite der Afghanen. Das gesammte Arsenal (قورخانه) sowie das Artillerie-Material fiel in die Hände der Sieger, und nur dem Dazwischentreten Ahmeds war es zu danken, dass nicht die gesamte Armee Nâdirs, soweit sie aus Kizilbaš bestand, niedergemacht wurde. Noch am selben Tage setzten sich die Afghanen mit der besonders wegen der zahlreichen Kanonen recht wertvollen Beute und einem grossen Tross von Gefangenen in der Richtung auf Afghanistan in Marsch. Schon im menzil Sultân maidân[1]) liess man die Gefangenen laufen und marschierte dann, „in der vollkommensten Ruhe und Ordnung" nach Turšîz (بعد از ورود بمنزل سلطان میدان آن حضرت بندبر پس حقوق دوستی اسرا را بر شتران زنبورك مرخص فرموده در کمال رفه و آرام تمه چه طی مراحل و منازل فرموده بنکبتی ترشیز که در خراسان ولایتیست معمور و بوفور میوه و خوش هوای مشهور رسیدند).

Auf dem Wege, unweit Turšîz, hatte das Heer eine Schlucht zu passieren (دره کوهی در سمت راه واقع بود), welche von einer Feste beherrscht wurde. Hier hatten sich Wegelagerer eingenistet, die alle Vorbeiziehenden brandschatzten. Die Afghanen zwangen durch geschickte Umzingelung die Bewohner der Feste zur Übergabe, und zogen, nachdem sie eine Nacht hier Aufenthalt genommen, am nächsten Morgen weiter. Noch drei andere solcher Wegsperren überwältigten die Afghanen, wobei reichlich Proviant in ihre Hände fiel. Am nächsten Tage erreichten sie die Gegend von Turbet-i-Haidarijje (و روز دیگر از آن منزل حرکت و در نواحی تربت حیدریه نصب خیم اقامت فرموده).

Hier wollten sie eben wieder einige Ordnung in ihre Reihen bringen, als plötzlich die Vorhut eines aus Herât gegen sie abgeschickten Heeres des 'Ali Kuli Hân[2]) in ziemlich grosser Nähe

1) Diese Ortschaft liegt nach Matla' eš-šems, Bd. 3, v۳ an dem direkten Wege zwischen Hebûšân und Nîšâpûr, nicht weit von letzterer Stadt. Die Afghanen haben also, um das in der Gewalt der Kizilbâš befindliche Mešhed zu meiden, einen direkt nach Süden führenden Weg gewählt.

2) Dass 'Ali Kuli Hân, der spätere 'Alî Šâh, auch 'Âdil Šâh genannt, um diese Zeit sich in Herât befand, geht aus Emin, pag. ۲۱ Zeile 15 ff. hervor. Er

sich zeigte. (كه نگاه اثر قشون بسيار قريب ده دوازده هزار كس از سمت هرات بديدار كشت كه علىقلىخان سپهسالار برادرزاده نادرشاه از هرات ايشانرا بخصوص سر راه گرفتن غازيان درّانى تعيين كرده . . .).

Sofort richteten sich die Afghanen zur Vertheidigung ein. Da aber auch am nächsten Tage kein Angriff erfolgte, so brachen sie am folgenden Morgen in der Richtung nach Tún auf[1]) (چاشتگاه روز ديگر [از] منزل تربت بسمت قصبهٔ . . . تون حركت فرموده).

Hier unterwarfen sich die Bewohner einiger Raubburgen freiwillig und Aḥmed nahm ihre Unterwerfung an. Auf dem Wege trafen die Afghanen etwa 3—4000 Familien von dem Stamme der Šâh-sewen und Baḫtîârî, die auf die Kunde von der Ermordung Nâdirs hin sich aus Herât aufgemacht hatten, um ihre alten Wohnsitze in ʿIrâk und Aderbâiǵân wieder aufzusuchen. Aḥmed (der überhaupt in dieser Darstellung als der Leiter des Zuges erscheint) gab den Befehl, diese Scharen ungehindert ziehen zu lassen. Von Tún aus marschierten dann die Afghanen unbehelligt bis Feráh. Die von ʿAlî Ḳulî Ḫân hierher gelegte Besatzung räumte nach einem schwachen Versuch des Widerstandes das Feld, und die Afghanen zogen dann ohne jegliche Störung weiter bis nach Ḳandahâr. Nach einigen Tagen der Ruhe begaben sich die Heerführer

scheint überhaupt sich auf die östlichen Teile Persiens gestützt zu haben. Schon zu Lebzeiten Nâdirs hatte er sich in Seistân einen starken Anhang zu schaffen gewusst (Emîn pag. ١٣, nach dem Tariḫ-i-Nâdirî). Auch eine von ihm in Herât geschlagene Münze liegt vor (s. Reg. St. Poole, The coins of the Sháhs of Persia, pag. 88).

1) Das heisst: sie kehrten um, und versuchten auf einem südlicheren Wege, mit Umgehung von Herât, nach Ḳandahâr zu kommen, während nach der bisherigen Marschrichtung zu urteilen, ursprünglich ihre Absicht gewesen zu sein scheint, auf dem kürzesten Wege, über Herât, sich zurückzuziehen. Über diesen Teil des Marsches finden sich noch anderwärts einige Angaben. Mîr Abdoul-Kerim al-Boukhary, Histoire de l'Asie Centrale, trad. p. Ch. Schefer, pag. 16: „ils se dirigèrent vers Qandahâr par la route de Qâïn et du Séïstan". Und das Tariḫ-i-Aḥmed des Muḥammed ʿAbd el-Kerîm (s. oben) schreibt: „Aus der Gegend von Hebûšân zog sich Aḥmed mit seinen Afghanen allmählich „(كوچ بكوچ) bis in die Gegend von Herât zurück, und gelangte von da, „ohne einen Versuch der Eroberung Herâts zu machen, und ohne den [näheren] „Weg über Herât zu benutzen (راه هراترا گذاشته) nach Nâdirâbâd (Ḳan„dâhâr). Der Grund für diese Handlungsweise (سبب عدم تعرّض بهرات) war „der, dass er seinen Leuten nicht genügend trauen konnte". Übrigens spricht Muḥammed ʿAbd el-Kerîm von nur 3—4000 Begleitern des Aḥmed Šâh, was immerhin glaublicher erscheint, als die 30,000 bei Emîn pag. ٣٠, Zeile 12.

nach längeren Beratungen zu Aḥmed und baten ihn, die Königswürde anzunehmen (متّفق اللفظ والكلمه استدعای جلوس میمنت مأنوس اقدس بر اورنگ سلطنت موروثی نمودند).

Aḥmed weigerte sich anfangs, aber der Derwîš Ṣâbir, der schon lange vorher dem Aḥmed prophezeit hatte, dass er König werden würde, trat plötzlich aus der Menge der anscheinend vergeblich Bittenden hervor, und befestigte eine Handvoll Gras, die er rasch ausgerupft hatte, an der Kullâh des Aḥmed, und begrüsste ihn als Pâdišâh. Darauf sprach er rasch das Gebet um Sieg und lange Dauer der Herrschaft. (و در آن روز از میان فرق سرگردگان شخص گردیده در اثنای استدعا و التماس مردم و ابا و استنکاف خدیو جهان‌ستان دسته گیاه سبزی بدست گرفته نزدیک آمده بجای جیقه بر گوشهٔ کلّاه آن حضرت استوار ساخته این خطاب مستطاب را تکرار نمود نظم . . . و همان ساعت فرصت نداده فاتحهٔ فتح و فیروزی و دوام ایّام سلطنت و بهروزی بسم سامی و القاب نامی آن حضرت در مجمع عامّ بگوش هوش دقّهٔ انام رسانیده . . .).

So überrumpelt erklärte sich Aḥmed zur Annahme der Herrschaft bereit, und trat sein neues Amt mit den üblichen Gnadenbezeugungen an.

II.

در بیان علم‌افرازی قلم خجسته‌رقم در مضمار وقایع این بیل مطابق سنهٔ هزار و صد و شصت [وهشت][1] هجری و توجّه موکب نصرت‌نشان بجانب خراسان و صدرات ایران

Nachdem Aḥmed Šâh die Verhältnisse von Hindûstân und Sind geordnet hatte, bereitete er, einem lange gehegten Wunsche folgend, sich zu einem Feldzuge gegen Ḫurâsân vor. Am 22. Rabîʿ II. gelangte er nach رهری in Sind[2]), wo er drei Tage lang Aufenthalt nahm und eine Musterung seines Heeres abhielt. Auf dem Weitermarsche (in der Richtung nach Ḳandahâr) in dem menzil Hák (?) (در منزل عرض راه موسوم بقریهٔ هاک) stiess ʿAbdallâh Ḫân, der Išik-aġâsî-bâšî, Serdar von Hindûstân[3]), zu ihm.

1) Fehlt in der Handschrift, s. oben.

2) Gemeint ist sicher Rohri am Indus, wie auch Mr. Irvine, ein ausgezeichneter Kenner der indischen Geschichte, mir mitzuteilen die Güte hatte.

3) Der soeben aus Kašmir zurückkehrte, siehe oben.

Zugleich mit ihm wurde Riḍâ Ḳulî Ḫân, ein Gesandter des Kaisers von Hindûstân, von Aḥmed Šâh empfangen und mit Antworten an den indischen Kaiser versehen, entlassen. ʿAbdallâh Ḫân wurde zum Pächter der Einkünfte aus Pešâwar ernannt und alsbald in die ihm unterstellten Gebiete Dérağât, Multân etc. entlassen.

Am Montag den 4. Ǵumâdâ II endlich gelangte Aḥmed nach Ḳandahâr.

Für die Zeit des nunmehr anzutretenden Feldzuges gegen Ìrân setzte Aḥmed hier seinen ältesten Sohn Teimûr als seinen Stellvertreter ein, und schickte ihn mitsamt seinem jüngeren Sohne Sulaimân nach Kâbul.

Am 8. Reǵeb brach sodann Aḥmed nach Ìrân auf, und gelangte ohne Zwischenfälle nach Ferâh, wo er zwei Tage lang Aufenthalt nahm. Nawwâb Ḫân, der Gezâirǵî-bâši und Mîr Hazâr Ḫân aus dem Stamme der Alîkûzâî wurden von hier aus mit einer Vorhut in der Richtung auf Ḳâin vorausgesendet; am 8. Šaʿbân folgte sodann Aḥmed mit dem Gros des Heeres. Der Oberbefehl über die inzwischen verstärkte Vorhut wurde dem Ḳûrǵî-bâšî ʿAbdallâh Ḫân Durrânî übertragen. Die Einwohner von Ḳâin und Ṭebbes unterwarfen sich sofort beim Anrücken der afghanischen Truppen. In Ṭebbes fielen den Afghanen die von Mîr ʿAlam dorthin gebrachten beträchtlichen Kriegsmaterialien in die Hände. In denjenigen Ortschaften, welche sich freiwillig unterworfen hatten, wurden zumeist die früheren Machthaber von Aḥmed wieder in Amt und Würden eingesetzt. Am 29. Šaʿbân stiess, einem erhaltenen Befehle gemäss Šâh Pesend Ḫân Durrânî Isḥâḳzâî, der Oberbefehlshaber in Ḫurâsân, (سردار عساکر نصرت‌شعار کلّ ممالک خراسان) aus Herât zu Aḥmed. Muḥammed Teḳî Ḫân erhielt die Würde des Ṣâḥib-iḫtiâr von Ìrân. Ebenso fanden sich auf dem Marsche noch Enzel Ḫân, der frühere Serdâr von Herât, und ʿItâb Ḫân Tâimenî mit einer Abordnung, sowie auch Ismâʿîl Ḫân aus Ḫwâf bei Aḥmed ein.

Aḥmed setzte seinen Marsch von Ḳâin aus auf Tûn fort. Noch in Ḳain ordnete er an, dass die Vorhut des afghanischen Heeres zwei Tage vor dem Gros aufbrechen, und vor Tûn angelangt auf das Eintreffen Aḥmeds mit dem übrigen Heere warten sollte.

Am 22. Šaʿban brach sodann Aḥmed aus Ḳâin auf und langte am 1. Ramaḍân[1]) vor Tûn an. Muḥammed Teḳî Ḫân liess die Bewohner zweimal zur Übergabe auffordern, jedoch verwarfen diese im Vertrauen auf die Stärke der Festung sowie in der Hoffnung, Mîr ʿAlam Ḫân werde in kurzer Zeit zum Entsatz Tûns schreiten, die gestellten Bedingungen und leisteten tapferen Widerstand.

---

1) روز یکشنبه غرّه ماه فرخنده‌فرجام صیام = Sonnabend (nicht Sonntag!), den 22. Juni 1754.

Aḥmed Šâh hatte im Zorn über die widerspenstige Haltung sofort seine Artillerie in Thätigkeit treten lassen.

Inzwischen hatte Mîr 'Alam Ḫân, der mit 10—12000 Mann und 30—40 Kanonen und 5—600 Kamelkanonen Nîšâpûr belagert hatte[1], auf die Kunde von den Absichten des Aḥmed Šâh auf Ḫurâsân eiligst die Belagerung von N. aufgegeben und war nach Mešhed geeilt. Hier rief er eine Versammlung seiner Offiziere ein und beriet mit ihnen die gegenwärtige Lage (كه چه چاره سازند و بچه نحو این فتنه از سر خود رفع نمایند).

Seine Offiziere glaubten überhaupt nicht[2], dass Aḥmed Šâh wirklich einen Feldzug gegen Îrân unternähme; er sei ja in Indien; es sei allerdings möglich, dass er einen seiner Feldherrn hergeschickt habe, da sich die Häuptlinge des Ḳarâî-Stammes um Hilfe an ihn gewendet hätten. Schliesslich erklärten sich die Emîre bereit, gegebenen Falles den Kampf mit Aḥmed Šâh aufzunehmen.

Mîr 'Alam aber (چون سطوت سلیمانی مکرّر برای العین خود [3]سه سال بیشتر از این در حین طواف درگه ملایک مطاف مشاهده نموده بود) suchte auch andere Kreise, besonders die Stammoberhäupter von ganz Ḫurâsân auf die drohende Gefahr aufmerksam zu machen: es sollten sich alle bereit halten, bei der ersten bestimmten Nachricht über die Bewegungen der Afghanen zu ihm zu stossen, und gemeinsam gegen den Feind vorzugehen. Am 4. Tage nach jener Beratung langte endlich ein Bote aus Ḳâin an, der die Einnahme der Stadt durch Aḥmed Šâh selbst bestätigte. Diese Nachricht bewirkte sofort, dass sich die Truppen des Mîr 'Alam schleunigst verliefen. Emîr 'Alam selbst floh nach Sebzewâr. Als diese Nachrichten nach Tûn gelangten, wurden die Soldaten Aḥmeds mit

1) Cf. hierzu Emîn, Tar.-i-ba'dnâd. fasc. II, pag. ۸۳, Zeile 23 ff.

2) گفتند که آن حضرت خود بسمت هندوستان تشریف دارند چون سرکردگان قرائی بدرگاه فلک شکوه (?) بتظلم و دادخواهی رفته بودند ممکن است که سرداری از جانب آن جناب با جمعی از افواج ظفرانتساب مأمور بتسخیر ولایت (?) اعراب گردیده وارد الکای قاین شده باشد

3) Vielleicht ist hiermit der erste Feldzug Aḥmeds nach Ḫurâsân gemeint, der wenigstens in Mešhed in der That kein anderes Resultat gezeitigt hatte, als dass Aḥmed auf dem Wege gütlichen Vergleiches zur Wallfahrt zum Grabe des Imâm zugelassen wurde.

neuem Eifer erfüllt, so dass es ihnen gelang, die Stadt zu nehmen; nur die Burg (ارگ) hielt noch Stand.

Aber die Befehlshaber sahen bald ein, dass ihr Widerstand vergeblich sei. Sie wendeten sich deshalb an Aḥmed mit der Bitte um Gnade, die ihnen auch gewährt wurde.

Die in der Burg lagernden Schätze und Kriegsgeräte, noch aus dem Besitze des Nâdir Šâh stammend, die Mîr ʿAlam grösstenteils aus Mešhed geraubt und nach Tûn hatte schaffen lassen, wurden durch die dazu kommandierten Offiziere Aḥmeds, Berḫurdâr Ḫân, Gul Muḥammed Ḫân und Muḥammed Teḳî Ḫân aus der Burg in das Lager der Afghanen gebracht. Zu gleicher Zeit unterwarf sich Naḳd ʿAlî Ḫân, der Bruder des Ǵaʿfar Ḫân, مستانلوی کرد, der durch die Vermittelung seines Vetters Muḥammed Teḳî Ḫân von Aḥmed Šâh gnädig aufgenommen wurde; Aḥmed liess sogar den Nawwâb Ḫân Durrânî, den Ǵezâirǵî-bâšî, mit 500 Mann zur Befreiung des von Mîr ʿAlam in Ṭebbes gefangen gehaltenen Ǵaʿfar Ḫân vorrücken; nach der Ausführung dieses Befehls sollte Nawwâb Ḫân dem Gros des Heeres folgend, vor Mešhed wieder zu Aḥmed Šâh stossen. Sodann wurde eine geordnete Verwaltung der bisher eroberten Landstriche eingerichtet und ein Fatḥnâma in alle Teile der afghanischen Herrschaft gesendet.

III.

ذکر توجّه موکب همایون حضرت اعلی سای ظلّالله بنواحیٔ ارض فیض‌بنیاد و بیان حالات و فتوحات که در آن آوان روی داد

Nach der Einnahme von Tûn beschloss Aḥmed sich gegen Mešhed zu wenden. Seit der Ermordung Nâdirs waren nunmehr etwa sieben Jahre verflossen, und während dieser ganzen Zeit hatte in und um Mešhed völlige Anarchie geherrscht, so dass die Bevölkerung durch die fortwährenden Fehden der aufrührerischen Stammeshäuptlinge [sowohl untereinander wie gegen den Scheinkönig Šâh Ruḫ] in die äusserste Not versetzt war. Besonders in den letzten zwei Jahren, während deren Mîr ʿAlam in fortwährendem Kampfe mit den اکراد چمشکزک begriffen war. Mîr ʿAlam hatte schliesslich die Oberhand gewonnen, aber die ihm dadurch zugefallene Machtstellung hatte er nur zu weiteren Erpressungen schlimmster Art benutzt. Alles, was an Gold und Edelsteinen aufzutreiben war, hatte er geraubt, und sich so einen ungeheuren Schatz angesammelt. Als nun Mîr ʿAlam [vor dem Heere Aḥmeds] geflohen war, war Mešhed keineswegs etwa von seinen Peinigern befreit: an dessen Stelle trat Zâl Ḫân Ǵelâjir, der nunmehr mit einem Haufen Kurden Mešhed angriff (شهررا محاصره ساخته نشسته است). Wegen dieser Sachlage beschloss Aḥmed Šâh, zunächst eine

Botschaft nach Mešhed zu senden, in der er seine Ankunft in Ḫurâsân sowie die Eroberung von Tûn den Bewohnern von Mešhed melden liess, und zugleich ihnen endliche Befreiung von den Peinigern versprach. Mit dieser Botschaft wurde Kerîm Ḫân Durrânî, der Čâuš-bâšî, betraut, und zwar aus folgenden Gründen:

Drei Jahre vorher [das wäre also 1164] hatte Aḥmed Šâh diesen Kerîm Ḫân nach Nîšâpûr geschickt, um die Stadt zur Unterwerfung auffordern zu lassen. Die widerspenstigen Bewohner aber hatten den Gesandten gefangen gehalten. Da nun Aḥmed in jenem Jahre auf göttliche Eingebung die Bestrafung der Bevölkerung von Nîšâpûr auf eine gelegenere Zeit verschieben und nach Afghanistan zurückkehren musste[1], begab sich der in Ḫurâsân zurückgebliebene Kerîm Ḫân nach Mešhed, wo er bei dem ihm befreundeten Jûsuf ʿAlî Ḫân Gelâjir Aufenthalt nahm. In der Folge kam es zu ernsten Streitigkeiten zwischen Jûsuf ʿAlî Ḫân und den Kurdenstämmen, die mit einer Niederlage des Jûsuf ʿAlî Ḫân endeten.

Jûsuf ʿAlî Ḫân sandte damals den Kerîm Ḫân zu Aḥmed Šâh mit der Bitte um Hülfe. Aḥmed erliess an die Kurdenhäuptlinge ein Schreiben, in dem er ihnen Einstellung der Feindseligkeiten anbefahl, und dieses hatte in der That eine gütliche Einigung der Streitenden zur Folge, und so Gott will, wird eine eingehende Schilderung dieser Ereignisse am gehörigen Orte erfolgen.

Kurz[2]) der Inhalt des Schreibens an Mîrzâ Emîn und die Grossen und Vornehmen der Stadt war folgender: Der einzige Zweck der Anwesenheit Aḥmeds in Ḫurâsân sei, einige Ordnung in die Verhältnisse zu bringen und den gequälten (ستمدیدگان) Bewohnern die ersehnte Ruhe zu geben; deshalb verlange Seine Majestät aber auch in jeder Weise Entgegenkommen. So sollten sich an jedem Tage die Häupter derjenigen Ortschaften, durch die der Marsch der Afghanen führe, am Wege einfinden, und von ihm die Befehle zur Wiederherstellung der Ordnung entgegennehmen: die Bewohner

---

1) آن حضرت در آن سال بالهام ربّانی . . . تنبیه جمعت نیشاپوری را . . . موقوف بوقت دیگر داشته عنان عزیمت بمقرّ خلافت انعطاف دادند . . .

Die الهام ربّانی war allerdings kaum misszuverstehen: sie bestand, wie wir aus Emin wissen [fasc. II, p. ٨٣—٩٠], in einer empfindlichen Niederlage, welche den Afghanen durch den tapferen Kommandanten von Nîšâpûr, Ǵaʿfar Ḫân Bajât und dessen Nachfolger ʿAbbâs Ḳulî Ḫân Bajât unter den Mauern der Stadt beigebracht wurde.

2) Hier verliert der Verf. ein wenig den Faden der Erzählung. Er giebt jetzt den Inhalt eines Fermanes des Aḥmed Šâh, wohl desjenigen, den Kerîm Ḫân Durrânî nach Mešhed bringen sollte. Wir können uns ja leicht das Ausgelassene hinzufügen.

von Mešhed selbst aber sollten in aller Ruhe und ohne Besorgnis seinem Eintreffen vor der Stadt entgegensehen.

Am 14. Ramaḍân brach sodann Aḥmed Šâh von Tûn auf. 3 menzil von Tûn, von dem Dorfe Fatḥâbâd aus, wurde Šâh Pesend Ḫân mit 6000 Mann ausgeschickt, um Mîr 'Alam, der nach der Gegend von Sebzewâr hin geflohen war, einzufangen. Wenn die Bewohner Sebzewârs den Mîr 'Alam freiwillig ausliefern würden, so sollte Šâh Pesend Ḫân den Gefangenen zu Aḥmed transportieren, verweigerten sie aber die Auslieferung, so sollte die Stadt von dem afghanischen Detachement belagert werden.

Šâh Pesend Ḫân brach den erhaltenen Befehlen gemäss in der Richtung auf Sebzewâr auf. Aḥmed Šâh selbst richtete seinen Marsch zunächst gegen Turšîz.

IV.

احوال میرزا امین و روسای ارض فیض قرین

Als Mîr 'Alam, seine gesamten Schätze im Stich lassend, von Mešhed nach Sebzewâr geflohen war, kamen die einflussreichen Personen in Mešhed, Ibrâhîm Ḫân, Ḥâǵǵî Ǵa'far, Šaiḫ Aḥmed Ḫân Ḳarâi, Muḥammed Ḫân Šâmlû und die sonst in der Stadt anwesenden höheren Offiziere (سرکردگان) überein, den Mîrzâ Emîn zum Befehlshaber der Stadt zu machen und ihm die Leitung der Verteidigung in die Hand zu legen. Mirza Emîn berief einen Kriegsrat, und hier wurden seitens der Erfahreneren Stimmen laut, die darauf aufmerksam machten, dass Aḥmed Šâh bei der ungeheuren Anzahl seiner Truppen nur sehr schwer in der Umgebung von Mešhed genügend Proviant würde auftreiben können. Und selbst wenn es gelingen sollte, hinreichende Zufuhr von weiter her zu ermöglichen, so wäre zu bedenken, dass es sich höchstens um eine Belagerung von zwei bis drei Monaten handeln könne, da die an die Kälte des ḫurâsânischen Winters nicht gewöhnten Afghanen dann durch die vorgeschrittene Jahreszeit[1]) zum Abzug gezwungen würden. Die Sturmangriffe (یورش), die während dieser Zeit gemacht werden könnten, brauche man nicht zu fürchten; die Stadt sei mit Kanonen und sonstigem Verteidigungsmaterial zur Genüge versehen, und wenn die Not wirklich sehr gross werden sollte, so seien immerhin über 100 000 Einwohner, Männer und Weiber, in der Stadt, die auch bei der Verteidigung mit Hand anlegen würden. Da diese Ansichten von fast allen geteilt wurden, so beruhigte man sich leicht, und bald waren wieder die früheren persönlichen Fehden an der Tagesordnung, wie in den Zeiten der unaufhörlichen Kämpfe zwischen Kurden-, Türken- und Araberhäuptlingen. Als nun Mîrzâ Emîn erfuhr, dass Aḥmed Šâh einen Gesandten an ihn schicke,

1) Wir befinden uns jetzt zu Anfang des Juli 1754; siehe das oben angegebene Datum des Aufbruchs Aḥmeds aus Tûn (= 5. Juli).

zog er aus der Umgegend der Stadt 5000 bis 6000 Bewaffnete zu sich, und bereitete so inmitten dieser stattlichen Leibgarde dem Gesandten einen feierlichen Empfang[1]). Dem Gesandten Kerîm Ḫan gegenüber wurde auf die reichlichen Hilfsmittel, über welche die Stadt verfügte, und auf die Schwierigkeiten einer Belagerung hingewiesen: alsdann wurde der Gesandte in das Haus des Mîrzâ Ḥasan, Bruders des Emîn, geleitet, wo er scharf bewacht wurde, so dass niemand mit ihm verkehren durfte.

An Aḥmed wurde durch Kerîm Ḫân eine Antwort geschickt, die seine Entscheidungen zu verzögern bestimmt war, und inzwischen wurden von allen Seiten her Truppen gesammelt und die Befestigungswerke in stand gesetzt. Kerîm Ḫân traf in dem Dorfe Kend[2]) (Gund?) bei Turšiz auf das Gros der Afghanen, und übergab die Antwort des Mirzâ Emin an Aḥmed. Das Heer marschierte weiter bis Sulṭânâbâd[3]), wo wegen der Verproviantierung ein bis zwei Tage gehalten wurde. Nächster Halt war bei dem Dorfe ارعند[4]). Von nah und fern kamen die Gouverneure der Kreise und die Befehlshaber der Festungen (جميع حكّام و عمّال ولايت و مستحفظان قلاع) zu Aḥmed, um ihm zu huldigen, und wurden von ihm zu Gnaden angenommen (روى اميد بدرگاه خلقان سعيدى آوردند و مشمول عنايت و تفقّدات پادشاهى ميگشتند). Auch Mîrzâ Emîn hätte sich auf Aḥmeds Seite stellen sollen. Denn vier Jahre vorher, während der Kämpfe um die Festung Gulistân[5]), hatte Aḥmedšâh sich mit

1) Die Schilderung klingt fast ironisch:
. . . بدستور ملوك و سلاطين مجلس آراسته و تفنكچيان مزبوره در اطراف اربعه حوالى او صفّ كشيده سلسله جمعيّت را انعقاد داده بنهجى فرمان روايان ذيشان نشست و ايلچى را بمجلس طلبيده جوياى حقيقت حالات آن جناب دشت و اسباب خودمندى را در نظر فرستاده اشرف جلوه ميداد . . .

2) در قريه كند زمين محلّ الكاى ترشيز

3) ده از قراى معموره وسط حقيقى جلگه ترشيز است . Siehe auch die Karte von C. E. Stewart in den Proceedings of the Royal Geogr. Soc 1881, Septemberheft.

4) Askand auf Stewarts Karte?

5) چهار سال پيش از اين در جنگ قلعه گلستان . Also 1163

der Tochter des Mîrzâ Emîn vermählt und so wäre zu erwarten gewesen, dass Mîrzâ Emîn jetzt eingedenk der hohen ihm zu teil gewordenen Ehrung und in Rücksicht auf die nahen Beziehungen zu dem Herrscher der Afghanen, demselben in jeder Beziehung bei seinen Unternehmungen hätte Vorschub leisten sollen. Statt dessen liess jener sich hauptsächlich durch die schlimmen Ratschläge von Leuten wie Muḥammed Ḫân Šâmlû und Šaiḫ Aḥmed Ḫân Ḳarâî zum offenen Widerstand gegen seinen königlichen Schwiegersohn verleiten. Dies erfüllte Aḥmed Šâh mit Zorn, und so entschloss er sich, mit äusserster Strenge gegen Mîrzâ Emîn zu verfahren. Von Askand (?) aus wurden Ḥâǵǵî Nawwâb Ḫân Alîkûzâî zusammen mit Emîr Ḫân Ḳarâî, dem Chef der Kreise Tûn, Turbet, Turšîz, Zâwe und Muḥawwilât, ferner Ḫelil Ḫân Mîšmest, der Ḥâkim von Turšîz und Isma'îl Ḫân, der Ḥâkim von Ḫwâf mit 5—6000 Mann gegen Mešhed vorausgeschickt mit dem Befehle, die Stadt einzuschliessen; gleichzeitig erhielt 'Aẓamat-Ḫân (عظمت خان) 'Alîzâî den Befehl, jede Art von Proviant aus der Umgebung von Mešhed zusammenzubringen und zu verhindern, dass irgend welche Nahrungsmittel in die Stadt gelangten.

Am 25. Ramaḍân erreichten die Vortruppen die Umgebung von Mešhed und richteten sich, den erhaltenen Befehlen gemäss, rings um die Stadt ein. Aḥmed Šâh selbst mit der Hauptmasse des Heeres traf am 2. Šawwâl in Ṭuruk, einem zwei Farsaḫ von M. entfernten Dorfe, ein. Am nächsten Tage unternahm er eine Recognoscierung und bestimmte zum Ort des Hauptquartiers den Flecken Ḥelwâî (محلّ موسوم بحلوائی)[1] im Osten von Mešhed, ein Farsaḫ von der Stadt entfernt. Ein weitläufiger Bau mit einer Feste, Bazâr, Bädern und einer Moschee wurde angelegt und in kurzer Zeit vollendet. Hier nahm Aḥmed Šâh die Huldigungen der nach und nach zur Einsicht kommenden Bevölkerung der Umgegend entgegen. Besonders aus dem Stamme der Šândîz (شاندیز), der im Besitze mehrerer Festungen in der Umgegend war, unterwarfen sich viele, die anfangs Widerstand geleistet hatten, so besonders سلیم طلای نور باشی شاندیزی (?), dem der Befehl über den Distrikt Kûhbâje (حکومت ملوک کوهبایه) anvertraut wurde. Gleich in den ersten Tagen der Belagerung traf auch Nawwâb Ḫân (Durrânî), der von Aḥmed Šâh nach Ṭebbes entsandt war, um den dort gefangenen Ǵa'far Ḫân zu befreien, mit diesem Kurdenhäuptling und dessen Bruder Naḳd 'Alî Ḫân wieder beim Heere ein. Die beiden

hat eine Belagerung einer Festung Gulistân, vermutlich in Ḫurâsan, stattgefunden. Bei dem überaus häufigen Vorkommen dieses Namens ist leider nicht möglich, näheres hierüber zu ermitteln.

1) Derselbe Ort ist bei Emîn, fasc. II, pag. ١٣٩, Zeile 13, Hauptquartier Aḥmeds während des letzten Feldzuges gegen Ḫurâsân.

wurden, nachdem sie von Aḥmed empfangen worden waren, in ihre Heimat entlassen, und zogen mit Asadallâh Ḫân, einem Beauftragten Aḥmeds, nach Ḫebûšân, wo sie die Stämme der Kurden (چمشگزک) zum offenen Bündnis mit Aḥmed Šâh zu bewegen wussten. Die Kurden lieferten von Ḫebûšân aus Lebensmittel und Proviant für das afghanische Heer. Zugleich kam von allen Seiten aus Ḫurâsân, Turkistân und Hindûstân Zufuhr für die Afghanen, so dass das Heer in keiner Weise Mangel zu leiden hatte[1]).

V.

و یکی از فتوحات عظیمهٔ این سال فرخنده‌فال گرفتاریٔ میرعلم‌خان خزیمه است

Mîr ʻAlam war, wie vorher berichtet worden ist, nach Sebzewâr zu den Buġâirî geflohen, und Aḥmed Šâh hatte den Šâh Pesend Ḫân hinter ihm hergeschickt. Die Afghanen hatten die Stadt Sebzewâr umschlossen und wollten, obwohl fast alle Tage kleinere Kämpfe stattfanden, die Bewohner durch Aushungern zur Auslieferung des Mîr ʻAlam zwingen. Šâh Pesend Ḫân sah bald ein, dass ein Sturm ohne Schwierigkeiten die Stadt in seine Hände bringen würde; da er aber hierzu keinen Befehl von Aḥmed Šâh erhalten hatte, so erstattete er über die bedrängte Lage der Belagerten und über die günstigen Aussichten einer Erstürmung an den Šâh eine Meldung, indem er zugleich um die Erlaubnis zum Angriff bat. Aḥmed jedoch wollte unnützes Blutvergiessen vermeiden, und so kam er[2]) zu dem Ausweg, durch Naḳd ʻAlî Ḫân Kurd-i Zaʻferânlu, dessen Stamm mit den Buġâirî in sehr nahen Beziehungen stand (با جمعیت بغایری همزبان نسبیه و همراز بوده اند), diese zur Auslieferung des Mîr ʻAlam bewegen zu lassen. Naḳd ʻAlî Ḫân hatte schon lange den Šâh gebeten, an Mîr ʻAlam, welcher seinen Bruder Ǵaʻfar Ḫân sowie den Ibrâhîm Ḫân Kaiwânlû geblendet hatte, sobald er eingefangen wäre, persönlich Rache nehmen zu können. Obwohl nun Aḥmeds Absicht eigentlich war, den Mîr ʻAlam später zu begnadigen, wie er es auch mit allen übrigen zur

1) همگی . . . غاشیهٔ بندگی این دولت را بر دوش و حلقهٔ فرمانبری و اطاعت را در گوش کشیده همگی عهود و مواثیق در میان آورده عهدنامه نوشته و به مهر خود مختوم ساخته بر کتب‌خانهٔ همایون سپردند که . . .

2) Natürlich از الهام ربانی.

Unterwerfung gezwungenen zu machen pflegte, so konnte er doch diesmal dem treu ergebenen Kurdenhäuptling die Erfüllung seines Wunsches nicht versagen[1]). Es schickte also den Naḳd 'Alî Ḫân nach Sebzewâr, und gab zugleich an Šâh Pesend Ḫân Befehl, sofort nach der eventuellen Auslieferung des Mîr 'Alam die Belagerung von Sebzewâr aufzuheben und nach Mešhed zurückzukehren; mit Mîr 'Alam solle Naḳd 'Alî Ḫân ganz nach seinem Belieben verfahren. Naḳd 'Alî Ḫân begab sich nun nach Sebzewâr und sendete den Dûlî Ḫân Hajânlû (?) an den Buġâirî Ibrâhîm Ḫân mit folgender Botschaft. Mîr 'Alam habe in früheren Jahren den Stamm der Buġâirî hart bedrängt, und da sei Ġa'far Ḫân im Hinblick auf die nahen Beziehungen seines Stammes zu den Buġâirî auf ihre Bitte sofort zur Hilfe herbei geeilt. Bei den nun folgenden Kämpfen zwischen Kurden und Arabern (Mîr 'Alam) habe leider Ġa'far den Kürzeren gezogen und so habe dann Mîr 'Alam sich Sebzewârs bemächtigen können. Darauf sei er nach Mešhed und Ḫebûšân gekommen, habe Ġa'far Ḫân und Ibrâhîm Ḫân in seine Gewalt gebracht, geblendet und mitsamt den ihnen abgenommenen Schätzen nach Ṭebbes und Tûn geschleppt, wo sie erst durch die Gnade des Aḥmed Šâh wieder befreit worden seien. Der gesamte Kurdenstamm habe nun deswegen mit den Afghanen Freundschaft geschlossen. Aḥmed Šâh habe versprochen, sobald die Buġâirî den Mîr 'Alam ausliefern würden, die Belagerung von Sebzewâr aufheben zu lassen.

Da die Bewohner der Stadt durch die Belagerung schon in harte Bedrängnis gekommen waren, ergriffen sie mit Freuden die ihnen dargebotene Gelegenheit, die Aufhebung der Belagerung zu erlangen. Sie lieferten Mîr 'Alam an Naḳd 'Alî Ḫân aus, und die Afghanen zogen ab. Naḳd 'Alî Ḫân liess Mîr 'Alam zuerst blenden und schleppte ihn dann nach Ḫebûšân. Hier wurde Mîr 'Alam von der gesamten Bevölkerung grausam behandelt und schliesslich zu Ġa'far Ḫân gebracht, der ihm das Haupt abschlagen liess und es durch Asadallâh Ḫân nach Mešhed zu Aḥmed Šâh schickte.

[Emîn (fasc. II, pag. ٨١—٨٥) berichtet über die Schicksale des Mîr 'Alam etwas anders. Zugleich erfahren wir auch über die früheren Thaten dieses Araberhäuptlings einiges. Er war aus dem Stamme der Ḫuzaime und war lange in Diensten Nâdirs gewesen. In Mešhed gehörte er zu den angesehensten und einflussreichsten Männern. Bei Emîn I (pag. ٥٢) finden wir ihn auf der Seite des späteren Šâh Sulaimân II., er ist unter der Zahl derer genannt, die dem Mîr Sejjid Muḥammed den Thron von Ḫurâsân anbieten. Von Šâh Sulaimân wurde er dann zum

1) Dass natürlich an dieser Stelle im Persischen eine förmliche Orgie der elegantesten Stilistik zum Preise des Šâh veranstaltet wird, an der Teil zu nehmen wir uns versagen müssen, brauche ich wohl kaum zu erwähnen. Aḥmed ist nach der Darstellung seines Historiographen ganz unschuldig an der Hinmetzelung des Mîr 'Alam.

Wekil ed-daule gemacht. Während der Abwesenheit des Königs liess er den entthronten Šâh Ruḫ Šâh blenden, um ihn für immer von der Herrschaft auszuschliessen. Dafür wurde er von Sulaimân II. durch Absetzung von seinem Posten bestraft, bald darauf jedoch wieder in Gnaden aufgenommen. Durch den Handstreich des Jûsuf 'Ali Ḫân und des Zâl Ḫân, die am 11. Rabi' II. 1163 den Šâh Sulaimân blendeten und an dessen Stelle wieder Šâh Ruḫ Šâh auf den Thron setzten (siehe die anschauliche Schilderung a. a. O. p. ٦٩ bis ٧.) wurde auch Emîr 'Alam aus Mešhed vertrieben. Zunächst nahm er an seinen ärgsten Feinden Jûsuf 'Ali Ḫân und dessen Bruder Zâl Ḫân, die sich nach gründlicher Plünderung der Schätze Nâdirs in ihre Burg Kilât zurückgezogen hatten (Emîn I, p. ٧٣, Rache (Emîn II, ٨٣). Sie gerieten beide in seine Gewalt, und wurden von ihm nach Mešhed gebracht und dort auf Anraten der Offiziere getötet. Diese Ereignisse fallen nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Ḫelil in das Jahr 1163. Darauf verliess Mîr 'Alam wiederum Mešhed und ging nun daran, seine Macht in Ḫurâsân noch mehr zu verstärken. Bei den zerfahrenen Verhältnissen in Mešhed, der Unfähigkeit des Šâh Ruḫ, und den ewigen Zwistigkeiten zwischen den einzelnen Stämmen war es Mîr 'Alam nicht schwer, sich zum Herrn von Ḫurâsân zu machen. Zum Teil durch Gewalt, zum Teil auch durch Güte und Anknüpfen verwandtschaftlicher Beziehungen machte er fast alle Stämme von sich abhängig. Nišâpûr allein trotzte allen seinen Bemühungen. Er hatte die Stadt bereits umzingelt, als ihn die Nachricht von dem Einfalle der Afghanen erreichte, die bereits bis Lenger und Ǧâm (= Turbet-i-Šaiḫ-Ǧâmî) vorgedrungen waren. Sofort gab er die Belagerung Nišâpûrs auf und beschloss, den Afghanen entgegenzugehen. Eine Musterung seiner Truppen ergab die stattliche Zahl von 35 000 kriegstüchtigen Mannschaften. Er bestimmte 5000 Mann als Vortrab und setzte den Aufbruch für den nächsten Tag fest. Aber in der Nacht verliessen fast alle Heerführer und Stammeshäuptlinge, die der Mehrzahl nach nur gezwungen gefolgt waren, seine Fahnen, so dass am nächsten Morgen, als Mîr 'Alam nach Ǧâm aufbrechen wollte, das Heer sich in alle Winde zerstreut hatte.

Emîr 'Alam warf sich mit der geringen Anzahl treu gebliebener Mannschaften in die Festung Tûn, und brachte dort seine Schätze und Vorräte, sowie auch seinen Ḥarem unter; sein Bruder Ma'ṣum Ḫân übernahm das Kommando in Tûn. Sodann begab er sich zu seinem Schwager (? Emîn p. ٨٤, Zeile 19) Dûlî Ḫân Šâdirlû und versuchte von Neuem ein Heer zusammenzubringen, um wiederum sich den Afghanen entgegenzustellen. Aber die Häuptlinge der Kurdenstämme liessen ihren Stammesgenossen Dûlî Ḫân auffordern, ihren Blutsfeind sofort ihnen auszuliefern, widrigenfalls sie ihn mit Krieg überziehen würden. Dûlî Ḫân, der sich den übrigen Kurden nicht gewachsen fühlte, liess den Emîr 'Alam nach Isfizâr hin entweichen, wo er noch Anhänger besass. Die Kurden, welche dies erfuhren, machten sich zur Verfolgung auf, und holten den Fliehenden dicht vor Isfizâr ein. Nach verzweifelter

Gegenwehr wurde Emîr ʿAlam gefangen genommen und gefesselt nach Mešhed gebracht. Hier liess ihn Šâh Ruḥ Šâh, welcher wusste, dass Emîr ʿAlam ihn selbst hatte blenden lassen, ebenfalls des Augenlichts berauben, und sendete ihn dann zu Ǵaʿfar Kurd, der ebenfalls von Emîr ʿAlam geblendet worden war, mit der Weisung, ihn ganz nach Belieben zu behandeln. Ǵaʿfar Ḫân liess ihn töten[1]).]

1) Ich habe diesen Abschnitt aus dem Muǵmil et-tarîḫ-i-baʿdnâdirijje hier ausführlich wiedergegeben, weil er in den Einzelheiten beträchtlich von dem offiziellen Berichte des afghanischen Munši abweicht. Welche der beiden Darstellungen der Wahrheit mehr entspricht, dürfte schwer festzustellen sein. Die besseren Quellen haben sicher dem Maḥmûd Ibn-Mutannâ zu Gebote gestanden; allerdings zwingt sein Charakter als besoldeter Hofhistoriograph zu einiger Vorsicht. Dem gegenüber steht Emin den Ereignissen selbst weniger interessiert gegenüber und hat sicher, was er erfahren hat, treu wiedergegeben. Gegen die Darstellung des Tariḫ-i-Aḥmedšâhî an sich habe ich nur das eine Bedenken, dass es mir nicht erklärlich ist, wieso Aḥmed es gewagt haben könnte, ein kleines Detachement von Mešhed aus so weit ins Feindesland (bis Sebzewâr) hinein zu schicken, in ein Gebiet, das er militärisch nicht beherrschte, besonders da zwischen den vorgeschobenen Truppen und dem Hauptheere die feindliche Festung Nišâpûr lag, die vor wenigen Jahren (1163/64) den Afghanen den zähesten und erfolgreichsten Widerstand geleistet hatte. Auch wird im weiteren Verlaufe der Erzählung nie von einer früheren Belagerung von Sebzewâr gesprochen.

Einige der Abweichungen sind auffallend: die beiden grundverschiedenen Rollen, die Dûli Ḫân spielt; auf der einen Seite greift Aḥmed Šâh, auf der andern Šâh Ruḥ ein.

Ich sehe zunächst keinen Ausweg aus diesem Dilemma. In den Hauptsachen stimmen beide Berichte sehr gut zu einander, und die bestimmte Datierung des Tariḫ-i-Aḥmedšâhi ermöglicht uns, einige Windungen in dem gordischen Knoten der Eminschen Irrtümer in der Chronologie zu entwirren.

Die alten Religionen in Erân.

Von

F. Spiegel.

Als man in Europa anfing, sich ernstlich mit dem Awestâ zu beschäftigen, da war die allgemeine Ansicht, dass man in diesem Buche ein Werk des hohen Altertums vor sich habe, die Form einer Religion, die sich erst seit kurzem von der indischen getrennt habe. Die Aufmerksamkeit richtete sich daher ausschliesslich auf die Punkte, in welchen Inder und Erânier übereinstimmten und man fand auch eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Berührungspunkten, welche auf eine von beiden Völkern gemeinsam durchlebte Periode, die sogenannte arische Vorzeit, hinwiesen. Je mehr man indessen in das Wesen der erânischen Religion eindrang, desto deutlicher zeigte es sich, dass damit allein die Sache nicht abgethan sei: neben mehreren Errungenschaften, welche der selbständigen Entwickelung des erânischen Geistes zugeschrieben werden mussten, zeigten sich auch Spuren eines Einflusses, der von Westen, von den Semiten ausgegangen war. Zwei Dinge aber besonders sind es, welche zu einer vollständigen Umgestaltung der früheren Ansicht geführt haben: bei näherer Betrachtung stellte es sich heraus, dass die Religion, welche in den Inschriften der Achämenidenkönige erscheint, keineswegs identisch sei mit den Lehren des Awestâ, wie man dies früher angenommen hatte. Es ist meines Wissens Harlez[1]), der zuerst auf diese Verschiedenheit aufmerksam gemacht hat. Er hat auch gesehen, dass sich im Awestâ Ideen finden, welche nicht bloss mit dem Semitismus, sondern geradezu mit den Lehren des A.T. übereinstimmen, er setzte diese Berührungspunkte in eine sehr frühe Zeit, in das 8. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung. Ein zweiter Punkt war die gewonnene Überzeugung, dass das Awestâ keineswegs den Anspruch auf das hohe Alter habe, das man ihm anfangs zuschrieb. Bréal hat darauf hingewiesen, dass das Buch wenigstens in späterer Zeit Zusätze erhalten haben müsse, als die Sprache des Buches schon eine tote Sprache war und bemerkte dabei, dass die Sprache desselben kein vollgültiger Beweis für sein

1) Avestâ traduit par Harlez, 2me édition. Introd. p. I fg. und CCVI.

Alter sei, da man zugeben muss, dass auch Bücher in einer todten Sprache geschrieben werden können. Der trockne Stil des Buches weist nicht auf ein hohes Alter hin, die Vorschriften desselben sind ausserordentlich kleinlich und die untergeordnetsten Gegenstände haben denselben geheiligten Charakter wie die wichtigsten. Bezeichnungen für die Geschäfte der Priester giebt es neun, während für die Krieger und die Ackerbauer nur je eine Bezeichnung erscheint. Während der Lohn für die Ärzte nach dem Vermögensstande bestimmt wird, zahlt der Priester nur mit einem frommen Segensspruche, wenn aber der Priester mit dem Lohne, den er für seine Reinigungen erhält, nicht zufrieden ist, so bleibt das ganze Haus unrein. Der Hass gegen alle, welche unrechtmässigerweise das Amt eines Priesters übernehmen, tritt an mehreren Stellen deutlich hervor. Das Buch ist sehr fanatisch, wer nicht Mazdayasna ist, gehört zu den Daevayasnas. Die falschen Priester reinigen nicht, sie vermehren nur die bestehende Unreinheit. Gebete haben eine grosse Wirkung, aber nur, wenn sie in der vorgeschriebenen Weise und zu richtiger Zeit verrichtet werden.

Später hat sich Darmesteter das Verdienst erworben, die Forschung über das Awestâ auf den richtigen Standpunkt zu stellen, auf den sie eigentlich von allem Anfange an hätte gestellt werden sollen. Er sieht im Awestâ das Religionsbuch der Sâsâniden und fragt, wie weit die in ihm erhaltenen Lehren in eine frühere Zeit zurückreichen können, nicht aber, was einem bloss vorausgesetzten uralten Buche zugesetzt sei. Er hat sehr richtig gezeigt, dass Schriften wie Yasna 9 erst in der Zeit der Arsakiden entstanden sein können. Dort wird nämlich gesagt, dass der Gott Haoma die Erânier von dem Keresâni befreite, ein Wort, das Räuber oder Bandit bedeuten muss. Da an der Stelle von der Zeit nach dem Auftreten des Zarathushtra die Rede ist, so kann nur ein Mensch an dieser Stelle gemeint sein, ein Dämon, an den man früher dachte, ist gänzlich ausgeschlossen, da wir einige Zeilen früher belehrt werden, dass Zarathushtra die Leiber aller Dämonen vernichtet hat, so dass sie seit dieser Zeit sich nicht mehr auf der Erde zeigen können. Da also ein menschlicher Widersacher Zarathushtras gemeint sein muss, so erwartete man hier den Namen Alexanders des Grossen zu finden, der ja bei den Parsen stets als der hauptsächlichste Feind ihrer Religion gilt, statt dessen ist ein Wort gewählt, welches nur im allgemeinen einen Räuber bezeichnet. Ich erkläre mir dies aus der Thatsache, dass der Zug Alexanders zwar als der Beginn der erânischen Wirren gelten muss, das Ende derselben aber nicht mit dessen Tode zusammenfällt, sondern das Land noch Jahrhunderte fremden Herrschern unterthan blieb. Da nun Haoma zwar diese Räuber verjagt, nicht aber den legitimen Herrscher wieder herstellt, so wird das angeführte Schriftstück in die Zeit der sogenannten Teilkönige gesetzt werden müssen, d. h. in die Zeit, als es wieder einheimische Herrscher in Erân gab, von denen aber keiner An-

spruch auf die Anerkennung durch das ganze Land machen konnte, wie dies ja zur Zeit der Arsakiden der Fall war.

Unter diesen Umständen ist es für uns von grosser Wichtigkeit, zu erkennen, wie die Religion der alten Erânier beschaffen war, ehe die Lehren Zarathushtras in Wirksamkeit traten. Wir haben dazu drei ganz unverdächtige Quellen, die auf das schönste übereinstimmen, die Keilinschriften der Achämenidenkönige, den Bericht Herodots über die Religion der alten Perser und die Angaben des Shâhnâme. Diese drei Berichte wollen wir nun kennen lernen.

In den altpersischen Keilinschriften steht an der Spitze der Welt der grosse Gott Auramazdâ, der grösste aller Götter, der diese Erde und jenen Himmel geschaffen hat. Die ganze Erde gehört hiernach dem Auramazdâ, er hat jedoch dieselbe dem Könige von Erân zur Verwaltung übergeben. Wie nun Auramazdâ alles geschaffen hat, so tötet er auch diejenigen, welche ihm nicht gehorchen, er rottet ihre Familien aus (Bh. 4, 11. 17). Dass böse Wesen nicht unbekannt waren, sieht man aus verschiedenen Stellen, nach A. 19 flg. werden Misswachs und Lüge ausdrücklich genannt, namentlich die letztere, die als persönliches Wesen (*drauga*) gedacht wird, ist zu beachten. Zu diesen Vorstellungen stimmt auf das beste Jesaia 45, 7, wo Koresh im Namen Jehovas verkündigen soll: „ich bin der Bildner des Lichts und der Schöpfer der Finsternis, der Geber des Friedens und der Schöpfer des Bösen, ich, Jehova, mache alles dieses“. Nirgend findet sich eine Hinweisung auf ein böses Princip. Dass übrigens Auramazdâ die Welt nicht allein regiert, sondern mit Hilfe anderer Götter, haben wir schon gesagt. Wie viele Götter es ausser ihm giebt und wie sie heissen, darüber teilen uns die Keilinschriften nichts näheres mit, nur an einer Stelle (S. 4—5) werden Mithra und Anâhita genannt. Meiner Ansicht nach haben sie diese Auszeichnung dem Umstande zu verdanken, dass man sie als die Voreltern des Königsgeschlechtes betrachtete.

Vervollständigen lassen sich diese Angaben der Keilinschriften über die alte Religion durch die Angaben Herodots, die gleichfalls auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen können, sonst aber die höchste Beachtung verdienen. Er sagt, die Perser opferten dem Zeus auf den höchsten Bergen, indem sie den ganzen Umkreis des Himmels Zeus nennen. Es ist mir am wahrscheinlichsten, dass unter dem Umkreise des Himmels Auramazdâ gemeint ist, den Umkreis des Himmels als besondere Gottheit kennen die Erânier zwar auch, schwerlich aber hat man derselben jemals Opfer gebracht, da sie als ein gegen die Schicksale der Menschen vollkommen teilnahmloses Wesen betrachtet wurde. Ausserdem nennt Herodot noch andere erânische Götter, die Sonne, den Mond, die Erde, das Feuer, das Wasser und die Winde. Daneben nennt er noch Mitra oder die Venus, eine Gottheit, welche die Perser von den Assyrern angenommen haben sollen. Dass hier ein Irrtum vorliegt, ist längst

anerkannt. Die Venus heisst bei den Erâniern nicht Mitra, sondern Anâhita, Mitra ist damals wohl wie noch jetzt Name der Sonne gewesen, Herodot nennt uns also hier dieselben Götter, die wir schon in den Keilinschriften gefunden haben. Was Herodot über die Opfer und die übrigen Sitten der Erânier mitteilt, wird vollkommen zuverlässig sein. Er sagt, dass die Perser es ausser den kriegerischen Tugenden als ein hervorragendes Verdienst betrachten, viele Kinder zu haben (1, 136). Die Kultivierung der Erde wurde schon damals als etwas sehr verdienstliches angesehen. Die Perser urinieren nicht in die Flüsse und speien nicht in dieselben, weil dadurch das Wasser derselben verunreinigt würde (Her. 1, 138), sie leiden auch nicht, dass man die Toten verbrenne (Her. 3, 16), man begräbt auch die Toten nicht, weil man dadurch die Erde verunreinigen würde, wenigstens die Magier thun dies nicht (Her. 1, 140). Die Perser bringen blutige Opfer, die von den Magiern dargebracht werden (Her. 1, 132). Die Magier machten sich schon damals ein Verdienst daraus, schädliche Tiere, wie Schlangen und Ameisen, zu töten (Her. 1, 140). Alle diese Dinge lassen sich leicht mit den religiösen Ansichten vereinigen, die wir oben besprochen haben, sie beziehen sich alle auf das Leben in dieser Welt. Einen Hinweis auf das Leben nach dem Tode darf man in den Worten des Prexaspes sehen, der (Her. 3, 62) zu Kambyses sagt: „Wenn die Toten auferstehen, dann erwarte du auch den Astyages wieder zu sehen". Unverkennbar ist hier auf die Auferstehung und ein künftiges Leben angespielt.

Weitere Aufklärungen über die ältere erânische Religion können wir von Firdosi erwarten, denn auch das alte Königsbuch musste eine solche voraussetzen, da Zarathushtra erst spät nach dem Schlusse der eigentlichen Heldenzeit erscheint. Da nun die alten Helden nicht bloss tapfere, sondern auch fromme Männer gewesen sein sollen, so müssen sie Gott nach ihrem besten Wissen, wenn auch in weniger vollkommner Art als die Zarathushtrier verehrt haben. Der aus dem alten Königsbuche entnommene Teil des Shâhnâme zeigt nun durchgängig diese alte Religion, während die einzige aus einer anderen Quelle entnommene Episode von Bézhan und Manézha ganz mit den Ansichten des Awestâ übereinstimmt. Die ganze Reihe der alten Götter erscheint Shâh. 777, 8 in dem Weltenspiegel:

زکار ونشان سپهر بلند
همه کرد پیدا چه و چون وچند
زماهی بجام اندرون تا بره
نگاریده پیکر بدو یکسره
چو کیوان چه هرمز چه بهرام وشیر
چو مهر وچو ماه وچو ناهید وتیر

(„Von der Wirksamkeit und den Kennzeichen des grossen Himmels machte er (der Weltenspiegel) alles deutlich: das Wie, Warum und Wieviel. Vom Fische bis zum Widder war in ihm alles zusammen abgemalt: Kévân und Hormuzd und Behrâm (Mars) und der Löwe, die Sonne, der Mond und Nâhîd (Venus) und Tîr (Merkur)“.)

Die Anfänge der verschiedenen Briefe zeigen am besten die religiösen Ansichten, so beginnt Rostem einen Brief an seinen Vater (p. 172, ult.):

نخست آفرین بر خداوند هور
خداوند مار و خداوند مور
خداوند ناهید وکیوان ومهر
خداوند این بر کشیده سپهر

(„Zuerst sei Preis dem Herrn der Sonne, dem Herrn der Schlangen und Ameisen, dem Herrn der Nâhîd, des Kévân und der Sonne, dem Herrn dieses ausgebreiteten Himmels“.)

Ein Brief Nauders beginnt (p. 177, ult.):

نخست از جهان آفرین بود نام
خداوند بهرام وناهید وهور

(„Zuerst wurde der Name des Weltenschöpfers erwähnt, des Herren des Behrâm, der Nâhîd und der Sonne“.)

Ebenso schreibt Kâus an Siyâvakhsh (p. 417, 1 flg.):

نخست آفرین کرد بر کردگار
خداوند آرامش وکارزار
خداوند کیوان وبهرام وماه

(„Zuerst pries er den Schöpfer, den Herrn der Ruhe und des Kampfes, den Herrn des Kévân, des Behrâm und des Mondes“.)

Afrâsiâb hat dieselben Ansichten wie die Erânier, darum beginnt sein Brief an Pulâdvend (p. 733, 15):

نخست آفرین کرد بدادار پاک
کزویست تیره وهم زو مغاک
خداوند کیوان وگردان سپهر
خداوند ناهید ورخشنده مهر

(„Zuerst preise den reinen Schöpfer, von dem Kraft und Verderben kommt, den Herrn des Kévân und des drehenden Himmels, den Herrn der Nâhîd und der leuchtenden Sonne“.)

Aus dieser Gleichheit der Religion erklärt es sich auch, dass Afrâsiâb den Abfall des Gushtâsp von der alten Religion so übel nimmt, dass er ihn zum Grunde eines Kriegszuges macht. Von Gushtâsp selbst heisst es beim Antritte seiner Regierung (p. 1066, 5):

نیایش همی کرد خورشیدرا
چنان چون که بد راه جمشید را

(„Er brachte seine Verehrung der Sonne dar, so wie es die Sitte der Jemshéd war“.)

Dass auch den bösen Mächten in dieser Religion schon eine Rolle zugedacht war, ist gewiss, da aber auch die bösen Wesen Geschöpfe des Auramazdâ sind, so stehen sie zu demselben in demselben Verhältnisse, wie menschliche Aufrührer zu ihrem rechtmässigen Oberherrn.

In diesen religiösen Rahmen lassen sich auch alle Bestandteile der arischen Religion ohne Schwierigkeit einordnen. Da die alten Erânier Feuer und Wasser im allgemeinen verehrten, so ist es kein Widerspruch, wenn wir auch besondere als heilig betrachtete Feuer- und Wasserarten finden. Auch die Anfänge der Heldensage können wir bis in jene Zeit verfolgen, am wichtigsten sind uns jedoch die Äusserungen über die bösen Mächte, die *yâtu* und *drujas*, die wir demnach mit Sicherheit in dieser älteren erânischen Religion annehmen dürfen.

Nachdem wir nun die ältere Religion in ihren Grundzügen kennen gelernt haben, werden wir bestimmen können, welche Veränderungen die Reform Zarathushtras an derselben hervorgebracht hat. Das Auftreten Zarathushtras wird unter die Regierung eines Königs Vîshtâspa gesetzt, der als ein Anhänger der neuen Religionsform und als der Beschützer ihres Urhebers gilt. Dieser Vîshtâspa wird der Sohn eines Königs Aurvaṭ-aspa genannt. Darmesteter hat richtig gesehen, dass Aurvaṭ-aspa ein mythologisches Wesen ist[1], wie er glaubt, identisch mit Apâm napâṭ, dem dieser Name öfter beigelegt wird, nach meiner Ansicht ist er die Sonne, die gleichfalls diesen Namen führt; Vîshtâspa hat also einen mythischen Vater und muss selbst eine mythische Person sein. Sicher ist, dass der Name Vîshtâspa in keinem der uns bekannten erânischen Königsgeschlechter erscheint, ein erânischer Grosskönig kann also Vîshtâspa sicher nicht gewesen sein, ausgeschlossen wäre aber darum nicht, dass er ein Unterkönig (*dahyupati*) von Macht und Ansehen gewesen sei, den wir in irgend eine passende Zeit setzen können.

1) Zend-Avesta T. III, p. LXXXII, not.

Nach der Achämenidenzeit würden wir unseren Vîshtâspa setzen müssen, wenn wir der Vîshtâspalegende historische Bedeutung beilegen wollten, denn nach ihr soll Vîshtâspa als junger Mann nach Griechenland gewandert sein und sich dort durch verschiedene Heldenthaten hervorgethan und die Tochter des griechischen Kaisers geheiratet haben. Da diese Geschichte erst erfunden sein kann, nachdem es einen griechischen Kaiser gab, so würde sie uns in eine sehr späte Zeit weisen, wenn sie echt wäre. Es lässt sich aber leicht nachweisen, dass sie dies nicht ist. Glücklicherweise erzählt uns Chares von Mitylene dieselbe Geschichte, er macht den Vîshtaspa zum Sohn des Adonis und der Aphrodite und nennt ihn einen König von Medien: aber die Heiratsgeschichte steht mit Vîshtâspa in keiner Beziehung, sondern betrifft seinen Bruder Zariadres, auch ist die Braut keine griechische Prinzessin, sondern die Tochter eines Königs Omotas, der jenseits des Yaxartes wohnte. Es ist klar, dass diese Fassung der Erzählung die ältere ist und dass die Heirat erst später auf den Vîshtâspa übertragen und nach Griechenland verlegt wurde, um dem Vîshtâspa durch die Verheiratung mit einer griechischen Prinzessin ein grösseres Ansehen zu geben. Der Zug des Vîshtâspa nach Griechenland und seine dortigen Thaten entbehren darnach des historischen Hintergrundes und fallen weg; dasselbe ist aber auch mit allen seinen übrigen Heldenthaten der Fall, welche im Awestâ erzählt werden. Ich habe schon vor Jahren darauf aufmerksam gemacht, dass diese Thaten nur Wiederholung anderer schon in der alten Heldensage berichteten Ereignisse sind, man wollte eben den Beschützer des wahren Glaubens auch an politischer Bedeutung nicht hinter den grossen Königen der Vorzeit zurückstehen lassen und hat daher für ihn eine Anzahl grösserer Kriegszüge erfunden, welche sich noch darum über die Züge der älteren Helden erheben, dass sie nicht zu irdischen Zwecken, sondern für die Verbreitung der wahren Religion geführt wurden.

Wir können also in den Erzählungen von Vîshtâspas Thaten einen historischen Kern nicht finden, er ist eine mythische Person und steht in ganz mythischer Umgebung. Sein Verhältnis zu Zarathushtra ist darum auch nicht geschichtlich beglaubigt. Möglich ist es darum immerhin, dass dieser unter einem Könige Vîshtâspa gelebt hat, an der historischen Person des Zarathushtra können wir nicht zweifeln, da wir ja seine Religion noch vor uns haben. Es handelt sich nur darum, zu bestimmen, wo und wann er gelebt hat. Über diese beiden Punkte hat neulich Jackson ausführlich gehandelt, an seine Ansicht schliesse auch ich mich an. Sicher ist, dass die Reform Zarathushtras gegen das Ende der Achämenidenherrschaft schon vorhanden war, denn Aristoteles und Theopomp kennen die Namen Ormuzd und Ahriman und machen Angaben über die Dauer der Welt, welche mit denen der Zarathushtrier übereinstimmen.

Nach allem, wass wir von der alten Religion Erâns wissen, scheint dieselbe hauptsächlich auf die Verhältnisse dieser Welt be-

rechnet gewesen zu sein. Diese hat Auramazdâ geschaffen und erhält sie fortwährend. In seiner Wirksamkeit wird er unterstützt von mehreren Göttern, welche er geschaffen hat und die unter ihm stehen, sowie von seinem Stellvertreter auf Erden, dem Könige von Erân samt dessen ihm gehorsamen Unterthanen. Gehindert wird er nur von manchen Wesen, die er geschaffen hat, die sich aber gegen ihren Schöpfer empört haben und die selbstsüchtige Zwecke verfolgen. Mehr im Hintergrunde steht eine andere Welt, in welche die Verstorbenen eintreten und dort Lohn oder Strafe für ihr Wirken in dieser Welt erhalten. Alle diese Dinge ändern sich wesentlich in der Religion, welche Zarathushtra gestiftet hat. Es erscheint nun eine ausführlich beschriebene Götterwelt, welche als die Hauptsache gelten muss, die irdische Welt erscheint nur als die Vorbereitung auf die zukünftige himmlische, die Erde ist nur geschaffen als ein vorübergehendes Mittel, um die künftige Welt möglich zu machen und wird verschwinden, wenn dieser Zweck erreicht ist. Die alten Anschauungen werden nun wesentlich verändert. Auramazdâ hört auf, der Schöpfer des Himmels und der Erde zu sein, er wird zum Spento mainyush degradiert, alle Verantwortung für das Böse in der Welt wird ihm zwar abgenommen, aber auch die unbeschränkte Herrschaft, welche er erst nach einigen Jahrtausenden erhalten soll. Für die Gegenwart erhält er in Aǵro mainyush einen ihm ursprünglich an Macht ganz gleichstehenden Nebenbuhler, der alle bösen Geschöpfe geschaffen hat und zwar mit der bestimmten Absicht, mit ihrer Hilfe die Geschöpfe des guten Geistes zu vernichten. Spento mainyush ist indessen weise und voraussehend, Aǵro mainyush dagegen unweise und kennt die Folgen seiner Handlungen erst, nachdem er sie gethan hat. Dieser Kampf des Spento mainyush mit dem Aǵro mainyush beschäftigt gegenwärtig die Welt unaufhörlich, infolge desselben hat sich die Macht des Spento mainyush vermehrt, die des Aǵro mainyush vermindert, doch bleibt noch immer viel zu thun übrig, ehe die Herrschaft des Guten zur Macht gelangen kann. Jeder der beiden Schöpfer hat sich mit passenden Gehülfen versehen, die ihn unterstützen. Die alten Planetengötter genügen für die Zwecke des Spento mainyush nicht, sie mussten weichen und werden sogar zum Teil dem Reiche des Aǵro mainyush zugewiesen, Jupiter, Saturn, Venus und Merkur sind zu bösen Wesen geworden; da sie aber nach ihrer früheren Bedeutung gute Namen führten, wie Auramazdâ und Anâhita, so nahm man an, sie seien an den Himmel gefesselt worden und hätten gute Namen erhalten, weil sie auf diese Weise weniger Schaden stiften könnten. Spento mainyush wurde nunmehr mit einer Anzahl rein geistiger Wesen verstärkt, welche die Namen Ames'a spenta erhielten; ihre Wirksamkeit ist natürlich besonders geistiger Art, wenn ihnen auch die Aufsicht über die irdischen Angelegenheiten zugeschrieben wird, so ist dies erst später geschehen und eigentlich ganz überflüssig. Die Entstehung der Ames'a spentas

möchte ich in dieselbe Zeit setzen, in welcher Spento mainyush entstand, ohne ihn können sie nicht existieren. Als Gehülfen des Aǵro mainyush wird nun auch eine entsprechende Anzahl von Daevas geschaffen, welche aber weniger genau beschrieben werden als ihre Gegner, die Ames'a spentas. Es ist meine Ansicht, dass das Wort *daeva* erst in dieser Zeit die schlimme Bedeutung erhielt, welche es in Erân im Gegensatze zu den übrigen indogermanischen Sprachen hat. Die ganze bereits bestehende Götterwelt wird nun unter die beiden Principien verteilt und neue Götter dazu geschaffen, die durch ihre abstrakte Bedeutung sich leicht von den älteren Gottheiten abscheiden. Bisweilen mussten eigentümliche Unterscheidungen gemacht werden, so konnte die Göttin Anâhita nicht mehr mit dem Sterne gleichen Namens vereinigt bleiben, da dieser zu den bösen Wesen gehört. Mithra wurde von der Sonne geschieden und seine Wirksamkeit bloss auf das Licht des Morgens beschränkt.

Aus dem Gesagten erhellt, dass wir Schriften über die Religion Zoroasters in der älteren Zeit nicht suchen dürfen, dass sie frühestens aus den letzten Jahrhunderten der Achämenidenzeit, wahrscheinlich aber zum grössten Teil erst aus der Zeit nach der Eroberung Alexanders stammen werden. Die Darstellung der erânischen Religion, welche ich in meiner Altertumskunde hauptsächlich nach den Angaben des Awestâ gegeben habe, ist daher nur für die spätere Zeit, hauptsächlich für die Zeit der Sâsâniden zutreffend. Schriften aus der älteren Periode der Religion werden die Zarathushtrier sich nicht bemüht haben zu erhalten, dieselbe galt ihnen als überwundener Standpunkt. Ob solche Werke bestanden haben, sind wir nicht einmal in der Lage mit Sicherheit zu behaupten, wir kennen den Zustand der Kultur im älteren Erân zu wenig, wir wissen gar nicht, ob die alten Erânier Schreibmaterialien besassen, welche sie in den Stand setzten, grössere Werke zu verfassen. Jedenfalls war ein Buch ein umfangreiches und teueres Besitztum und nicht jeder Priester war in der Lage, ein solches zu besitzen. Die Religion Zarathushtras ist daher hauptsächlich auf mündliche Tradition berechnet, die Priester werden nicht angewiesen, durch das Studium irgend welcher Schriften ihre Kenntnisse zu vermehren, sondern sich einen zuverlässigen Lehrer zu suchen, der ihnen die nötigen Kenntnisse in richtiger Weise überliefere. Mit diesem durch mündlichen Unterricht erlangten Wissen dürften sich die meisten Priester begnügt haben. Dass von der Zeit an, wo es geschriebene Religionsbücher gab, das Studium derselben für sehr verdienstlich galt, versteht sich von selbst, aber eine unerlässliche Pflicht war es nicht. Die Klage, dass Alexander die erânischen Religionsbücher vernichtet habe, kann sich nur auf ganz vereinzelte und zufällige Vorkommnisse beziehen, denn religiöse Unduldsamkeit lag damals noch nicht im Geiste der Zeit und Alexander wird auch nicht so thöricht gewesen sein, durch die Verfolgung der Priester, die er bei der Regierung von Erân gar nicht entbehren konnte, sich seine

ohnehin schwierige Aufgabe zu erschweren. Möglicherweise ist diese Ansicht nur dadurch entstanden, dass man in späterer Zeit nicht viel Schriftliches fand, das über seine Zeit hinausgereicht hätte. Dass sich aber später eine nicht unbedeutende Litteratur entwickelte wird nicht zu leugnen sein. Man denke nur an die verschiedenen Metra, in welchen die verschiedenen Abteilungen der Gāthas geschrieben sind. Selbst wenn wir annehmen, dass diese Stücke nicht aus grösseren Werken entnommen, sondern eigens für den vorliegenden Zweck geschrieben wurden, wird man doch nicht behaupten wollen, dass diese Metra nur für diese, oft nur aus wenigen Zeilen bestehenden Gebete erfunden worden sind.

Le dérî au temps de Tîmoûr.

Von

Cl. Huart.

La traduction persane abrégée du recueil de traités philosophiques des إخوان الصفا publiée à Bombay en 1884 par Mîrzâ Moḥammed Chîrâzi, sur l'ordre du Séyyid Moḥammed Çiddîq Ḥasan-Khân Bahâdour, souverain de Bhopal, contient, p. 3, le passage suivant:

پس رای مجلس سامی سیّد اجلّ بهاء الدین سیف الملوك شجاع
الملك شمس الخواص امیر تیمور کورکان چنین اتفاق افتاد که
این کتاب اخوان الصفا این ضعیف بپارسی دَری نقل کند

„Donc l'avis émis d'un commun accord par le conseil illustre du Seigneur magnifique, etc. l'Emîr Tîmoûr Keurègen, fut que ce pauvre écrivain traduirait le livre des *Ikhwân uç-Çafâ* en persan *dérî* . . . . ."

Or cette traduction est écrite en persan moderne. Il en résulte qu'au temps de Tamerlan la langue littéraire de la Perse moderne était connue sons le nom de *dérî* ou „langue de la cour".

Das jüdisch-buchârische Gedicht Chudâidâd.

Beiträge zur Textkritik und Erklärung.

Von

W. Bacher.

Der von Nöldeke in dieser Zeitschrift (Bd. LI, p. 548—553) besprochenen Edition des nach seinem Helden benannten erzählenden Gedichtes Chudâidât (richtiger Chudâidâd) liegt eine einzige, dazu sehr junge und stellenweise schwer lesbare Handschrift zu Grunde. Um so dankenswerter ist die grosse Mühe, der sich Salemann unterzogen hat, als er auf so mangelhafter Grundlage das Gedicht bearbeitete und mit Transskription und Übersetzung herausgab. Er hat damit zum ersten Male ein auch an sich interessantes Erzeugnis der neueren jüdisch-persischen Poesie weiteren Kreisen zugänglich gemacht, welches, wie Nöldeke hervorhebt, „der Gesinnung des Dichters und seines Kreises alle Ehre macht". Das Gedicht erzählt das Martyrium eines Juden von Buchârâ aus dem Anfange dieses Jahrhunderts (in V. 203 und V. 250 wird der Ausdruck شهيد, Märtyrer auf ihn angewendet) und gewährt in den Reden der auftretenden Personen, namentlich der Abschiedsrede des Helden und den Klagen seiner Hinterbliebenen einen Einblick in das Seelenleben und in die häuslichen und socialen Verhältnisse der buchârischen Juden. Dabei entbehrt das Gedicht auch der poetischen Schönheiten nicht und zeigt vielfach, dass der Dichter in der poetischen Litteratur seiner persischen Muttersprache bewandert war[1]). Das Gedicht verdient unbedingt die Mühewaltung, welche der Herausgeber auf seine Edition verwendet und die Aufmerksamkeit, mit der Nöldeke sein Metrum und seine Sprache untersucht hat. Leider aber bietet die Textgestalt, in welcher das Gedicht auf Grund der erwähnten einzigen Handschrift herausgegeben werden musste, die grössten Schwierigkeiten, da sowohl die

1) Es sei hier darauf hingewiesen, dass die persischen Juden Abschriften persischer Dichtungen in hebräischer Schrift bis in die neueste Zeit verfertigen und benutzen. Im VII. Bande der Jewish Quarterly Review, p. 119, giebt S. Margoliouth Kunde von neuen Erwerbungen des British Museums; darunter befinden sich in hebräischer Schrift der Divan des Ḥâfiz (vom J. 1739), der Heft Paikar Niẓâmîs (aus dem 18. Jahrh.). Über den Inhalt und den historischen Hintergrund des Gedichtes von Chudâidad siehe meinen Aufsatz in Brodys Zeitschr. für hebr. Bibliographie, III. Jahrg., S. 19—25.

metrische Form der Verse, als die Orthographie und Punktation offenbar durch die Schuld des Abschreibers die grössten Anomalien und Entstellungen bietet. Ich bin nun in der glücklichen Lage, den Wunsch Nöldekes, durch eine bessere Handschrift unseres Gedichtes den Text desselben in richtigeres Licht zu setzen, erfüllen zu können. Herr Elkan N. Adler in London war so gütig, mir jüngst zwei in seinem Besitze befindliche Abschriften des Gedichtes zur Verfügung zu stellen, welche in jeder Beziehung geeignet sind, den in Salemans Edition gebotenen Text zu berichtigen und von der ursprünglichen Textgestalt des Gedichtes eine zuverlässigere Vorstellung zu bieten. Zugleich aber ermöglichen erst diese bessern Handschriften für viele Stellen des Werkes die richtige Erklärung.

Von den beiden Adler'schen Handschriften ist die erste ein Sammelband, der auch sonstige jüdisch-persische Poesien enthält, und in dem die Blätter 27—41 von unserem Gedichte ausgefüllt werden. Es hat die Überschrift: אין נזמי מ״ר כֿודאידאד (این نظمی ملّا خدایداد). Diese Abschrift stammt aus dem Jahre 1830, da ein anderes in demselben Sammelband von derselben Hand geschriebenes Gedicht als Zeit der Abschrift dieses Jahr nennt. Diese Abschrift — welche fortan als A¹ bezeichnet werden soll — ist also nur um etwa ein Vierteljahrhundert jünger als die Abfassung des Gedichtes selbst. — Die zweite Handschrift — die mit A² bezeichnet werden soll — ist in einem besonderen Hefte enthalten, ohne Überschrift und ohne Datum; sie scheint viel jünger zu sein, bietet jedoch den Text ebenfalls in ziemlich korrekter, der ersteren Handschrift sich anschliessenden Gestalt, wenn sie auch Lesarten enthält, welche nicht in A¹, sondern in Salemans Texte (fortan mit S bezeichnet) sich finden.

Es soll nun hier meine Aufgabe nicht sein, den edierten Text des Chudâidâd-Gedichtes auf Grund der beiden Handschriften zu verbessern. Das würde einen zu grossen Raum beanspruchen, und der Zweck einer solchen Verbesserung wäre eigentlich nur durch eine neue Edition des Gedichtes auf Grund dieser Handschriften zu erreichen. Ich will mich vielmehr darauf beschränken, in erster Reihe die Bemerkungen Nöldekes auf Grund des neuen Materials zu bestätigen oder zu berichtigen und zu ergänzen, dann aber für eine Anzahl von Versen den bessern Text und damit die richtigere Erklärung zu bieten. Damit soll die Arbeit Salemans, der trotz der mangelhaften Unterlage seiner Edition das Gedicht zum grössten Teile leserlich und verständlich gemacht hat, besonders für eine Reihe durch ihn unerklärt gelassener Punkte ergänzt werden.

I.

Was zunächst die von Nöldeke besprochenen metrischen Unregelmässigkeiten betrifft, so kann ich bestätigen, dass diese nur dem Abschreiber von S oder seiner nächsten Vorlage aufs Kerbholz

zu setzen sind. In A[1] und A[2] ist das Metrum überall korrekt durchgeführt, abgesehen von den auch durch Nöldeke hervorgehobenen Licenzen und von einzelnen Nachlässigkeiten der Abschreiber. In V. 129 hat A[1] nicht כְּלִיקִי, sondern כְּלָקִי, also خَلّاق. Der Halbvers lautet dann غنتى بد با خَلّاق دَوران. Übrigens scheint auch כליקי (so schreibt auch A[2]) die Aussprache von خلّاق, mit Imâle des *â*, wiederzugeben (s. ZDMG. LI, 401). — In V. 222 lautet die erste Hälfte nach A[1] und A[2]: بند دمی تُرا پروَرده بودم; in S ist תורא zu תי und פרורדה zu פרורידה geworden. — شُد ist in A[1] und A[2] stets שֻׁדִי (⏑) punktiert; in V. 44 jedoch lautet der erste Fuss (⏑ –): בְּשֻׁדִי בִּיד. Hier ist offenbar am Ende des Wortes ein Vokal zu sprechen, als hiesse es בְּשֻׁדִי. In V. 57 steht wirklich, wie N. emendiert, גֵּיכָם; und in V. 139 hat A[1] vor עִימְרָן : פּוּרִי, A[2] das von N. vorgeschlagene אבְנִי. In V. 101 ist nach שׁוּדִי in S. גוֹיָם ausgefallen. V. 207b muss so ergänzt werden: כִּי אַז נִיטְקִי בִּיאָן גרדידה כאגיש; in der ersten Vershälfte ist thatsächlich, wie N. annimmt, אורא ausgefallen. Andere Beispiele für Wiederherstellung des Metrums werden sich unten bei der Berichtigung verschiedener Verse von selbst ergeben.

Die **Punktation** in S ist, wie auch ohne das Zeugnis der andern Handschriften sich von selbst aufdrängt, durchaus unverlässlich und willkürlich. Aus derselben lassen sich keinerlei Schlüsse für die Aussprache der Wörter ziehen. Hinsichtlich der von Nöldeke hervorgehobenen Einzelheiten sei hier das Nötige bemerkt. In A[1] und A[2] ist überall גוֹיָם (nicht גוֹיִם) punktiert. Die 1. Pers. Plur. wird in A[1] ֵ־ים, die 2. ֵ־יד geschrieben, und auch sonst steht ֵ, wo S (meist auch A[2]) ֶ hat. Aber schon in A[1] zeigt sich hie und da das Segol anstatt des Zere, z. B. V. 108, wo כֶּיש (خويش) mit דַּרְוֵיש reimt. A[2] und S schreiben auch das zweite Reimwort mit Segol. Es scheint, dass sich bei den bucharischen Juden im Laufe dieses Jahrhunderts der Unterschied der Aussprache des Segol und Zere verwischt hat, während der Dichter des Chudāidād wahrscheinlich noch konsequent das یای مجهول mit ֵ schrieb, was natürlich eine bessere Wiedergabe des *ê*-Lautes ist, als ֶ. In den modernen jüdisch-bucharischen Übersetzungen biblischer Bücher ist — ganz wie in S — überall ֶ gesetzt, z. B. Prov. 10, 28 אוּמִידִי (اُميد); 1, 1 בִּישְׁנַוִיד (بشنويد). — In dem von N.

erwähnten V. 123 hat A¹ פִּקִֻיר und סֵיר. A² und S haben für beide Wörter Segol. Hingegen hat in V. 56 A¹ בְּפִּירִי (im Reim mit בַּסֵירִי), ebenso A². Auch in V. 272 haben A¹ A² פִּירוּ.

Die verschiedenen Unerklärlichkeiten im Setzen der Vokalpunkte und im Schreiben der Vokalbuchstaben, auf die N. hinweist, gehören durchaus S an. So ist die sonderbare Setzung eines Schewa an ungehörigem Orte eine Spezialität von S. In V. 83 ist بِرْفْت in A¹ und A² בִירְפְּת geschrieben u. s. w. Zur Annahme, dass ‒ְ etwa zur Bezeichnung eines kurzen Vokales dienten, liegt keine Veranlassung vor. In S wird Schewa sehr oft dort gesetzt, wo A¹ den vollen Vokal hat; so z. B. bei der Präposition بِ (z. B. V. 46 בַּכּוֹשְׁוַכְּתִי, בַּתַכְּתִי in A¹, während A² und S in beiden Wörtern בְּ haben) und bei andern Partikeln. Hie und da hat auch schon in A¹ die Schreibung mit ‒ְ Eingang gefunden.

Die von Nöldeke auf S. 551 f. erwähnten Einzelheiten der Orthographie und deren Schwankungen sind zum Teile auch in anderen jüdisch-persischen Schriften wahrzunehmen, zum Teile sind es aber nur Nachlässigkeiten der Kopisten von S. نَوْ ist in A¹ immer נו (oder נוּו), nie נַב geschrieben[1]); jedoch ist ב (בֿ) für و schon frühe — abwechselnd mit ו — gebräuchlich gewesen (s. ZDMG. LI, 398). Der Name des Helden unseres Gedichtes wird nur in S in so vielfachen Variationen geschrieben. A¹ hat כֿודָאיְדָאד (auch כֿודיידאד) oder — wo das Metrum es erfordert — die gekürzte Namensform כֿויידאד. Nie tritt ת an die Stelle des Schlussbuchstaben, und der Vokal der ersten Silbe ist gewöhnlich als וֹ punktiert.

Die Emendation Nöldekes für V. 238, 152, 186 (S. 552), werden durch A¹ bestätigt. — In V. 104 haben auch A¹ und A² נְבִינֶיד. — Die Nebenform كسہ für كس, die S in V. 16 hat, entfällt; denn A¹ hat nicht כסה, sondern בַסֵי (بِسى), und A² dafür בְסֵי. In V. 267 ist der Schluss der zweiten Vershälfte (כסה נסת) ganz korrumpiert. Der Vers lautet nach A¹ (und A²) so:

בְּיכָּאלִי כָּאהִייִ בַר פָּא בְּאַבַכְּת
פַּנָהִ פּיּשְׁתִי פִּרְזַנְדָאן בָּאבַכְּת

1) Auch جوان wird in A¹ immer mit ו, nie — wie in S — mit ב geschrieben.

Das ist:

مَثَلِ مَاهِئِی بَر پَی بَه آبَست
پَنَاه و پُشْتِ فَرزَندان بَابَست

Das will sagen: „So wie der Fisch im Wasser in Sicherheit ist, so ist die Zuflucht und der Rücken (Schutz) der Kinder der Vater". Zu بر پی vgl. die Redensart بر پی داشتن; پشت ist in übertragener Bedeutung Synonym zu پناه. Das Wort باب für „Vater" kommt in unserem Gedichte auch in V. 108 vor. — Die „Mondfinsternis", an die Salemann (S. 43) denken möchte, ist also unnötig geworden.

Das sonderbare מִסִי in V. 251, welches auch Nöldeke aus hebr. מֵת ableiten will und das schon wegen der Wiedergabe des ת durch ס verdächtig ist, aber auch in der Übersetzung Salemanns nicht in den Zusammenhang passt, wird durch die richtige Textgestalt beseitigt. In A¹ lautet das Distichon:

נְשָׁמָהִי תוּ רַפְּת דַר עַרְשִׁי כּוּרְסִי
נִשַׁסְתִּי הַם תִּינְגִי יָארָאן פֵּישִׁי מוּסִי

In A² lautet die zweite Hälfte des Verses:

נִשַׁסְתָּה הַסְת תַּנְגִי יָרָן פֵּישִׁי מוּסִי

In beiden Versionen hat die zweite Vershälfte ein Wort zu viel: das Metrum erfordert, dass יארָאן gestrichen werde. Dann erhalten wir in der bessern Version von A² folgenden — transskribierten — Text:

נְשָׁמָה تو رفت در عرش و کرسی
نشسته هست تنگی پیش موسی

Das heisst: „Deine Seele ist eingegangen zum Gottesthrone, hat ihren Sitz eingenommen ganz nahe vor Moses". Der Gottesthron, in dessen Nähe die Seelen der heimgegangenen Frommen weilen, ist durch zwei Synonyme bezeichnet. تنگی hat den Sinn von نزدیک. Das überflüssige یاران (= یار) scheint eine Glosse zu تنگی zu sein. Die Vorstellung, dass die Seele des in die ewige Heimat eingegangenen Märtyrers in der Nähe Moses' ihren Sitz bekommt, ist in diesem Gedichte um so erklärlicher, als in ihm Moses und Mosis Lehre sehr häufig erwähnt wird. Schliesst doch das Gedicht auch mit einem Segen für die „reine Seele Moses', des Sohnes 'Imrans".

Was das rätselhafte Wort in V. 155 und 156 betrifft, so konstatiere ich nur, dass A[1] und A[2] nicht מיתלי und מיתלם haben, sondern מִתְּתַלִי und מִתְּתַלַם, und dass auch in V. 15 nicht מתמלי steht, sondern מִתְּתַלִי. Was מתתל bedeutet, weiss ich allerdings nicht anzugeben.

Was die letzte Bemerkung Nöldekes betrifft, so kann ich den von ihm selbst erhobenen Einwand gegen die Beobachtung über die Anrede mit „ihr“ beseitigen. Denn von V. 256 an (bis V. 268) sprechen nicht die Schwestern Chudâidâds, sondern seine Kinder. In V. 255, welcher die vorhergegangenen Klageworte der Brüder abschliesst und die folgenden Klageworte einleitet, ist כוהראנש (von Salemann mit خواهرانش transskribiert) Korruptel aus כודכאנש. Es sind aber die Kinder, welche in den Klageworten ihren verstorbenen Vater apostrophieren und mit شُما anreden. Übrigens erhellt aus dem ganzen Inhalte dieser Klageworte, dass die Kinder und nicht die Schwestern die Redenden sind. Ich bemerke nur noch, dass auch in A[2] ursprünglich, wie in A[1], כודכאנש geschrieben war, dass aber dieses Wort dann durch Korrektur an den Buchstaben ד und כ in כוהראנש umgewandelt wurde.

II.

Die aus den beiden Adler'schen Handschriften mitzuteilenden Textberichtigungen zu S leite ich mit der Ergänzung des edierten Textes durch sieben Verse ein, die in S ausgefallen sind.

1. Nach V. 51 steht in A[1] und A[2] folgender Vers:

בִגֻפְתַן כָאפִרָא הָאן דַר כֻגָאִי

נִהָאן גַשְתִי זִי מָאה(1 יָאִי(2 רִהָאִי

Das ist:

بِگُفتند کافرا هان در کُجائی

نِهان گشتی زِ مه یابی رهائی

„Sie sagten (nämlich die Abgesandten der Fürsten): Ungläubiger, heda, wo bist du? Hast du dich versteckt, suchst du uns zu entrinnen?“ Darauf bezieht sich dann V. 52: „Es hörte sie Ch.“

2. Nach V. 63 steht in A[1] (nicht in A[2]) folgender Vers:

בְגֻפְת גֻפְתוּ מָאנֵהִי בְאוֹ דָאד

הָמִי(3 כַרְד תָאשַתִי כִילְטָאנִי בָאדָאד

1) A[1] schreibt oft das Pron. der 1. Pers. plur. מַאה für מַא. A[2] hat auch hier מַא.

2) A[2] יָבִי.

3) Ursprünglich stand הָמֵי, was zu הָמִי geändert wurde.

Das ist:

بجنّت جفت و مأوائی بِو داد
هم او کرد طاعت سلطانی بداد

„Im Paradiese ist die Gattin, zum Wohnsitze ward es ihr gegeben; hat sie doch auch ihrer religiösen Pflicht gegen die Herrschaft (Gottes) in vollem Masse Genüge gethan“. — Die Erwähnung der schon verstorbenen Gattin ist unmittelbar vor dem Verse, in welchem Chudâidâd seine unmündigen Kinder der Fürsorge seiner Brüder empfiehlt, unzweifelhaft am Platze.

3. Nach V. 69 haben beide Handschriften folgenden Vers:

שומאיאנם יתים בידיד בדניא
ברור(1 דארי ביכרדם מן שומארא

Das ist:

شمایانم یتیم بودید بدنیا
خبر داری بکردم من شمارا

„Ihr — Ch. redet seine Brüder an — waret mir Waisen auf der Welt, ich habe für euch Sorge getragen“. Dieser Vers ist zur Einleitung der folgenden (V. 70 f.): „nun sind meine Kinder Waisen“. . . unbedingt erforderlich.

4. Nach V. 108 haben beide Handschriften folgenden Vers:

סיפורדם הרגה באשד בא שומאיאן
ברוי מן נרא ניכו בינידאן

Das ist:

سپردم هرچه باشد با شمایان
بروی من ورا نیکو ببینیدان

„Ich habe euch — Ch. redet die Mutter an, der er seine unmündige Tochter übergiebt — alles, was da ist, übergeben, um meinetwillen blicket sie gütig an“. Der Vers, dessen erste Hälfte zum Teil aus V. 103a wiederholt ist, bildet einen passenden Schluss des Absatzes.

5. Nach V. 118a steht in beiden Handschriften folgender Vers:

יתים כרדן דיים באשה שומארא
ארזאני כני מן גרד אישאן(2 רא

1) A[1] schreibt abwechselnd בבר und ביר.

2) In A[1] bloss שאן רא, gegen das Metrum.

Das ist:

يتيم كردند دويم بره شمارا
الٰهى خونِ من گيرد ايشان را

„Zum zweiten Male haben sie euch zu Waisen gemacht. Möge Gott mich an ihnen rächen!“ Dieser Vers ist parallel mit dem vorhergehenden und leitet die folgenden zwei, ebenfalls mit يتيم beginnenden Verse ein. Er konnte wegen dieses gleichen Anfangs leicht ausfallen.

6. Nach V. 212 haben beide Handschriften:

בַּתוהְמַת(1 רַפְתַהִי אֵי שָׁאכִי רִיזְוָאן
בַּדאגַת סוכְתִי מָארָא(2 דִיל׳ גָאן

Das ist:

بتهمت رفته اى پاک(3 رضوان
بداغت سوختى مرا دل وجان

„Durch falsche Anklage bist du hingegangen, o reiner Engel; mit deinem Brandmale — dem brennenden Schmerz um dich — hast du uns Herz und Seele verbrannt.“ Der V. 248 beginnt mit denselben Worten, und das Bild vom Brandmal findet sich auch in V. 235.

7. Nach V. 275 haben beide Handschriften folgenden Vers.

תו אַם אִיבְרָהִים מָא גִ׳יזִי נַדָארִי
סוכַן גוי מָאנַד אַז יָדְגָארִי

Der erste Halbvers hat in A² folgende Gestalt:

תוהַם אִיבְרָהִי מָא גִ׳יזִי נְדָרִי

In keiner der beiden Formen giebt der erste Halbvers einen Sinn. Man erhält ihn sofort, wenn man die Wörter in A² richtig abteilt:

תו הַם אִיבְרָהִימָא גִ׳יזִי נַדָארִי

Jetzt lautet der Vers in Transskription so:

تو هم ابراهيما چيزى ندارى
سخن گويى مند از يدگارى

„Auch du, o Ibrahîm, hast nichts; die Poesie bleibt als Erinnerung“. Hier apostrophiert der Dichter sich selbst, seine Be-

1) A² בְּתוהְמַת.

2) A² בְּרָא.

3) Ich emendiere שאכי in פאכי.

trachtung über die Welt und die Vergänglichkeit ihrer Güter abschliessend. An diesen Vers schliesst sich der folgende (276) sehr gut an: „Jedermann, der dieses Buch liest, möge um Gottes willen für uns ein Gebet sprechen!"

Der Dichter des Chudâidâd hat es also nicht unterlassen, am Schlusse seines Gedichtes auch seinen Namen zu nennen, wie das alle persischen Dichter thun. Zugleich aber enthält dieser in S fehlende Vers die willkommene Bestätigung der von Salemann in seiner Einleitung (p. V) ausgesprochenen Annahme, die sich ihm aus einem andern jüdisch-buchârischen Gedichte ergab, dass nämlich der Verfasser des Chudâidâd Ibrâhîm hiess.

III.

Es mögen nun einzelne Verse des Gedichtes in der verbesserten Gestalt folgen, wie sie in den beiden Adler'schen Handschriften sich finden. Ich wähle solche Verse, durch deren Berichtigung eine wesentliche Erleichterung in dem Verständnisse des Textes geboten wird oder deren Verständnis erst infolge des besseren Textes ermöglicht ist. Zuweilen sollen nur einzelne Wörter berichtigt werden. Da die gegenwärtigen Mitteilungen nur bei Benutzung der Saleman'schen Ausgabe Dienste leisten sollen, wird es genügen, die richtige Textgestalt festzustellen, ohne auf die korrumpierte Form in S näher einzugehen.

V. 31 lautet:

בִּבֻרְדַּן בַּסְתֵּה[1] אָן דַּם אָן[2] גַוָאן רא
גַוָאנִי כֿוּשׁ זַבָאנִי פַּהְלַוָאן רא
بُبُردند بَستَه آن دَم آن جُوان را
جُوان خَوش زُبان پَهلوان را

„Sie führten sofort gefesselt jenen Jüngling fort, den wohlberedten, tapfern Jüngling."

In V. 43 hat A[1] statt דסתי שייטאן : קַיידִי ש׳, d. i. قَيدِ شيطان, die Fesseln Satans.

V. 45 (nach A[1]):

בשיכר בוד תָא כִי שָאה הַמָאן דם
זי גַּנְג פָארִיג שׁודַה דיל שָׁאדי כֿוּרַם
بشكر بود تا كه شه همان دم
ز جنگ فارغ شده دل شد وخرّم

1) A[2] hat wie S ביבורדן בבנד.
2) A[2] דַם.

Chudâidâd „war in der Danksagung — an Gott — begriffen, während zu gleicher Zeit der König, des Krieges ledig geworden, frohen Herzens und heiter war“.

V. 46 (nach A¹ und A²):

בתכתי כורמי בינשסתה דיל שאד
בכושוכתי ולי אן סרוי אזאד
بتخت خرمی بنشسته دل شاد
بخوشوقتی ولی آن سرو آزاد

„Auf dem Throne der Heiterkeit sitzend, frohen Herzens, mit Fröhlichkeit, jene edle Cypresse“. Das ist Fortsetzung des vorhergehenden Verses, und mit der „edlen Cypresse“ ist der König gemeint, nicht — wie Salemann erklärt — Chudâidâd. Damit erledigt sich auch die nachträgliche Erklärung Salemanns zu V. 45. p. VIII der Einleitung.

V. 51 (nach A¹):

בירפתן גנד זאלימאני כון ריז
בדרואזי כודאידדי סחר כיז
برفتند چند ظالمان خون ریز
بدرواز خدایداد سحر خیز

„Es gingen einige Gewaltthätige, Blutdürstige aus Thor Chudâidâds, des Frühaufstehers“. — A² hat hier dieselbe Textgestalt, wie S; doch ist auch da die erste Vershälfte nicht verständlich. Zum Epitheton Ch.s vgl. V. 13.

V. 54. Statt אז בהר גדאר (Saleman: „um der Verleumder willen“) l. mit beiden Hss.: אז דהר גדאר (از دهر غدّار), „aus der verräterischen Welt“. Vgl. V. 195 از دنیی غدّار.

V. 69 (nach A¹):

קסאץ רא דר קיאמת חק נמאנדסת
יקין דאניד אזין דוניא סיתאנדסת
قصاص را در قیمت حق نماندست
یقین دانید ازین دنیا ستاندست

Die erste Halbzeile hat schon Nöldeke erklärt (S. 553). Die zweite bedeutet wohl: „Wisset es bestimmt, die Vergeltung (Strafe) ist in dieser Welt eingehoben worden“, d. h. ich habe schon in dieser Welt gebüsst, wofür ich Strafe verdiente.

In V. 73 ist statt גָאנִי מַאנַם die in unserem Gedichte häufig vorkommende Redensart כֿאנִי מַאנַם (خان و مانم) zu setzen (beide Hss.).

V. 77b lautet:

שַׁפָֿעַת כֿאהִי מאה גָלוּתִיָאנַסת
شفعت خواهِ ما جالوتیانست

Er (Moses) „ist der Fürbitter für uns, die im Exile Lebenden“.

V. 81b (nach A[1]):

פִֿדָאִי נָאמִי אוֹ סַד כֿאנה סָאזַם
فِدایِ نامِ او صد خانه سازم

„Zum Löseopfer für seinen Namen gebe ich hundert Häuser hin“.

V. 85:
בוּדַנְד אָמוּכְֿתַהִי דאמַאנִי פּוּרַם
הַמַה כֿוּשְׁוַקְת מִיגַשְׁתַן זִי נוּרַם
بودند آموختهٔ دامان پورم
همه خوشوقت میگشتند ز نورم

„Sie waren an meinen Saum gewöhnte Kinder, alle wurden fröhlich durch mein Licht“.

In V. 91a ist statt סרו zu lesen סַרָהוּ, das ist سَرای و. Die ganze Redensart lautet: سرای و خان و مانم.

V. 106. Statt בהר פאני lies דהר פאני, دَهْرِ فنی, die vergängliche Welt. Vgl. V. 275 דוּנְיָאהִי פאני. دنیای فنی. (S. oben zu V. 54).

V. 107. Statt פרזנדי haben beide Handschriften פרזנדאני (فرزندان), wie das Metrum erfordert.

V. 128. Beide Handschriften haben כַּנָאנַם (کنانم) statt כַּנָנַם (Salemann transskribiert: کُنَوَم). „Ich reisse mein Herz von euch los“.

Die ersten zwei Worte in V. 130 (in S בְּסַם בוּד) lauten in beiden Handschriften בְּסָין פּיד. Doch kann ich den Sinn derselben nicht ermitteln.

V. 132. In der ersten Vershälfte muss die Übersetzung lauten: „Sie sagten: O Ungläubiger (כָּפִּירא, کافرا), du wirst Muselman“. In der zweiten Vershälfte fehlt מָא nach תוּרָא.

V. 135. Die metrische Unregelmässigkeit der zweiten Vershälfte wird dadurch behoben, dass statt כַּחְוַה gesetzt wird דַם (دَم), wie beide Handschriften haben.

V. 141. Die Reimworte lauten in A[1]: דִיהֵימָאה, כוּנֵימָאה. Es ist die vulgäre verlängerte Form für كُنيم, دِهيم. A[2] und S haben dafür: كنم من und دهم من.

V. 144. Die zweite Vershälfte nach beiden Handschriften:

כוּנַם יַךְ גַ׳נְד פַּרְמָאן דַר בְּרִיתוּ

كُنَم يك چند فرمان در برِ تو

In V. 148 ist das Metrum der zweiten Vershälfte dadurch herzustellen, dass nach מיגויים mit beiden Hss. אַבְּנוּן ergänzt wird. In der ersten Vershälfte hat an Stelle der mit Fragezeichen versehenen Worte A[1] מַקְסַד, A[2] מַקְצַת. Das wäre مقصد. Aber das Metrum erfordert مقاصد. Der Sinn ist mir nicht klar.

In V. 151 haben beide Hss. שָׁאנָאן statt שָׁאהָאן. Das letztere hat auch keinen Sinn, da nur von einem شاه die Rede ist. شانان (dignitates) scheint hier die Bedeutung „Würdenträger“ zu haben.

V. 152b muss so geschrieben werden:

כִּי אֵי שָׁאהָא בַּגָ׳אוִידַד בַּקָא בָּאד

كه اى شاها بجاويدت بقا باد

V. 153a lautet in beiden Handschriften:

בּוּפּוּרס אַוַול מַרָא תוּ עַרְזוּ הָאלַם

بپرس اوّل مرا تو عرض و حالم

In V. 158 giebt אפסוז (was Salemann mit افسوس transskribiert und mit „Hohn“ übersetzt) keinen guten Sinn. Beide Hss. haben אפזון: از اين افزون „mehr als dieses“.

In V. 161 hat A[1] דִייָאנַת st. קיאמת. „Sie verbrannten ihre Religiosität“, d. h. sie gaben sie preis, legten gegen ihr religiöses Gewissen falsches Zeugnis ab[1]).

In V. 164 ist יהודי ein sehr schlechter Reim auf כלסי (خلاصى). In A[1] lautet die erste Vershälfte בִּיגוּפְתָא שָׁאה אַיָא אֵי מַרְדִי כָּאסִי. Der Schah spricht also den Juden, den er noch immer zum Islām zu bekehren hofft, als مرد خاصى, als „ausgezeichneten Mann“ an.

1) Im ersten Halbverse muss עזימת mit عظيمة transskribiert und dieses in der Bedeutung „grosse Sünde“ genommen werden: „sie begingen durch ihre falsche Beschuldigung gegen mich eine grosse Sünde“.

V. 166a lautet in A[1]:

דִיגַר רַה מִי דִיהֵימֵת מַסְנַתוּ גָא

دِگَر راه می دِهِیمت مَسنَد و جا

„Ausserdem geben wir dir Rang und Stelle“. Statt מסנת (das auch in A[2] steht: das Wort bedeutet hier wohl Rang, eig. „solium“) hat S מסכן, was Salemann zu מסכן emendiert.

V. 167b lautet in A[1]:

מוּעַינִי יָאוַרַת בָאדָא גִיהָאן בָאן

مُعَیِّن و یاوَرَت بادا جهان بان

In V. 172 haben beide Handschriften מִשְׁפָטִי עִימְרָאן statt דר דִינִי ע׳. Das ist eine eigentümliche Anwendung des hebräischen Wortes im Sinne von Religion, welche so zu erklären ist, dass arabisch-persisches دین דין das Äquivalent des hebräischen דין als Synonym erhält.

In V. 174 haben beide Handschriften סָאכְת (= ساخت) st. כָסְת (خواست).

V. 186a lautet in beiden Handschriften:

בִיגוּפְת אִין כָאפִירִי דִיל סַכְתַה דוּר כּוּן

بگفت این کافری دل سَخت دور کُن

„Es sprach (der König zum Henker): Diesen Ungläubigen mit dem verstockten Herzen führe hinweg“. So mutmasst schon Salemann in der Anmerkung zur Übersetzung, S. 40.

V. 187. Statt אן haben in der ersten Vershälfte beide Hss. גִרִיפְת (گِرِفت); in der zweiten Vershälfte hat A[1] מוּחַכַּם (مُحَکَّم), was jedoch zu מוּחְכַּם (مُحکَم) verbessert werden muss.

V. 201. Statt תאכי lies תא כי (تا کہ)

In V. 205 punktiert A[1] צִידִיק, meint also das arabische Äquivalent von צַדִיק (so auch A[2]): صِدِّیق.

V. 207 ist nach beiden Handschriften so zu transskribieren:

بِدید آویخته اورا مست و مدهوش

که از نطق و بیان داشته خموش

V. 216a lautet nach beiden Handschriften:

זִי חוּסְנִי רוּיִי אוֹ גוּלְהא מוּנַוַּר

زِ حُسْنِ رویِ اوِ گُلْہا مُنَوَّر

„Von der Schönheit seines Angesichts erblühen die Rosen". Vullers bringt das arabische Wort nicht.

V. 224. בידב ist zu streichen.

V. 217a nach beiden Handschriften:

چو گُل بود بہ کمال و نو جوان بود

V. 229a lautet in beiden Handschriften:

בִיגוֹיַם אֵי תוּיִי טוּטִי סוּכַן סאז

„Ich sage: „O, du bist der redegewandte Papagei"".

V. 230 ist nach beiden Handschriften so zu transskribieren:

تو بودی بُلبُلِ بُستانِ مادر

تو بودی طوطیِ خوش‌خوانِ مادر

„Du warst die Nachtigall im Garten der Mutter; du warst der schönredende Papagei der Mutter".

In V. 234 muss vor כוגאיסת ergänzt werden דר (دَر).

V. 240. Statt זי וספי תי lies mit beiden Handschriften: גִי גוּיִים וַסְפִי תי. چہ گوییم وصف تو.

V. 247b muss lauten:

הוּנַרמַנְד כַּרְדַהִי מָארָא תוּ אֵי גּאן

هُنرمند کردهٔ مارا تو ای جان

„Tüchtig hast du uns gemacht, o Seele (Lieber)".

V. 248. Statt אן lies אז (از نا شِنَنَہ).

V. 254 muss nach beiden Handschriften so transskribiert werden:

چہ گوییم وَصف تو شفقت نداریم

مُدام اندر فِراقت بی قراریم

Da die Brüder sprechen, ist nur der Plural am Platze; ebenso muss in V. 266, wo die Kinder sprechen, نداریم und بینیم gesetzt werden.

In V. 256 hat A[1] nicht גאבי כיאיאן, sondern באבי כיאיאן

(بابا مایان) unser Vater. A² hat aus באבי gemacht באגי (باغ, Garten).

V. 272a lautet nach beiden Handschriften:

גו בי רחמסתו או ריא נדארד

چو بی رحمست و او ریا ندارد

„Sie (die Welt) ist wie ohne Erbarmen und hat keine Scheu“, sie nimmt weder auf Greis noch auf Jüngling Rücksicht.

Zum Schluss will ich nur noch einige der Bemerkungen und Erklärungen Salemanns auf Grund des neuen handschriftlichen Materiales prüfen. Ich bemerke im Allgemeinen, dass sehr viele in der Transskription gebotene Verbesserungen Salemanns durch A¹ und A² bestätigt werden. So z. B. seine Konjektur zu V. 159, die er in der Einleitung, p. VIII bespricht. Ebenso findet die in der Einleitung, ib., zu V. 47 gegebene nachträgliche Vermutung in A¹ ihre Bestätigung, wo der erste Halbvers lautet:

גוגולי בֻרדנד אן דם גואהאן

چغولی بردند آن دم آن گواهان

A² hat dafür: כבר בורדן אן דם גוגולן, d. i. خبر بردند آن دم چغولان. Und das ist auch die Lesung in S. — Zu S. 13 (und 37), Anm. zu V. 117. Beide Handschriften haben an allen drei Stellen פרואנה. — Zu S. 16, Anm. zu V. 144. Beide Handschriften bieten: כונדל. — Zu S. 20, Anm. zu V. 184. Beide Handschriften haben ארב. — Zu S. 34, Anm. zu V. 56. Thatsächlich lautet der zweite Halbvers nach beiden Handschriften:

نخواهید دیدنم دیگر بپیری

„Sie werden mich nicht mehr im Alter sehen“. — Zu S. 35, Anm. zu V. 70. Die Vermutung Salemanns, dass غم zu lesen ist, bestätigt sich. Jedoch lautet der ganze Vers in beiden Handschriften etwas verschieden. In A¹:

که ایشان بوده اند تن یتیمند

ز غمهای ایشان دل دو نیمند

In A² lautet der zweite Halbvers:

ز غم ایشان آواره خویشان

Im ersten Halbvers hat A² als Reimwort یتیمان.

Zu S. 36, Anm. zu V. 114. Die Bemerkung, dass ﺍﻟﻠّﻪ, als „rein muhammedanischer Ausdruck“ bedenklich ist, kann nicht für stichhaltig betrachtet werden, da die arabisch redenden Juden sich ohne Bedenken des Ausdruckes bedienten, Saadja z. B. in seiner Bibelübersetzung Gott immer אללה nennt. Die Orthographie des Wortes in A[1] und A[2] (אָלָא, S. hat אלהא) beweist sogar, dass es ganz vulgär ist und ohne Rücksicht auf seine Etymologie nach der Aussprache *âlâ* geschrieben wird. ﺍﻟٰﻠﻪ in unserem Gedichte (geschrieben אִילָהִי) s. oben II, 5. — Zu S. 39, Anm. zu V. 173. Statt ואדה hat A[1] ואדי, A[2] וקתי. — Zu S. 40, Anm. zu V. 209. Beide Handschriften haben thatsächlich גִּרְדַּם (گردم).

Zur Abbasidengeschichte.

Von

G. van Vloten.

I.

Mansūr und die Aliden[1]. Der Aufstand der Chorasanier hatte der Familie des Propheten die so lange gewünschte Herrschaft gebracht. Die Frage aber, welchem Zweige dieser Familie dieselbe rechtlich zukäme, war damit noch nicht gelöst. So hatten denn die Abbasiden, als sie, teilweise auf Kosten ihrer Vettern aus dem Hause Alis, an das Chalifat gelangten, für die Sicherheit ihrer Dynastie nichts so sehr zu fürchten, als die Ansprüche der Aliden. Letzteren z. B. und nicht den Abbasiden hatte auch der einflussreiche *Daʿi*, später Wesir, Abu Salama, das Chalifat zugedacht (s. Anhang). Vorläufig kam es indessen nur darauf an, die letzten Spuren der Omaiyaden-Dynastie auszutilgen, und es verhielten sich die Aliden unter dem Chalifate des Abul-Abbas ziemlich ruhig. Das änderte sich aber mit der Regierung seines Nachfolgers Abu Djafar. Denn erstens war dieser nicht wie sein Bruder Abul-Abbas, Sohn einer freien Araberin[2]. Zweitens soll er schon früher den Aliden Mohammed ibn Abdallah ibn Hasan ibn Hasan als Chalifen anerkannt haben.

Abu Djafar hatte, bevor er an das Chalifat gelangte, ein eigentümliches, abenteuerliches Leben geführt, dessen Bruchstücke man aus den verschiedensten Quellen zusammenlesen muss. Wir besitzen noch ein Gedicht das, während er schon Chalife war, einer seiner alten Gefährten an ihn richtete[3]:

„Wir waren einst deine Getreuen, welche die Gefahren mit dir teilten,
Von denen man wusste, dass deine Feinde die ihrigen.

1) Eine Übersicht über die Regierung Mansūrs findet der Leser bei Nöldeke, Orientalische Skizzen S. 111 ff. Einige schon vom gelehrten Verfasser benutzten Daten muss ich in diesem Aufsatze vollständigkeitshalber wiederholen.

2) Seine Mutter war eine berberische Sklavin. „Sohn der Salāma", nennt ihn spottend Basschar Aghani III, 29; cf. Weil Geschichte der Chalifen II, 45.

3) Iqd. I, 182. 228. Vgl. Yaqubi, Historiae (Houtsma) II, 466.

Die aus Liebe zu dir in finsterer Nacht auf dem Hügel Wache hielten.
Es wäre an der Zeit, das (damals) Versprochene zu erfüllen".

Nach Basra sandte ihn sein Vater um Anhänger zu werben für die Herrschaft der *ahl al-bait.* Dort lebte er heimlich im Hause des Solaim ibn Salim[1]) und soll mitunter auch Hadith studiert haben[2]). Auch machte er die Bekanntschaft von Amr ibn Obaid und erlernte von ihm die Ansichten und Methode der Motazila[3]). Nun beginnen seine Wanderjahre. Unter dem Namen Abdallah a t - t a w ī l (der lange) streifte er in Gizeh, Iraq, Ispahan und Fars umher[4]). Er war sehr arm und ernährte sich von dem Erwerbe eines Sklaven und Seilers, Namens Asbagh, welchen er später dafür belohnte[5]). In Mosul soll er *maddād* gewesen sein, d. h. dass er „im Seil" die Schiffe den Tigris hinaufzog; auch soll er dort eine Frau geheiratet haben, die ihm einen Sohn gebar[6]). Hier verweben sich allerdings schon Legende und Geschichte. Später nahm er teil am Aufstande des Djafariden Abdallah ibn Moawia[7]) und verwaltete für diesen den Distrikt Aidedj (zwischen Fars und Chuzistan) oder die Zāb-Region. Ihm soll in dieser Stellung der damals in Chuzistan fast unabhängige Emir, Solaiman ibn Habib aus dem Hause Mohalleb, 60 Geiselhiebe haben erteilen lassen[8]). Nach einer anderen Version war Abu Djafar im Dienste des Mohallabiden und liess ihn dieser wegen Unterschlagungen geisseln[8]). Das Treiben der Abbasiden war indessen bekannt geworden. Als Abdallah ibn Moawia vertrieben war und der Aufstand in Chorasan zum Ausbruch kam, verhaftete Merwan II Abu Djafar's Bruder Ibrahim; die Abbasidenfamilie verliess 130 ihren Heimatsort Homaima und verbarg sich in Kufa, das im nächsten Jahre von den Chorasaniern besetzt ward.

1) Aghani XIII, 75 i. A.

2) Über sein Verhältnis zu Azhar dem Butterverkäufer s. Tabari III, 411; Masūdi VII, 76; Iqd. I, 95 a. E. Hier ist Tabari mit den anderen im Widerspruch. Er sagt bestimmt, dass Azhar n i c h t der bekannte Traditionarier war, während die ganze Geschichte bei Masudi sich um die Thatsache dreht, dass beide früher zusammen Hadith getrieben hatten.

3) Maqrizi, Muqaffa (s. Anhang).

4) Fawāt al-Wafayāt I, 296.

5) Tabari III, 414; Iqd I, 290 (a. R.) sucht er Hilfe bei Harith ibn Hassān (?).

6) Ibn Khallikān (Wüstenfeld) Additamenta III, 105 nach dem Kit. al-djalis wal-anīs von Moāfa ibn Zakariya († 390 H.) vgl. Ibn Hamdūn (Cod. Lond.) II, 237 (nach v. Kremer, Kulturgesch. II, 162).

7) Vgl. über diesen Aufstand ZDMG. XLVI, 443 ff.

8) Ibn Khallikan No. 275; Yaqūbi II, 468. Über Solaiman ibn Habīb vgl. noch Tab. II, 1977 ff.; Aghani VII, 7; Fawāt al-Wafayāt I, 26; Yaqūbi II, 408. Die Familie Mohalleb kam zu neuem Aufschwung unter den Abbasiden, für welche sie u. a. Afrika verwaltete. Ihr Heimatsort war wie früher Basra, cf. Mobarrad Kamil 241. Daher der Anteil der Mohallabiden am Aufstande der Zendj.

Dass Abu Djafar und sein Bruder in Ägypten waren, erzählt auch Maqrizi. Von seinem Verhältnisse zum Motazilitismus spricht ausser Maqrizi (s. o.) noch Schahrastani [1]), und da wir bis jetzt noch keine Beweise des Gegenteils haben, müssen wir annehmen, dass Abu Djafar wenigstens in seiner Jugend Motazilit war. Daraus erklärt sich nun teilweise die interessante Nachricht bei Tabari, nach welcher, als die Sache der Omaiyaden sich verschlimmerte und die Banu Haschim sich in Mekka nachts berieten, wen sie zum Chalifen erwählen sollten, Abu Djafar und die Motazila dem Aliden Mohammed ibn Abdallah ihre Huldigung dargebracht hätten [2]). Auffallend ist nur, dass in der polemischen Korrespondenz zwischen Mansur und Mohammed ibn Abdallah [3]) diese Huldigung nicht erwähnt wird. Sonst wäre die Sache gar nicht undenkbar. Zumal da wir wissen, dass die Motazila anfänglich mit den (schiitischen) Zaiditen zusammenhingen [4]). Wir wissen auch aus sehr guter Quelle, dass Abdallah ibn Hasan seine Söhne für das Chalifat erziehen liess und nichts anderes erwartet hatte, als dass das Chalifat seinem Hause zufallen würde [5]). Im Jahre 144 liess Abu Djafar die ganze Familie des Abdallah nebst dem Schwiegervater seines Sohnes, Mohammed ibn Abdallah ibn Amr ibn Othmān, welcher von Othmān und Fatima abstammte, im Ganzen 13 Personen, gefangen setzen [6]). Die beiden Söhne Mohammed und Ibrahim bekam er aber nicht in die Hände. Sie hatten schon früher den Gehorsam versagt, waren geflohen und sannen auf eine Erhebung.

Die ausführlichen Berichte Tabari's über den darauf erfolgten Aufstand zeigen uns den Umfang, welchen die Alidische Verschwörung angenommen hatte und die Gefahr, in welche damals die Abbasidische Dynastie geriet. In Ägypten waren viele für die Aliden gewonnen, auch, wie es scheint, der Emir Homaid ibn Qahtaba [7]). Im Jahre des Aufstandes 144 wurde der Haddj aus

1) Schahrastani p. 17. Vgl. Ibn Khallikan No. 514; Houtsma, Dogma p. 52 ff.; Weil II, 90.

2) Tabari III, 152, 11 f.; cf. 143, 16; 144, 6—7; 262, 15; 264, 1; 297, 13. Vgl. Cod. Leid. 1974 (Zaiditisch) über Mohammed ibn Abdallah:

و قد كان عمرو بن عبيد و نفر من اعيان المتكلمين من معتزلة البصرة اختبروه ووقفوا على غزارة علمه ودعته الى القول بتعدله فبايعوه ومن الناس من انكر ان يكون عمرو بايعه والصحيح هو الاول وكان ابو جعفر من جملة مبايعته.

3) Tabari III, 208 ff.; Mobarrad Kamil 786 ff. übersetzt bei Weil II, 44 ff.

4) S. unten p. 216, n. 2.

5) Waqidi (nach Fragmenta hist. arab. 230 = Beladhori Ansāb al-aschrāf).

6) Tabari III, 172 seqq.

7) Tabari III, 171 f., 248; Fragm. 172, 243; Abūl-Mahasin I, 391 f. und besonders Maqrizi, Khitat II, 338 a. E.

Ägypten verboten. Die Centra des Aufstandes waren Basra und Medina, aber Mohammed ibn Abdallah rühmt sich, dass für ihn in allen Ländern, wo man Allah diente, die Huldigung abgenommen war[1]). In Basra hatten vor dem Aufstande 4000 den Huldigungseid geleistet, darunter eine grosse Menge Traditions- und Rechtsgelehrten[2]). Auf der Armeeliste des Ibrahim ibn Abdallah wollte man 60,000, nach anderen 100,000 Namen gezählt haben. Mit ihm zogen aber nur 10,000 in die Schlacht[3]). Der Statthalter von Basra, der Mohallabide Sofyan ibn Moawia war mit den Rebellen im Einverständnis[4]). Auch viele Bewohner von Mosul nahmen die weisse Farbe an und kamen in Schiffen den Tigris hinunter[5]). Kufa und der ganze Sawād waren auf der Seite Ibrahims. Kufa war nach Mansurs eigenem Ausdruck „wie ein kochender Kessel, dem er nur mit Mühe den Deckel hielt"[6]). Auch in Chorasan muss grosse Gährung gewesen sein. Dass dort für die Aliden Propaganda gemacht wurde, ist gewiss[7]). Im Jahre 140 liess der damalige Statthalter Abdaldjabbār ibn Abdarrahmān viele ansehnliche Leute töten, die er im Verdachte hatte, für die Aliden zu werben[8]). Nach einem anderen Berichte[9]) sollen die von Abdaldjabbār Getöteten gerade die treuesten Anhänger der Abbasiden gewesen sein. Im letzteren Falle wäre Abdaldjabbār ein Anhänger der Aliden. Das geht nun auch aus einem Berichte Maqrizi's hervor, welcher sagt: Abdaldjabbār rief zum Gehorsam der Familie des Abu Talib und hatte den Ibrahim, welcher damals verborgen

1) Tab. III, 297; Fragm. 238.

2) Tab. III, 290, 298. Auch hier werden die Motazila wieder erwähnt, und zwar mit den Zaidia (cf. Fragm. 253; Tab. III, 316, 14; Schahrast. 115) als die treuesten Anhänger Ibrahims: Cod. Leid. 1974, f. 19 r.: بايعه بالامامة علماء البصرة و فقهاؤها وزهّادها و بايعه المعتزلة ولم يتأخّر من بيعته من فضلاء البصرة احد الا ان المعتزلة اختصّوا به مع الزيديّة ولزموا مجلسه وتولّوا اعماله. Nach Schahrastani 116 waren die meisten Zaidia zugleich Motazila.

3) Tab. III. 309; Yaqubi II, 454.

4) Tab. III, 298 f. Vgl. 360, 8; 284.

5) Tab. III, 298, es waren: عُبّاد من اهل الخير. Über die politischen Farben vgl. meine Recherches S. 64.

6) Tab. III, 271 f., vgl. 178; 294; 307, 10; 309, 8—10. „100,000 Schwerter waren in Kufa bereit die Abbasiden anzugreifen". Davon kamen allerdings nicht viel.

7) Aghani XVIII, 207, 7; Tab. III, 146, 231; Iqd. III, 35, 12.

8) Tab. III, 128.

9) Ibid. 134.

war, schriftlich eingeladen, zu ihm zu kommen. Als dieser das nicht that, stellte er den Chorasaniern eine Person, Namens Jezid, als Ibrahim ibn Abdallah vor. Und als dieser in weissem Gewande in der Moschee eine Predigt hielt, worin er die von Mansur an den Aliden verübten Meuchelmorde[1]) erwähnte, fingen alle an zu weinen[2]). Die Anhänger der Abbasiden warf Abdaldjabbār in einen grossen Kessel, welcher einst dem Abu Moslim gehörte, und kochte aus ihnen eine Brühe[3]). Abdaldjabbār wurde im folgenden Jahre eingefangen und getötet. Als aber der Aufstand in Medina ausbrach, sollen die Chorasanier wieder abgefallen sein. Um sie zu beruhigen, wurde der Kopf des Othmaniden Mohammed ibn Abdallah nach Chorasan geschickt, als ob es der Kopf des gleichnamigen Aliden wäre[4]). Nach Codex 1974 brach in Chorasan ein Alidischer Aufstand vor dem Aufstande in Medina aus[5]). Damit ist aber wohl der Aufstand des Abdaldjabbār gemeint. Endlich scheint es, verband sich die Alidische Verschwörung auch mit der Anti-Abbasidischen Bewegung in Syrien. Der schon genannte Othmanide Mohammed ibn Abdallah hatte, wie aus Tabari hervorgeht, die Sympathien der Syrer[6]), und es mag wirklich etwas

1) Mansūr liess u. l. sämtliche gefangenen Aliden langsam verhungern, Tab. III, 172—186.

2) Muqaffa MS. Paris, fol. 100 r.: وحثّ على شيعة آل ابى طالب ووجّه الى ابراهيم بن عبد الله بن حسن وهو مستخف يسأله ان يشخص اليه فلم يفعل فنصب رجلا قال انه ابراهيم بن عبد الله اسمه يزيد و لبس البياض و اقام يزيد خطيبا فى يوم جمعة فدعا على المنصور ثم خطب ثانيا و ذكر من قتل المنصور من آل على فبكى و ابكى الناس

3) Ibid. Mansūr sagte zu ihm: يابن اللخناء قتلت نظراء فحطبته وطبخت اوليائنا طبخا وكانت له قدر عظيمة كان ابو مسلم اصطنعه وكان يغلى فيه الدهن ثم يقيم الرجل من العبّاسيين فيه حتى ينفسخ

4) Tabari III, 183.

5) Fol. 14: ظهر محمد بن عبد الله بالمدينة بعد استتاره الدهر الاطول وانفذه الدعاة الى الآفاق وظهور دعوته بخراسان ومبايعة جميع اتباعه له

6) Tab. III, 178.

Wahres enthalten sein in den Worten des Aliden, dass nicht nur Chorasan, sondern auch Iraq und Syrien die weisse Farbe angenommen hätten[1]).

Dem raschen Eingreifen des Chalifen, wie der unwandelbaren Treue der chorasanischen Truppen, verdankte die Abbasiden-Dynastie ihre Rettung. Die unvergleichliche Wachsamkeit, welche damals Abu Djafar an den Tag legte, gab Veranlassung zu der Legende eines Salomonischen Wunderspiegels im Besitze des Chalifen, wodurch er im Stande war alles zu sehen was auf der Erde vorfiel. Von ihm datiert jedenfalls das seither bei den Abbasiden übliche Spioniersystem, welches mit seiner Geheimpolizei, Agents provocateurs[2]) etc. an ganz andere Zeiten erinnert.

II.

Der Mahdi. Der Streit mit den Waffen war nun fürs erste beendet. Zwar hören die Intriguen der Aliden nicht auf und gab es noch mehrere Alidische Aufstände. Die grosse Gefahr war aber vorbei und Abu Djafar hatte die Regierung endgültig in seinem Hause befestigt. Jetzt erst legte er sich zu seinem ursprünglichen Namen auch den Ehrennamen al-Mansūr, „der immer Siegreiche", bei[3]). Auch später galt er für den eigentlichen Gründer der Dynastie. Man sprach von den Banu Mansūr statt Banu Abbās und es galt für einen grossen Vorzug, dass ein Chalife von väterlicher und mütterlicher Seite von Mansūr abstammte[4]).

Jetzt fängt aber ein anderer Streit an, welchen schon Dr. Goldziher in seinen Muhammedanischen Studien besprochen hat. Es suchen sich die Abbasiden auch juridisch als die legitime Dynastie zu habilitieren und die Ansprüche ihrer Alidischen Gegner in jeder Weise zu widerlegen[5]).

Indem ich die Absicht hege, dem Verlaufe dieser Polemik bis auf die Regierung Mamūn's später einen Aufsatz zu widmen, muss ich hier noch ein Nachspiel des ersten Streites erwähnen, welches mit der Befestigung der Abbasiden-Herrschaft aufs Innigste zusammenhängt.

---

1) Tabari III, 231. Die Syrer hatten separatistische Neigungen. Die Häupter der syrischen und mesopotamischen Mobaiyids vom Jahre 132 finden sich wieder im Aufstande des Abdallah ibn Ali in 137 und rächen sich furchtbar an den Chorasaniern, deren Abdallah 10,000 ermorden liess. Vgl. Tab. III, 53, 56 mit Ibid. 94, 96. Auch standen die in Syrien residierenden Abbasiden in Bagdad immer im Verdacht das Chalifat usurpieren zu wollen. So Abdalwahhâb ibn Ibrahim und Salih ibn Ali unter Mansūr und der Sohn des letzteren, Abdalmelik unter Raschid, Ibn Khallikān 516 (p. 122); Yaqūbi II 461; Tab. III, 500, 688.

2) Tab. III, 146, 156 f.; Fragm. 235 a. E.; Iqd III, 34; Jaqubi II, 466.

3) Masūdi Tanbīh (de Goeje) p. 341.

4) Dinaweri (Girgass) p. 389; Iqd. III, 237 (am Rande).

5) Goldziher, Muhammed. Studien II, 98 ff. Vgl. jetzt auch Nöldeke's Aufsatz im vorhergehenden Hefte dieser Zeitschr.

Es ist bekannt, dass der Name al-Mahdi als *epitheton ornans* gewisser hervorragender Personen schon im ersten Jahrhunderte der Hedjra vorkommt. Auch daran, dass man schon damals mit dem Namen al-Mahdi die Bedeutung eines messianischen Erlösers verband, kann nicht gezweifelt werden [1]. Und zwar scheinen die betreffenden Traditionen, welche den Omar ibn Abdalaziz als Mahdi bezeichnen, in Opposition zu denjenigen entstanden zu sein, welche nur aus dem Hause des Propheten den Mahdi erwarten liessen. Abbasidischen Tendenzen verdanken wir endlich „den Mann mit den schwarzen Fahnen“, welcher das Ende der Omaiyaden-Dynastie herbeiführen sollte. Der Sieg dieses Mannes verband sich nun mit der Erwartung des endlichen Sieges des Hauses des Propheten und verknüpfte sich so mit der Mahditradition. Nach Masūdi führte n. l. schon der erste Abbasiden-Chalife, sonst als Saffāh bekannt, den Namen al-Mahdi [2]. Dazu gehören nun auch einige Traditionen welche zeigen, dass nach dem Siege der Chorasanier die Erscheinung des Mahdi erwartet wurde. So findet man bei Maqrizi in vielen Versionen die folgende Tradition [3]: „Die schwarzen Fahnen werden aus Chorasan kommen und euch töten, wie noch niemals Leute getötet worden sind, dann wird Allah's Chalife, der Mahdi, kommen: wenn ihr ihn seht, so huldigt ihm, und wenn ihr über den Schnee kriechen solltet“. Auch bei Ibn Khaldūn finden sich Traditionen, nach welchen die schwarzen Fahnen die Herrschaft des Mahdi vorbereiten, z. B.: „Es werden Leute mit schwarzen Fahnen aus dem Osten kommen, die man um Nachricht fragen, von denen man aber keine erlangen wird. Sie werden kämpfen und siegen, man wird ihnen geben was sie fragen und sie werden es nicht eher annehmen, bis sie die Herrschaft einem Manne aus meinem Hause übertragen, welcher die Erde mit Gerechtigkeit erfüllen wird“ [4].

Die Hoffnung auf Gerechtigkeit, welche die Abbasiden befriedigen sollten, hat die Regierung des Abul Abbās wohl nicht überdauert. Denn den Gedanken, dass in dem furchtbaren Abu Djafar ein neuer Mahdi entstanden sei, konnte doch keiner hegen, wenn auch in ihren Schmeicheleien die Hofpoeten ihm bisweilen Ausdruck gaben. So Abu Dolāma nach dem Tode des Abu Moslim:

أفي دولة المهديّ حاولت غدره   ألا إنّ أهل الغدر آباؤك الكرد

Hast du den Mahdi in seiner Herrschaft verraten wollen: ja der Verrat passt zu deinen kurdischen Vätern [5].

1) Vgl. Recherches S. 62, 78.

2) Tanbih 338, 4. وقد كان لقّب أوّلا بالمهديّ. Vgl. Nöldeke, Skizzen p. 114.

3) Wiener Handschr. Flügel no. 887 fol. 12 v. Ibn Khaldūn Moqaddima (Beirut 1879) p. 279.

4) Ibid. 276.

5) Ibn Qotaiba Maārif 214 (der Text wie oben zu verbessern).

Dagegen wendete sich nun die messianische Hoffnung den Aliden zu. „Der Mahdi, der Mahdi“, riefen die Medinenser, als sich Mohammed ibn Abdallah unter ihnen zeigte.

Um diese messianische Erregung zu begreifen, muss man wissen, dass die ersten Jahre der Abbasiden-Herrschaft *aiyām al-khāfiqāt* (die Tage der fallenden Sterne) genannt wurden, weil damals eine so ungewöhnliche Masse von Sternschnuppen fiel, dass man das Ende der Zeiten erwartete[1]). 143 H., in dem Jahre vor dem Aufstande in Medina, zeigte sich 20 Tage hindurch ein grosser Komet (25 Moharram bis zur Mitte des Safar)[2]), dessen Erscheinung auf die nachfolgenden Ereignisse wohl nicht ohne Einfluss geblieben ist. Es war der Komet von Halley, über dessen Erscheinung im Orient auch Beobachtungen aus chinesischen Quellen vorliegen[3]). 147 H. endlich gab es wieder viele Sternschnuppen[4]). Auffallenderweise fällt in dasselbe Jahr die Huldigung des Mohammed ibn Abdallah, Mansūr's ältesten Sohnes, als Thronfolger unter dem Namen al-Mahdi. Daran knüpft sich nun folgende Geschichte, die ich wörtlich aus dem Kitāb al-Aghāni übersetze: Al-Fadhl ibn Iyās, der Hodhailit aus Kufa, erzählte: Als Mansūrs Sohn Abu Djafar Einwendung machte gegen die von seinem Vater geplante Huldigung des al-Mahdi, liess der Chalife die Leute zusammenrufen und als sie kamen und die Redner und Dichter Mahdis Tugenden ausführlich gepriesen hatten, sagte Motī ibn Iyās, welcher sich sowohl unter den Dichtern wie den Rednern hervorgethan, zu Mansūr: „Gebieter der Gläubigen, ich habe gehört (u. s. w.), dass der Prophet gesagt hat: Der Mahdi ist von uns, Mohammed ibn Abdallah, und seine Mutter ist nicht von uns, er wird die Erde mit Gerechtigkeit erfüllen, sowie sie jetzt von Ungerechtigkeit erfüllt ist. Abbas ibn Mohammed, dein Bruder, kann dieses bezeugen“. Als er sich dann an Abbas wendete und ihn fragte: „ich bitte, hast du das gehört“, bejahte dieser, aus Furcht vor Mansur. Darauf rief Mansūr die Leute zu der Huldigung des Mahdi. Als nun die Versammlung beendigt war, und Abbas ibn Mohammed den Moti nicht mehr sah, sagte er: „Was denkt ihr von diesem Manichäer, welcher auf den Namen Allahs und seines Gesandten Lügen erdichtet und mich dabei zum Zeugen nimmt. Ich gab mein Zeugnis nur aus Furcht vor Mansūr. Es waren aber alle Zeugen meiner Lüge“[5]). Die von Moti mitgeteilte Über-

1) Freytag, Lexicon i. v.

2) Fragmenta 230.

3) Diese Identifizierung verdanke ich Herrn J. H. Wilterdink, Observator an der Sternwarte in Leiden, vgl. Langlier in Comptes rend. Acad. d. Sciences 1846; Pingré, Cométographie I, 336, 610.

4) Yaqūbi II, 458: وفي هذه السنة كان انقضاض الكواكب.

5) Aghani XII, 185 (cf. ibid. 101). Die weitere Geschichte bleibt besser arabisch: وبلغ الخبر جعفر بن ابى جعفر وكان مضيع منقطع اليه

lieferung findet sich nun wieder in den Traditionssammlungen in verschiedenen Gestalten. So bei Soyuti: 1) Der Mahdi wird von den Söhnen Abbas sein: 2) Des Mahdis Name wird meinem Namen gleichen und seines Vaters Name dem Namen meines Vaters (nach Tirmidhi und Abu Daud)[1]). Dieselbe Tradition giebt Ibn Khaldun und ausserdem (nach Tabarani)[2]) die folgende: „Die Erde wird mit Unrecht und Gewalt erfüllt werden (u. s. w.). Dann sendet Allah einen Mann aus meinem Volke, dessen Name der meinige und dessen Vaters Name der meines Vaters ist: er wird die Erde mit Gerechtigkeit erfüllen (u. s. w.). Der Himmel wird von seinem Taue nichts zurückhalten und die Erde keines ihrer Gewächse. Er wird 7 oder 8 oder 9 Jahre unter euch verweilen". Da diese Überlieferung nun auch den gleichnamigen Aliden (Mohammed ibn Abdallah ibn Hasan) einschliesst, mag er schon älter sein, wie aus dem Berichte des Kit. al-Aghani hervorzugehen scheint[3]). Mansūr hätte in diesem Falle nicht die Tradition gefälscht, er hätte sie nur auf seinen Sohn übertragen lassen.

Denn daran, dass man al-Mahdi als den versprochenen Erlöser dem Volke vorgestellt hat, lässt sich nicht zweifeln. Nur so erklären sich z. B. folgende Stellen aus dem Briefe Mansūrs, in welchem er Isa ibn Musa auffordert, auf das Chalifat zu Gunsten seines Neffen zu verzichten. Tab. III, 340, 9: „Als der Gebieter der Gläubigen sah, welche Liebe er (al-Mahdi) den Gläubigen einflösste, wie ihre Zungen seinen Namen lobten und wie sie ihn an s e i n e n Z e i c h e n e r k a n n t e n . . . .". Ibid. 340, 17: „Der Gebieter der Gläubigen und sein Haus sollen die ersten sein, ihn (al-Mahdi) zu erkennen, (die Leute) zu ihm aufzufordern, seine Vortrefflichkeit einzusehen u n d d i e Ü b e r l i e f e r u n g a n i h m z u

---

يستخدمه فنحّاه وطرده عن خدمته قال وكان جعفر محبّا فلما
بلغه قول مطيع هذا غاظه وشقت عليه البيعة لمحمد فخرج اليه
ثم قال ان كان اخي محمد هو المهدي فهذا القائم من آل محمد.

1) Soyūti, Tarīkh al-Kholafā (Cairo 1305) p. 106.

2) L. l. p. 272, 280.

3) Nach Ibn Sa'd Cod. Goth. 1748 hätte schon Mohammed ibn al Hanafia den Gedanken ausgesprochen, dass ein Mahdi des Propheten Namens- und Kunya-Genosse sein sollte. ابو حمزة قال دخلوا يسلّمون على محمد بن علي سلام عليك يا مهدي فقال اجل انا مهدي اهدي الى الرشد والخير اسمي اسم نبي الله وكنيتي كنية نبي الله فاذا سلّم احدكم فليقل سلام عليك يا محمد سلام عليك يا ابا القسم.

bewahrheiten". Ibid. 341, 4: „Allah hat dem Gebieter der Gläubigen einen Nachfolger gegeben und hat denselben fromm, gesegnet, geleitet (مهدى) und zu des Propheten Namensgenossen gemacht und er hat dem, welcher sich diesen Namen angemasst hat [das Chalifat] entrissen" (n. l. dem Aliden Mohammed ibn Abdallah ibn Hasan).

Auffallend ist nun die Übereinstimmung der ersten Regierungsthaten Mahdi's mit dieser ihm von seinem Vater beigelegten Messias-Rolle. Hier muss man annehmen, entweder dass Mahdi sich Mühe gab als Messias aufzutreten oder dass die Geschichtsschreiber in Hinsicht auf seine Messias-Rolle[1]) die Thatsachen gruppierten. Alle von Mansūr konfiszierten Gelder wurden zurückerstattet[2]) und alle die er unrechtmässig eingesperrt hatte, aus dem Gefängnisse entlassen[3]). Der Krieg gegen die Ungläubigen wurde geführt wie nie vorher (Weil II. 96). Mit dem Wesir Jaqūb ibn Daūd hatte der Mahdi nächtliche Konferenzen, wobei sie sich zusammen berieten über schöne Werke, die noch auszuführen wären z. B. Verteidigung der Grenzprovinzen, Festungsbau, Ausgaben für den heiligen Krieg, Aussteuer für Unverheiratete, Befreiung von Gefangenen, Almosen an die Frommen und Enthaltsamen (Fragm. 271). Ungeheure Summen wurden an Geschenken spendiert, zumal an die *ahl al-haramain*[4]). Nach Masūdi Tanbih 242 wurden sämtliche 120 Millionen (Dirhem?), die Mansur gesammelt hatte, von seinem Nachfolger gespendet. Die Moschee von Medina wurde ausgebessert: 500 Ansarier, die er aus Medina mitbrachte, sollten ihm eine ständige Leibwache bilden. Die Nachkommen des Ziyād wurden in Übereinstimmung mit den Worten der Tradition (الولد للفراش) aus der Verwandtschaft der Omaiyaden entlassen. Endlich schloss er wohl den Syrern zu Gefallen eine Heirat mit Roqaiya, Enkelin des Chalifen Othmān[5]).

Am besten erkennt man aus der Darstellung des Kitāb al Oyun (Fragmenta 296 ff.) die fast idyllische Herrschaft des Mahdi, welcher offenbar danach strebte, die Erde mit Gerechtigkeit zu erfüllen.

---

1) Rolle ist vielleicht ein zu starkes Wort. Mahdi wird wohl selbst geglaubt haben, dass er der Mahdi war.

2) Jaqubi II, 475 ff.

3) Tab. III, 461.

4) Tab. III, 483: 500,000 Denare, 30 Millionen Dirhem und 150,000 Kleider. Vgl. Agh. III, 94: Als al-Mahdi das Chalifat antrat und nach Mekka pilgerte, verteilte er grosse Summen unter die Qoraischiten und Ansār. Dadurch verbesserte sich ihre Lage, welche zur Zeit seines Vaters, da sie sich zu Moh. i. Abdallah gehalten, sehr schlimm war. Auch war das erste Jahr seiner Regierung ein Jahr des Gedeihens und Überflusses. Deshalb lobten ihn die Leute und segneten sich mit seinem Namen und sagten: Dieser ist der Mahdi, dieser ist der Neffe des Propheten und sein Namensgenosse etc.

5) Tab. III, 480.

III.

Al-Hādi als Mahdi. Ausser den schon genannten Traditionen giebt es noch einige, in welchen der Prophet sich über das zukünftige Abbassiden-Chalifat äussert, ohne dass es uns gleich einleuchtet, auf welche Personen die darin vorkommenden symbolischen Namen sich beziehen. So finden wir bei Soyuti und Maqrizi folgende Tradition: „Der Prophet sagte: ‚Von uns wird sein der Qāyim, von uns der Mansur, von uns der Saffāh und von uns der Mahdi. Der Qāyim wird an das Chalifat gelangen ohne dafür einen Schröpfkopf Blut vergossen zu haben. Dem Mansūr wird keine Fahne zurückweichen. Der Saffāh wird Geld und Blut strömen lassen. Der Mahdi wird die Erde mit Gerechtigkeit erfüllen, wie sie vordem von Unrecht voll war'. Dazu bemerkt Ibn Djabir: ich glaube der Mansūr ist Abu Djafar und der Saffāh al-Mahdi[1])".

Es scheint mir, dass Ibn Djabir Recht hat und dass hier wirklich die symbolischen Namen sich nicht auf deren historischen Träger beziehen. Halten wir die historische Reihe inne, so muss der Name al-Qāyim (der Stifter) den ersten Abbasiden-Chalif andeuten, von dem man wirklich sagen kann, dass er, ohne (selbst) Blut vergossen zu haben, zu der Chalifenwürde gelangte[2]). Dann kann sich der Name Saffāh, welcher sowohl Blutvergiesser als Gabenspender bedeutet, auf al-Mahdi beziehen und der Mahdi selbst wäre Mahdi's Sohn und Nachfolger al-Hadi. Der Gedanke nämlich, dass Mahdi nicht der Mahdi gewesen, findet sich in einer anderen Tradition wieder. Maqrizi fol. 13 v.: „Der Prophet sagte zu Abbās: Es giebt keine Prophetie, auf die nicht das Chalifat folgt. Siebenzehn von

1) Soyūti II. 101; Maqrizi, Wiener Handschr. f. 13 v.: ومن حديث ابن جابر الاعمش عن ابى الوداك عن ابى سعيد قال سمعت رسول الله صلعم يقول منّا القائم ومنّا المنصور ومنّا السفّاح ومنّا المهدى فامّا القائم فتاتيه الخلافة ولم يهرق فيها محجمة وامّا المنصور فلا تردّ له راية وامّا السفّاح فهو مفسح (sic) المال والدم والمهدى يملأها عدلا كما ملئت ظلما قال ابن جابر حسبت المنصور ابا جعفر والسفّاح المهدىّ

Ibn Khaldūn 279 hat folgende Reihe Saffāh, Mondhir, Mansur, Mahdi. Mondhir wird erklärt mit: der, welcher viel Geschenke machen wird.

2) Masudi Tanbih 339, 9. Die Tradition gab sich später Mühe Saffāh als Gabenspender zu deuten, so lese ich bei Maqrizi II. f. 12 v.: قال رسول الله صلعم يخرج رجل من اهل بيتى عند انقطاع من الزمان وظهور من الفتن يقال له السفّاح يكون عطاؤه حثيا.

deinen Söhnen werden regieren am Ende der Zeiten, unter ihnen der Saffāh, der Mansūr, der Mahdi, welcher aber kein Mahdi sein wird, der Djamūh (der Widerspenstige), der Aqib (der Stellvertreter oder Nachfolger) und der Wāhin (der Schwache), welcher den Untergang der Dynastie herbeiführen wird"[1]).

Was nun al-Hādi betrifft, ein Gedicht, das ich Soyūti entlehne, zeigt, wie geneigt man war die Mahdistische Erwartung auf ihn zu übertragen (p. 107). Ein Dichter sang, als Hādi zum Thronfolger ernannt wurde:

يابن الخليفة ان امّة احمد   تاقت اليك بطاعة اهواؤها
ولتملأنّ الارض عدلا كالذى   كانت تحدّث امّة علماؤها

„Sohn des Chalifen, dir zu gehorchen sehnen sich die Herzen von Ahmeds Volke. So mögest du die Erde mit Gerechtigkeit erfüllen, nach dem was die Gelehrten dem Volke überliefert haben".

Dieselbe sklavische Dienstfertigkeit, welche in Rom die Kaiser zu Gottheiten machte, war, scheint es, bereit in Bagdad in jedem Herrscher einen neuen Mahdi zu erblicken. Damit sank aber zugleich die Bedeutung des Mahdinamens zu der eines blossen Ehrentitels herab. In jeder neuen revolutionären Periode gewann er aber wieder seine alte messianische Bedeutung. Das war z. B. der Fall in der Qarmatenzeit und auch damals, wie de Goeje nachgewiesen hat, in innigem Zusammenhange mit gewissen astralen und meteorischen Erscheinungen.

Anhang.

Maqrizi, Muqaffa, Cod. Paris. Fol. 71 r. (Mordversuch des Abu Salama).

هذا و ابو العباس السفاح واهل بيته بالكوفة قد اخفاهم ابو سلمة الخلال فى دار فى بنى اود مذ قدموا فى صفر سنة اثنتين و ثلاثين فكان

1) Maqrizi, Wiener Handschr. fol. 13 v.:

و خرج الحافظ ابو نعيم من حديث ابن لهيعة قال حدثنى واهب بن عبد الله المعافرى قال سمعت عقبة بن عامر الجهنى رضه يقول رايت النبى صلعم اخذ بيد عمّه العباس ثم قال يا عباس انه لا يكون نبوة الا كانت بعدها خلافة وسيلى من ولدك فى آخر الزمان سبعة عشر منهم السفاح و منهم المنصور و منهم المهدى و نبيس

اذا بعث اليه ابو العباس يسأله عن خبره عنده قال لم يان لظهوركم فمكثوا بعد ظهور ابى سلمة كذلك اربعين يوما وهو يريد ان يصرفها عنهم الى ولد فاطمة عم وكان اهل خراسان يسألونه عن الامام فيقول نحن نتوقعه و لم يان لظهوره ثم ارسل ابو العباس الى ابى سلمة انى على اتيانك الليلة فقد عرفت انى صاحب هذا الامر فقال لسلم مولى قحطبة ولاسد بن المرزبان ان رجلا ياتينى الليلة فان قمت وتركته فاقتلوه فانه يحاول فساد ما نحن فيه فلما صار ابو العباس اليه ناظره فغضب ابو سلمة واراد القيام فتعلّق ابو العباس بثوبه وضاحكه ثم خرج فركب و لم يعرض له فلما لقى ابو العباس اهل بيته حدثهم حديثه و قال والله ما افلت منه حتى ساعدته على ما يريد وانه لعلى صرف الامر عنا فقال داود بن على الراى ان نرجع الى المدينة و قال عبد الله بن على اخرج فاعلم الناس انك هاهنا

das übrige wie bei Tabari III, 27. 16—29. 1. dann folgt:

و اتى ابو العباس ببرذون ابلق و اتى اهل بيته بدوابّ فركب وركبوا وداود بن على يسايره و هو عن يساره فجعل الناس يقولون لداود هذا امير المومنين وهم لا يعرفونه فقصر دون ابى العباس حتى عرف انه الخليفة و كان ابو الجهم و عبد الله بن بسام يمشيان بين يديه و ابو سلمة يسير خلفه على فرس و الوجوم يتبيّن فيه.

Ibid. fol. 84 r. (über Mansūr).

يقال له الدوانيقى لقبا ينبز به لبخله ولد فى ذى الحجة سنة [sic lac.] ووجهه ابوه الى البصرة ليزور من بها و يدعوهم الى الرضا من آل محمد وكان ياتى عمرو بن عبيد فلما صار الى الشام سمعه ابوه يتكلم بشىء يقايس فيه فنكره عليه و قال هذا كلام موالى

بهيدان و منهم الجموح و منهم العقب و منهم الواهن وويل لامّتى كيف يعقرها و يهلكها و يذهب بامرها

بنى تميم يعنى عمرو بن عبيد و لما خرج عبد الله بن معوية ابن عبد الله بن جعفر بن ابى طالب على عبد الله بن عمر بن عبد العزيز عامل يزيد بن الوليد بن عبد الملك سار اليه ابو جعفر فيمن اتاه من بنى هاشم فولاه ايذج من الاهواز فاخذه سليمان بن حبيب بن مهلب عامل عبد الله بن عمر على الاهواز فحبسه و شتمه و من هو منه و ضربه واراد قتله و قال له سفيان بن معوية ويزيد بن حاتم انما افلتك من بنى امية بالامس افتريد ان يكون لبنى هاشم عندك دم فخلى سبيله فصار الى عمرو بن عبيد فاقام عنده ثم سار مستترا الى الحميمة و يقال انه بالزوابى فسال نوبخت المنجّم عما تزول اليه حاله فى وجهه وغيره بعد ذلك فقال نوبخت سيصير اليك ملك العرب وانه وجهك فسيملك مدوه وكان من امره مع سليمان ما كان من ضربه اسواطا يقال انها كانت ستين سوطا وقدم مصر هو واخوه ابو العباس قبل استخلافه و سار مع اخيه من الحميمة الى الكوفة فاختفيا بها فى بنى اود

Der Schaltcyklus der Babylonier.

Von

Eduard Mahler.

Also wiederum der Schaltcyklus der Babylonier! Als ich vor mehreren Jahren (ich glaube, es war 1890) zum erstenmale mit dem 19jährigen Schaltcyklus in die Öffentlichkeit trat, ahnte ich wahrlich nicht, welchen grossen Kampf ich damit heraufbeschwören würde, und wieviel Tinte und Buchdruckerschwärze darum würde vergeudet werden müssen. Der Federkrieg, den die einfache Frage nach der Identifikation des „*Kakkab mîšri*“ seinerzeit entfacht hat, hätte mich zwar belehren sollen, dass auf dem Felde der orientalischen Wissenschaften die Dinge sich denn doch nicht so ruhig abwickeln, wie auf dem der abstrakten Forschung; ich konnte jedoch nicht ahnen, dass auch dort, wo die Begriffe klar und deutlich gegeben sind, viel herumgesprochen werden wird und dass Leute, die sonst ganz klar zu sehen gewohnt sind, plötzlich mit Blindheit geschlagen werden. Wie soll man es sonst anders bezeichnen, als „mit Blindheit geschlagen werden“, wenn zugegeben wird, die Babylonier haben den 19jährigen Cyklus wohl gekannt, ihn aber keineswegs angewendet, sondern ihren Zeitbestimmungen astrologische Regeln zu Grunde gelegt!? Ich muss offen gestehen, dass es mir durchaus widerstrebt, die Aufmerksamkeit der geehrten Fachgenossen nochmals auf diesen Gegenstand lenken zu müssen; ich bin jedoch dazu genötigt im Interesse derjenigen Kollegen, die auf Grund meiner Arbeiten weitere Consequenzen gezogen. Jedenfalls werde ich aber bestrebt sein, in meinen Ausführungen mit möglichst sachlichen Argumenten hervorzutreten, und ich werde keineswegs dem Beispiele unseres Altmeisters Oppert folgen, der, so oft ein wissenschaftliches Resultat seine Untersuchungen kreuzt, dem Gegner die Worte zuruft: „Halt! hier hört Eure Machtvollkommenheit auf“ oder, wie er dies jüngst wieder gethan, zu dem Satze Zuflucht nimmt: „mit Logarithmentafeln wird keine Geschichte gemacht“. Es liegt ja in diesen Worten viel Wahrheit, aber warum beherzigt unser verehrter Altmeister nicht selber diese Worte? Warum ruft er sich nicht selber zu: „Mit den Regeln der assyrischen

Grammatik und mit Entzifferungsversuchen keilinschriftlicher Texte wird keine Chronologie und Astronomie gemacht!"?

Doch nun zur Sache!

Oppert widmet meiner im Jahre 1895 erschienenen Abhandlung[1]), die den schlichten Titel führt: „Zur Chronologie der Babylonier" und niemals und nirgends von mir als „Kanon" bezeichnet wird, seit kurzem drei Referate, zu denen er sich eigentlich durch eine kleine, aber vorzüglich durchgeführte Arbeit Lehmanns[2]) veranlasst sah. In den Comptes rendus de l'académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1896 veröffentlicht O. einen Artikel unter dem Titel „Une éclipse lunaire du règne de Saosduchin, roi de Babylone", dessen Grundidee in der Bekämpfung meiner in obengenannter Abhandlung veröffentlichten Vergleichungs-Tabellen gipfelt. Dasselbe thut O. in seinem in Z. A., Bd. XI, pag. 310—317 veröffentlichten Aufsatze: „Les éclipses mentionnées dans les textes cunéiformes" und desgleichen — allerdings diesmal in deutscher Sprache und etwas ausführlicher — in der ZDMG., Bd. 51, pag. 138—165 in dem Artikel: „Die Schaltmonate bei den Babyloniern und die ägyptisch-chaldäische Ära des Nabonassar".

In der erstgenannten Abhandlung (pag. 8, Zeile 8) bezeichnet O. meine Vergleichungs-Tabellen als „un travail absolument fantaisiste"; in der zweiten (Z. A., Bd. XI, pag. 313, Zeile 8—9) nennt er sie ein „œuvre de persévérant labeur et de haute fantaisie", und in der Einleitung seines dritten Artikels (ZDMG., Bd. LI, pag. 138, Zeile 3 von unten) sagt er: „Für jene 8014 Kalenderdaten danken wir dem Herrn Dr. E. Mahler, und können immer, wenn das Bedürfnis erscheint, den LXII. Band der Denkschriften der genannten Akademie (1895, p. 641) zu Rate ziehen".

Ich muss aufrichtig gestehen, dass ich beim Lesen dieses Satzes kaum meinen Augen traute. Wärs möglich, dass ein Werk, dass als Produkt der höchsten Phantasie verkündet wird, immer, wenn das Bedürfnis erscheint, zu Rate gezogen werden kann?

Es ist dies jedoch nicht der erste und alleinige Widerspruch, dem wir da begegnen.

O. hat sich der Mühe unterzogen, die Anzahl der von mir veröffentlichten Kalenderdaten zu bestimmen. Viel dankbarer wäre ich ihm gewesen, wenn er statt dessen die meinen Tabellen vorausgeschickte „Einleitung" gelesen hätte. Vieles wäre ihm und uns dann erspart geblieben. Auf pag. 5 Absatz 2 hätte er erfahren, warum ich mit Nabonassar begonnen, und dort hätte er auch den Satz gefunden: „Nun gilt es aber als feste Thatsache, dass nach Jahren des Nabonassar nirgends in den babylonischen Chroniken gezählt wurde", einen Satz, der gewiss genügend klar meine An-

1) Denkschriften der Kais. Akad. d. Wiss., Wien 1895.

2) „Die Mondfinsternis am 15. Šabaṭu Šamaššumukîn" (Z. A., Bd. XI, 110—116).

schauung über die Ära des Nabonassar wiedergiebt. Hätte O. die „Allgemeine Einleitung“ meiner Abhandlung: „Zur Chronologie der Babylonier“[1]) einer näheren Beachtung gewürdigt, dann hätte er merken müssen, dass ich auf pag. 3 ausdrücklich seine Arbeiten in Z. A., Bd. VI und in Compt. rend. t. CXI hervorhebe, und dann wäre er in die notwendige Lage gekommen, auch meine übrigen (in den Schriften der Wiener Akademie, in Z. A., in den Transac. of the IX. Congr. of the Orientalists erschienenen) hier einschlägigen Arbeiten lesen zu müssen, und er hätte dann seine auf pag. 139—140 des 51. Bandes der ZDMG. mir unterschobenen, einer jeden wissenschaftlichen Forschung hohnsprechenden Erläuterung bezüglich des Cyklusjahres 16 fortlassen müssen, denn aus meinen Untersuchungen geht es ganz klar und deutlich hervor, dass ich zum Jahre 16 auf ganz gleiche Weise gekommen bin, wie zu den übrigen Schaltjahren des 19jährigen Cyklus.

Bei einiger Beachtung meiner Arbeiten hätte O. zur Erkenntnis gelangen müssen, dass ich das Schema der Schaltung schon lange veröffentlicht hatte, bevor ich das Jahrhundert des Kambyses (d. h. das VI. Jahrhundert v. Chr.) und somit auch das Jahr VII dieses Königs in den Bereich meiner Untersuchungen gezogen habe. Schon im Dezember 1890 hatte ich den XIXjährigen Schaltcyklus mit den Schaltjahren III, VI, VIII, XI, XIV, XVI, XIX Herrn Geheimrat Prof. Eb. Schrader in Berlin mitgeteilt, und dieser hatte die Freundlichkeit, die Veröffentlichung meiner damals wohl noch in Form einer Hypothese gekleideten Behauptungen zu veranlassen (siehe Z. A., Bd. VI, pag. 457). In den Sitzungsberichten der Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien (Märzheft 1892) habe ich diese Frage wissenschaftlich erörtert und zugleich die Grundlagen des babylonischen Kalenders mitgeteilt. In meinem „Kalenderwesen der Babylonier“ (Transactions of the IX. Congr. of the Orientalists, London 1892) habe ich diese Frage von neuem erörtert, und in Z. A., Bd. IX, pag. 42—61 habe ich nochmals nachgewiesen, dass man sowohl aus den von Strassmaier (Z. A., Bd. VII, 203—204) veröffentlichten Daten als auch aus den in den Egibitäfelchen sich vorfindenden Kalenderdaten mit Notwendigkeit folgern müsse, dass die Babylonier einen 19jährigen Cyklus hatten, in dem jedes III., VI., VIII., XI., XIV., XVI. und XIX. Jahr ein Schaltjahr war. Dasselbe that ich in Z. A., Bd. XI, pag. 44. Dieser Cyklus hat dann später seine Proben bestanden, nicht nur durch die Untersuchung Ed. Meyers (Z. A., Bd. IX, 325—328), sondern auch durch die von Oppert veröffentlichten Keilschrifttexte, in denen uns zwei Mondfinsternisse aus dem Jahre VII des Königs Kambyses berichtet werden. Die dort für beide Finsternisse überlieferten babylonischen Kalenderdaten stimmen mit meinen Untersuchungen vollkommen. Und gerade der Umstand, dass der Aufbau meiner Tabellen erst einige

1) Denkschriften der Kais. Akad. d. Wiss., Wien 1895.

Jahre nach Feststellung und Veröffentlichung des von mir entworfenen und durch zahlreiche Beispiele erprobten Cyklus erfolgt war, muss uns — in Würdigung der Thatsache, dass die Jahre V und VII Kambyses Schaltjahre mit einem II. Adaru waren und in meinen Tabellen den Schaltjahren XIV und XVI entsprechen — mit zwingender Notwendigkeit von der Richtigkeit meiner These bezüglich des Schaltcyklus der Babylonier und von der Richtigkeit meiner Vergleichungstabellen belehren.

Indem O. gegen meine Tafeln, die er stets mit dem ehrenvollen Namen „Kanon“ belegt, zu Felde zieht, lässt er sich, soweit überhaupt sachliche Erwägungen in Betracht kommen, von zwei Argumenten leiten: 1) ist die Annahme eines 19jährigen Schaltcyklus im Kalender der Babylonier zu verwerfen und 2) sind meine Angaben, die eine Reduktion der babylonischen Zeitrechnung auf die julianische ermöglichen sollen, falsch, und zwar deshalb falsch, weil die Identificierung einiger Finsternisse in der Weise, wie sie Herrn Oppert erwünscht wäre und von ihm auch durchgeführt wurde, mit Zugrundelegung meiner Tafeln nicht gelingen will.

Was den ersten Punkt betrifft, so muss ich wahrlich staunen, dass ein Mann, der selber zugiebt, die Babylonier haben den 19jährigen Cyklus gekannt, und dem sogar die Priorität gebührt, auf diese Thatsache zum erstenmale hingewiesen zu haben, nicht zugeben will, dass die Babylonier diesen Cyklus auch thatsächlich angewendet und gebraucht haben.

Es liegt aber noch ein weiterer Widerspruch vor. Die Schaltung soll — so behauptet Oppert — nach astrologischen Regeln erfolgt sein. Auf pag. 8 (Zeile 25) seines in den Compt. rendus veröffentlichten Aufsatzes sagt O.: „Les Chaldéens intercalaient les mois selon leurs besoins astrologiques“. Im Sprechsaal der Z. A., Bd. XI (p. 313, Z. 6 v. u.) sagt O.: „nous voyons bien qu'on connaissait la période de 19 ans, mais qu'on intercalait arbitrairement le mois, selon les „besoins“ du ciel, au point de vue astrologique“. Auf pag. 148 des 51. Bandes der ZDMG. (Z. 5 v. u.) schliesst O. also: „Mit diesem Zeitpunkt (712 v. Chr.) und nicht mit dem 1. Jahre Nabonassars fangen die in Babylon gekannten 19jährigen Perioden an, in denen man ohne fixe Ordnung, durch astrologische Rücksichten allein geleitet, an willkürlicher Stelle die sieben Monate hinzufügte“.

Nun haben aber die Babylonier die Sarosperiode gekannt, und es gebührt — wie ich bereits Z. A., Bd. XI, p. 41 hervorgehoben habe — Jules Oppert das Verdienst, den Gebrauch dieser Periode auf Grund keilinschriftlichen Materials eingehend und wissenschaftlich beleuchtet zu haben. Mit Rücksicht auf diese Periode war es den Babyloniern ermöglicht, die Finsternisse im Voraus zu bestimmen, und zwar nicht bloss für das laufende Jahr, sondern auch für Jahre im Vorhinein. Wie war dies nun möglich,

wenn sie die Dauer der einzelnen Monate und die Länge der einzelnen Jahre im Voraus nicht kannten, sondern stets erst von Fall zu Fall nach „Bedarf“ oder nach astrologischen Regeln festgesetzt haben sollen?

O. citiert[1]) eine Stelle, die vom 2. Tammuz der Eponymie des Belsunu datiert ist und die Phrase enthält: „den Mond sahen wir nicht, eine Sonnenfinsternis fand aber nicht statt“. O. bezieht diese Stelle auf die partielle Sonnenfinsternis vom 16. Juni 660 v. Chr., die in der That in Ninive und Babylon unsichtbar war. Doch die Identifikation dieser Finsterniss ist jetzt für uns belanglos; wichtiger ist jetzt die Erläuterung, die O. hieran knüpft. Er sagt: „Es war geboten, sie (d. i. die Finsternis vom 16. Juni 660 v. Chr.) zuvor ins Augenmerk zu fassen, da gerade 19 Jahr vor ihr, am 17.[2]) Juni 679. v. Chr. eine grosse Sonnenfinsternis in Ninive eingetroffen war“. Dies alles wäre sehr schön und zutreffend, wenn die Babylonier die Dauer der Monate und Jahre nicht nach Bedarf und nicht nach astrologischen Regeln, sondern nach einem festen Gesetze geregelt haben, denn dann konnten sie im Vorhinein den Monat bestimmen, an dessen Neomenie eine Sonnenfinsternis statthaben soll. Wie konnten sie aber ein Ereignis für einen bestimmten Kalendertag im Voraus ankündigen oder erwarten, wenn ihnen der Beginn der einzelnen Monate von vornherein noch unbekannt war und die Schaltung erst auf astrologischem Wege bestimmt werden sollte?

Die Babylonier müssen also eine Schaltregel gehabt haben.

Welcher Art war dieselbe? Allgemein wird zugegeben (O. war sogar der Erste, der hierauf aufmerksam gemacht hat), dass die Babylonier die Bedeutung und die Art der Anwendung des 19jährigen Cyklus gekannt haben; thatsächlich wurde auch ein durch Schaltmonate reguliertes Lunisolarjahr angewendet; und da soll man erst zu astrologischen Lehren Zuflucht genommen und nach astrologischen Begriffen und astrologischen Deuteleien geschaltet haben?

Ich bin vielmehr von der Überzeugung durchdrungen, dass die Babylonier, wenn sie den 19jährigen Cyklus gekannt und zur Grundlage ihres Kalenders das Lunisolarjahr genommen haben (Thatsachen, die auch O. nicht bestreitet), auch klug genug waren, diesen 19jährigen Cyklus praktisch zu verwerten und nicht erst bis zum Jahre 367 v. Chr. gewartet haben, um diese Reform „durch athenischen Einfluss“ (so O. in ZDMG., Bd. 51, pag. 162, sub 4) ins Leben zu rufen.

Es haben sich aber da noch weitere Irrtümer und Widersprüche von Seite O. eingeschlichen. Das Resultat, zu dem O. auf

1) ZDMG., Bd. 51, p. 149.

2) Oppert setzt irrtümlicherweise 16. Juni.

p. 162 seiner neuesten Untersuchung gelangt und das er mit den stolzen Worten einleitet: „Dieses ist das letzte grosse Resultat unserer Forschung“ besteht aus zehn Punkten. In drei derselben (1, 3, 4) beschäftigt er sich mit dem 19jährigen Cyklus und bezeichnet das Jahr 367 v. Chr. als dasjenige, in welchem die Reform des 19jährigen Cyklus eingeführt wurde, ohne aber diese Angaben näher begründen zu können. Denn auf pag. 160 sagt O. ausdrücklich: „Wir werden zeigen, dass bis zum Jahre 368 v. Chr. kein festes Einschaltungssystem in Babylon bestand: dass aber vom Jahre 367 an, durch uns schlechterdings unbekannte Umstände[1]), eine Zeitrechnung Platz griff, die später von den Juden aufgenommen worden ist“.

O. nennt das Jahr 712, mit dem der 19jährige Cyklus, ohne durch eine feste Norm geregelt worden zu sein, seinen Anfang genommen und begründet dies auf pag. 148, wo er also schliesst: „Von diesem Datum, den 26. März 712[2]) v. Chr. als 1. Nisan, datieren die babylonischen Kalender, so auch zählt von ihm der von mir (Oppert) zuerst nachgewiesene Saroscyklus. Mit diesem Zeitpunkte und nicht mit dem 1. Jahre Nabonassars fangen die in Babylon gekannten 19jährigen Perioden an“.

Und wie ganz anders spricht O. auf pag. 159 und pag. 163?! Da nimmt er das Jahr 747 v. Chr., das I. Jahr Nabonassars, welches der Ausgangspunkt auch anderer Mondperioden war, als Ausgangspunkt des Saroskanon an und hebt als 7. Punkt der „grossen Resultate seiner Forschung“ folgendes hervor: „Die aus der Zeit der Seleuciden und der Römer stammende Sarostafel geht zurück auf den 1. Nisan des Jahres I des Nabonassar“.

In diesem Chaos von Widersprüchen klammert sich O. an das Jahr 17 des 19jährigen Cyklus, ohne meine Arbeiten, die das Jahr 16 an der Hand zahlreicher Belege motivieren, jemals gelesen zu haben.

Und nun zu den Finsternissen, mit deren Hilfe O. den weiteren Nachweis über die Unbrauchbarkeit meiner Tafeln erbringen will! Da ist vor allem die Finsternis des Šamaššumukîn, die vom 15. Šabaṭ datiert ist. Ich könnte es zwar unterlassen, auf die Untersuchungen, zu denen uns die keilinschriftlich vermerkten Finsternisse Anlass geben, näher einzugehen, weil diese von anderer Seite durchgeführt werden. Kollege Ginzel wird — wie man uns andererseits[3]) mitteilt, auf alle hier einschlägigen Fragen zurückkommen. Wegen einiger Punkte chronologischer Natur jedoch will auch ich auf diesen Gegenstand zurückkommen.

Lehmann identifizierte diese Finsternis mit der unter Nr. 832 im „Kanon“ von Oppolzer angeführten Mondfinsternis vom 17. Febr.

1) Hier stärker hervorgehoben.
2) In ZDMG. heisst es irrtümlicherweise 112.
3) Z. A., Bd. XI, 110 und 437.

d. J. 664 v. Chr. Oppert dagegen will hierfür die in der Nacht vom 18.—19. Januar 653 v. Chr. stattgehabte Finsternis setzen. Er opponiert deshalb der Lehmann'schen Annahme, weil die Neomenie am 3. Februar 664 um $2^1/_2$ Uhr Nachm. babylon. Zeit eingetreten, die Mondsichel also frühestens am 4. abends sichtbar war und somit erst mit diesem Abend der 1. Šabaṭ begonnen haben kann. Dann war aber der Abend des 17. Februar zum 14. und nicht zum 15. Šabaṭ gehörend; es kann aber auch — meint O. — erst der 13. gewesen sein, „wenn, was sehr wahrscheinlich, das Datum von Sonnenaufgang an gerechnet wurde“[1]).

Sind dies aber auch wirklich ernste Bedenken, die O. hier erhebt?

Vor allem muss doch in Erwägung gezogen werden, dass bei einer cyklischen Kalenderrechnung der erste Tag eines Monates niemals durch astronomische Verhältnisse d. i. durch wahren Neumond oder durch Neulicht bedingt wird, sondern lediglich so, wie ihn die cyklische Rechnung bestimmt. Wollten wir aber einmal uns einen Augenblick auf Opperts unberechtigten Standpunkt stellen, so erweist sich erst recht, dass seine Behauptung, die von ihm bevorzugte Finsternis stimme besser, falsch ist.

Hören wir einmal, was O. zur Begründung seiner Annahme angiebt: „Anders indessen verhält es sich mit der Finsternis vom 18.—19. Januar 653. Die Neomenie war am 3. Januar $11^h\ 42^m$ vormittags eingetreten, der 1. des Monats konnte schon der 4. Januar sein; auf jeden Fall aber war der Monat mit dem Abend des 4. begonnen. Also der 18.—19. Januar war sicher der fünfzehnte“.

O. giebt also zu, dass, wiewohl die Neomenie am 3. Januar $11^h\ 42^m$ vormittags eingetreten, der 1. des Monates schon der 4. Januar hätte sein können. Dann muss aber zugestanden werden, dass man ebenso mit vollem Rechte den 4. Februar 664 v. Chr. = 1. Šabaṭ setzen kann, da nach O. die Neomenie am 3. Februar um $2^1/_2$ Uhr Nachm. eingetreten ist. Wird dies nun zugegeben, dann war der 18. Februar = 15. Šabaṭ, und somit, da im Mondkalender der Tag stets nur mit Abend beginnt, die Nacht vom 17.—18. Februar 664 v. Chr. = Nacht des 15. Šabaṭ, was mit Lehmanns Auseinandersetzungen und meinen Tafeln vollkommen stimmt.

Freilich hat O. die von ihm selber hingestellte Möglichkeit: „der 1. des Monates konnte schon der 4. Januar sein“ nicht in Betracht gezogen, da er sonst mit sich in Konflikt gekommen wäre. Wie aber, wenn diese Voraussetzung denn doch die richtige und der 1. des Monats schon der 4. Januar war? Dann war der 18. Januar = 15. Šabaṭ und die Nacht vom 18.—19. Januar

1) ZDMG., Bd. 51, pag. 153, Zeile 6.

schon dem 16. Šabaṭ angehörend und nicht dem 15. Šabaṭ. Aber auch die zweite Möglichkeit, mit der O. rechnet, ist nach seinen eigenen Worten, die er wenige Zeilen vorher gebraucht, zu bemängeln. Denn wenn es „sehr wahrscheinlich“ ist, dass bei den Babyloniern „das Datum von Sonnenaufgang an gerechnet wurde“ (Oppert in ZDMG., Bd. 51, pag. 153, Z. 7), dann ist es unbegreiflich, wie O. schon 12 Zeilen weiter (p. 153, Z. 19) den Satz aufstellen kann: „auf jeden Fall aber war der Monat mit dem Abend des 4. begonnen“.

Ich würde mich gewiss gern dem Urteile eines vielfach erprobten und in dem Dienste der Wissenschaft ergrauten Meisters fügen, wenn dieses Urteil auf einer realen Basis sich erheben würde. Eine solche reale Basis wäre eine Sammlung inschriftlich beglaubigter Daten, die nach Jahr, Monat und Tag datiert sind und mit meinen Tafeln nicht stimmen wollen. Solche Daten sind z. B. die von O. publizierten Mondfinsternisse aus dem Jahre VII Königs Kambyses. Aber merkwürdigerweise stimmen hier meine Tafeln mit den keilinschriftlich überlieferten Daten. Alle anderen Finsternisse, die O. anführt, beweisen gar nichts, weder pro noch contra, denn nirgends ist uns ein ausführliches Datum überliefert. Die Zahl 28, die O. der in Z. A., Bd. 11, pag. 314 sub 2 erwähnten und auch in ZDMG., Bd. 51, pag. 149 besprochenen Finsternis beilegt, steht nicht im Text, sondern giebt lediglich Opperts Anschauung wieder (siehe Lehmann, Z. A., XI, 442). Freilich ist der Monat „Tammuz“ überliefert, und dieser hat nach meinen Tafeln im Jahre 661 v. Chr. mit 29. Juni begonnen, während die Finsternis, mit der O. die Identifikation der Tammuz-Finsternis herstellen will, am Nachmittag des 27. Juni stattgefunden hat. Wer bürgt uns aber für die richtige Identifikation?

Vor allem ist zu bedenken, dass im Texte gar nicht von einer Eklipsis die Rede ist. Denn es heisst dort nicht — wie sonst bei einer Sonnenfinsternis — „*Ina araḫ Du'ûzi Šamšu atalâ ištakan*“, es ist dort vielmehr von einem „Ruhen“ des Mondes und einem „Ruhen“ der Sonne die Rede und zwar in einem solchen Zusammenhange, dass, wenn dieses „Ruhen“ als „verfinstern“ im Sinne einer Eklipsis aufgefasst werden soll, keineswegs von einer Sonnenfinsternis, sondern — wie bereits Jensen und Lehmann bemerkten — in erster Linie von einer Mondfinsternis, im besten Falle aber von einer Mondfinsternis und darauffolgenden Sonnenfinsternis gesprochen wird. Denn es heisst dort (Lehmann in Z. A., XI, 441): „Teumman beschloss Böses, aber Sin beschloss gegen ihn böse Vorzeichen: Im Monate Tammuz ruhte er in der Frühe bis zu Tagesanbruch, und wie er ruhte auch Šamaš zur Zeit seines Unterganges“.

Man sieht also, dass, wenn schon das „Ruhen“ im Sinne einer Eklipsis interpretiert wird, zunächst an eine am frühen Morgen stattgehabte Mondfinsternis gedacht werden muss und erst

mit dieser im Zusammenhange an eine entweder noch im selbigen Jahre oder in einem der darauffolgenden Jahre gegen Abend eingetretenen Sonnenfinsternis. Beide Ereignisse müssen natürlich im Monate Tammuz erfolgt sein, und zwar die Mondfinsternis zur Zeit des Vollmondes, also Mitte Tammuz, die Sonnenfinsternis dagegen zur Zeit des Neumondes. Waren beide Ereignisse im selbigen Jahre, dann muss die Sonnenfinsternis natürlich mit Ende Tammuz, d. h. mit der Neomenie des Ab erfolgt sein; waren aber Mond- und Sonnenfinsternis in verschiedenen Jahren, dann ist es nicht ausgeschlossen, ja sogar mehr denn wahrscheinlich, dass die Sonnenfinsternis zur Zeit der Neomenie des Monats Tammuz erfolgt sein. Nun ist der erste Fall absolut ausgeschlossen, da innerhalb des in Betracht kommenden Gebietes und innerhalb der in Betracht kommenden Epoche nach dem „Kanon“ von Oppolzer nur eine einzige Sonnenfinsternis in Erwägung gezogen werden kann: die Sonnenfinsternis vom 27. Juni 661 v. Chr. Ihre grösste Phase betrug für Ninive 10 Zoll = 0·83 Sonnendurchmesser, die Zeit dieser grössten Phase erfolgte 2 Stunden vor Sonnenuntergang und das Ende der Verfinsterung war 1 Stunde vor Sonnenuntergang. Nun war aber in diesem Jahre keine Mondfinsternis, die den Anforderungen des Textes: Monat Tammuz und Tagesanbruch entsprechen würde, denn die einzige Mondfinsternis im Jahre 661 ist datiert vom 6. Dezember.

Wenn also in dem betreffenden Texte von Eklipsen die Rede sein soll, dann müssen beide Ereignisse in verschiedenen Jahren erfolgt sein und zwar zuerst die Mondfinsternis und dann die Sonnenfinsternis. Allerdings müssten wir die Sonnenfinsternis mit der vom 27. Juni d. J. 661 v. Chr. identifizieren[1]). Es entsteht nun die Frage: wie ist dies in Übereinstimmung zu bringen mit meinen Tabellen, die den 1. Tammuz d. J. 661 mit 29. Juni gleichsetzen?

Bedenken wir doch vor allem, dass nirgends im Texte ein Tagesdatum angeführt ist, und dass die Sonnenfinsternisse stets zur Zeit der Konjunktion zwischen Sonne und Mond, d. h. um die Zeit des Neumondes erfolgen und daher in der Regel nach diesem Neumonde benannt werden; erwägen wir ferner den Umstand, dass man die am Ende eines Kalendermonates eingetretene Neomenie niemals nach diesem ablaufenden Monate, sondern immer nach dem kommenden neuen Monat benannt hat (sowie man noch heutzutage bei den Juden den מולד eines Monates nicht nach dem ablaufenden Monate, sondern nach dem neuen Monate benennt, also beispielsweise den am 29. Sivan eintretenden Moled nicht als Moled Sivan, sondern als Moled Tammuz bezeichnet), dass man also unter „Neomenie des Tammuz“ nicht den mit Ende Tammuz, sondern den mit Ende

1) Vorausgesetzt allerdings, dass man eine Sonnenfinsternis, deren grösste Phase = $^4/_5$ Sonnendurchmesser 2 Stunden vor Sonnenuntergang erfolgt, als ein zur Zeit des Sonnenunterganges stattgehabtes Ereignis bezeichnen kann.

Sivan eingetretenen Neumond verstanden hat: dann wird es erklärlich, dass man eine Sonnenfinsternis, die zur Zeit der „Neomenie des Tammuz“ eingetreten ist, als eine „Tammuz-Finsternis“ bezeichnen musste. Der 29. Juni des Jahres 661 v. Chr. war meinen Tabellen zufolge der 1. Tammuz, der am 27. Juni stattgehabte Neumond war sonach der „Neumond Tammuz“, und die an diesem Tage erfolgte Sonnenfinsternis konnte somit mit vollem Rechte als „Tammuz-Finsternis“ benannt werden.

Übrigens ist mit diesen Auseinandersetzungen nichts neues gesagt. Bekanntlich begehen die Juden noch heute den Neumondstag halb feierlich, indem sie jeden 30. eines Monates, sowie den 1. des folgenden Monats als ראש חדש, d. h. Neumondstag dieses neuen Monates bezeichnen. Diese Feier datiert seit den ältesten Zeiten, denn wir finden schon in der Bibel besondere Opfervorschriften für ראש חדש. Auch die alten Ägypter, die schon früh das Mondjahr verliessen und als Basis ihrer Zeitrechnung die Sonne wählten, haben — wie dies die Inschriften ganz deutlich lehren — die einzelnen Mondphasen beachtet und am Neumondstage, an der Sexta, am Vollmondstage und am 22. Mondtage besondere Feste gefeiert. Sicherlich war es daher auch bei den Babyloniern, sowie bei allen Völkern, die das Mondjahr kannten und näher beachteten, üblicher Brauch oder Gesetz, die Zeichen der Mondphasen, insbesondere jene der Neomenie, festlich zu begehen. Die dem Gotte Sin geweihten Hymnen deuten in bestimmter Weise darauf hin, mehr aber noch das babylonische Weltschöpfungsepos. Bekanntlich hat Delitzsch in einer vor kurzem erschienenen Abhandlung[1]) alle bis jetzt bekannten Weltschöpfungsfragmente ihrem Wortlaute nach mitgeteilt und interpretiert; und in dieser überaus dankenswerten Arbeit finden wir auf pag. 85—86 die V. Weltschöpfungstafel, auf pag. 108 deren Übersetzung und pag. 148—151 den zugehörigen Kommentar. Aus diesem geht nun mit vollster Sicherheit hervor, dass die Babylonier den Eintritt der Mondphasen feierten (vielleicht als Vorläufer des sich hieraus gebildeten Wochenbegriffes und der damit verbundenen Feier eines der sieben Wochentage). Bemerkenswert daselbst ist jener Passus, der auf eine Analogie mit einem noch heutzutage bei den Juden gepflegten Religionsbrauche hinweist. Bekanntlich ist bei den Juden auch der Vorabend eines Neumondstages, d. i. der mit ערב ראש חדש bezeichnete Tag von einiger Bedeutung. Er gilt ihnen nämlich als ein יום כפור קטן, d. h. als „kleiner Jom-Kippur = Versöhnungstag“, an dem Gott, der Weltschöpfer, Gericht hält.

Genau dasselbe finden wir bei den alten Babyloniern. Denn

1) „Das babylonische Weltschöpfungsepos“ XVIII. Bd. der Abhandl. der phil.-hist. Cl. d. Königl. sächs. Ges. d. Wiss.

in der V. Schöpfungslegende lesen wir nach Zimmern (siehe Delitzsch pag. 150—151):

„[15] Beim Beginn des Monats, wenn der Abend anbricht, [16] mit den Hörnern erglänze, um den Himmel zu bezeichnen. [17] Am siebenten Tage mach die Scheibe [ha]lb, [18] stehe senkrecht am Sa[bbath] mit der [erst]en Hälfte. [19] Wann bei [Unterga]ng der Sonne am Horizont du [aufgehst], [20] so stehe ihr gegenüber [am 14.] im vollsten Glanze. [21] [Vom 15. an] nähere dich der Bahn der Sonne. [22] [am 21.] stehe senkrecht zur Sonne zum zweiten Mal. [23] [Vom 22. an . . .] . . . . . aufzusuchen ihren Weg, [24] [am 28. zur Sonne] komm heran und halte Gericht."

Jensen (siehe gleichfalls daselbst) weicht in seiner Übersetzung und Interpretation der lückenhaften Stellen hie und da von Zimmern ab, schliesst aber auch mit den Worten: „Komm heran und richte das Gericht".

Der Tag also, an dem die Konjunktion zwischen Mond und Sonne erfolgt, war den Babyloniern — ebenso wie noch heutzutage den Juden — ein „Tag des Gerichts". Und wir gehen gewiss nicht fehl, wenn wir unter solchen Umständen behaupten, auch die Begriffe ראש חדש und ערב ראש חדש seien von den Babyloniern kalendarisch beachtet worden, und wir werden gewiss noch in den Besitz solcher Urkunden gelangen, die uns in klarster Weise hierüber belehren. Von den alten Ägyptern besitzen wir bereits solches urkundliches Material (siehe Zeitschr. für ägypt. Spr. 1889 „Die Phönixperiode der alten Ägypter"). Wir können noch weiter gehen und aus den vorhandenen Parallelen innerhalb der Kalender der Juden und Babylonier auf eine vollkommene Analogie derselben schliessen. Es ist somit gar nichts überraschendes dabei, wenn man eine am 29. Sivan, am ערב ראש חדש des Monates Tammuz, stattgehabte Finsternis als eine „Tammuz-Finsternis" bezeichnet hätte, denn wir finden es gar nicht selten, dass in hebräischen Urkunden also datiert ist: „am x^ten^ Wochentage, am Vorabende des Neumondtages des Monates y". Übrigens ist es — wie bereits oben erwähnt wurde — noch gar nicht sichergestellt, ob im Texte überhaupt von Eklipsen die Reden ist; sollte aber die Interpretation des Textes mit Sicherheit zu einem solchen Ergebnisse führen, dass man die dort geschilderten bösen Vorzeichen nur als Finsternisse zu erklären vermag, dann muss jedenfalls in erster Linie an eine mit Tagesanbruch sich vollziehende Mondfinsternis gedacht werden.

Im Übrigen ist noch darauf hinzuweisen (s. u.), dass wir es hier mit einem assyrischen Finsternisberichte zu thun haben und dass es nicht absolut feststeht, dass der assyrische und der babylonische Kalender, wenn sie auch auf gleichen Principien beruhen, sich in allen Einzelheiten decken.

Keineswegs kann aber die betreffende Inschrift in irgend welcher Beziehung kalendarische Aufschlüsse bieten, und es

ist somit nicht gestattet, die Finsternis vom 27. Juni 661 v. Chr. dahin zu benützen, um mit ihrer Hilfe, gestützt auf eine nach keiner Richtung hin begründeten Hypothese, über den Wert oder Nichtwert einer kalendarischen Arbeit urteilen zu können.

Sehen wir einmal, wie sich meine Vergleichungs-Tabellen zu den Finsternissen des Almagest verhalten. Oppert will auch hier Bemängelungen finden, aber auch hier gelingt ihm dies nur durch innere Widersprüche und willkürliche Textauslegung.

Im Almagest wird uns berichtet, dass im 27. Jahre des Nabonassar im Jahre I des Mardokempados am 29. Thoth eine Mondfinsternis in Babylon beobachtet worden sei.

Da der 29. Thoth im Jahre 27. Nabonassar gleichzusetzen ist dem 19. März 721 v. Chr., so ist es einleuchtend, dass hier nur die Mondfinsternis berichtet sein kann, die im Oppolzer'schen „Kanon der Finsternisse" unter Nr. 741 mit folgenden Elementen dargestellt erscheint:

Nr.	Julian. Kal.	Julian. Tag	Weltzeit	Grösse
741	— 720 III 19	1458 156	$19^h\ 4^m$	18·7 Zoll

Halbe Dauer der Part. = 110^m Mond im Zenith
Halbe Dauer der Total. = 48^m $\lambda = +75°,\ \varphi = +4°$

Es ist dies also die Finsternis in der Nacht vom 19.—20. März des Jahres 721 v. Chr.

Während nun hierfür nach meinen Tafeln der 15. Adar des babylonischen Kalenders zu nehmen ist, will O. hierfür den 13. Nisan setzen, weil nach der babylonischen Chronik (dieselbe Chronik, die auf pag. 144, ZDMG., Bd. 51 Herrn Oppert noch als Quelle dient, aber schon pag. 146 mit den scharfen Worten bekritelt wird: „die babylonische Chronik ist nicht immer wahrhaft") der König Mardokempados erst im Nisan den Thron bestieg.

Wir dürfen vor allem nie ausser acht lassen, welcher Quelle wir den Bericht über die stattgehabte Finsternis entnehmen; es ist dies das Werk des Ptolemäus, der die einzelnen Ereignisse nach dem beweglichen ägyptischen Kalender datiert und dabei nach Jahren des Nabonassar und nach Regierungsjahren der jeweiligen Könige zählt, für die er stets den 1. Thoth, den Neujahrstag des beweglichen Kalenders, als Ausgangspunkt nimmt. Wenn daher im Almagest angeführt wird Jahr 27 Nabonassar = Jahr I Mardokempados, so ist dabei niemals vom eigentlichen Regierungsantritte, sondern stets vom 1. Thoth an gezählt.

Nach der bei Ptolemäus befolgten Methode entspricht somit

das Jahr I des Mardokempados = Jahr 27 des Nabonassar der Zeit vom 20. Februar d. J. 721 v. Chr. bis 18. Februar d. J. 720 v. Chr. inkl. Desgleichen war nach dem Kanon des Ptolemäus das Jahr II des Mardokempados = Jahr 28 des Nabonassar die Zeit vom 19. Februar d. J. 720 bis 18. Februar. d. J. 719 inkl. Es sind also die weiteren Bemerkungen Opperts ganz unbegründet und belanglos und „Herr Dr. Mahler verlegt“ auch gar nicht die Finsternis „willkürlich in das 26. Jahr“.

Aber auch innere Widersprüche liegen in den Auseinandersetzungen O.'s vor. Auf pag. 145, Zeile 1 des 51. Bandes der ZDMG. identifiziert O. den 1. Nisan d. J. 721 v. Chr. mit dem 7. März und dementsprechend den 19. März mit dem 13. Nisan; dasselbe geschieht auf pag. 163. Auf pag. 145, Zeile 26 dagegen identifiziert O. denselben 1. Nisan mit dem 6. März und dementsprechend den 19. März mit dem 14. Nisan. Dasselbe geschieht auf pag. 146, Z. 21 und pag. 147, Z. 14. Welche der beiden Annahmen Opperts ist die richtige? Meines Dafürhaltens keine von beiden, weil die Nacht vom 19.—20. März d. J. 721 v. Chr. nach ägyptischer Zählweise dem 29. Thoth d. J. I Mardokemp. = Jahr 27 Nabon. entsprach, nach babylonischer Zählweise dagegen dem 15. Adar d. J. V Salmanassar.

So bewegen wir uns, wenn wir O. folgen, in einem Chaos von Widersprüchen. Nur in Einem können wir ihm folgen: in den Daten, die er (pag. 163—164) in seinem Regentenkanon giebt. Diese stimmen nämlich fast durchgehends mit dem von mir gegebenen „Verzeichnis der Könige“, und es ist geradezu merkwürdig, dass O. hierzu nichts zu bemerken hat. Da hätte er doch handgreiflich den Nachweis führen können, dass Mahler bereits am 7. März 1895 den im Frühjahre 1897 (also 2 Jahre später) erschienenen Oppert'schen Kanon „benutzte und anwandte, ohne dies zu erwähnen“.

Auch bezüglich des Zeitpunkts der Einführung der Olympiadenrechnung irrt O., wenn er dieselbe in das 4. Jahrhundert (siehe ZDMG. Bd. 51, pag. 161, Z. 38—41) verlegt.

O. publiziert auch auf pag. 165 seines Aufsatzes eine Tabelle, über deren Nutzen er also spricht: „Man kann mit Hilfe dieser Tafel jegliches in den Inschriften bezeichnete Datum finden: man muss zu dem Tage vor der Angabe je nach der Zahl der Monate 29½, 59, 87½, 118, 147½, 177, 206½, 236, 265½, 295, 324½ oder 354 Tage und die Zahl der Tage des Monates hinzufügen“.

Merkt O. nicht, dass man nach dieser seiner Methode dann auch Bruchteile des Tages bekommt und dass man kalendarisch — wenn also irgend ein in den Inschriften bezeichnetes Datum gefunden werden soll — niemals mit Bruchteilen des Tages rechnen darf, sondern stets mit ganzen Tageszahlen?

Ich will jetzt das Resultat unserer Darlegungen ins Auge fassen. Auf pag. 144 erklärt O., dass er die Daten des 1. Nisan 728, 709, 690, 671, 652, 633, 614 nicht kennt, dass aber die für den 1. Nisan der folgenden zwei Cyklen 595 und 576 mit meinen Tafeln übereinstimmen. Das Jahr 661 war (siehe 149) ein Schaltjahr, und als solches ist es auch in meinen Tafeln erwähnt. Bezüglich des 1. Šabaṭ d. J. 644 bemerkt O. (pag. 153, Zeile 7 v. u.): „Hier hat Herr Dr. Mahler einen richtigen Anschlag gemacht, er setzt den 1. Schebat auf den 24. Januar". Auch bei der von Ptol. erwähnten Finsternis aus dem Jahre V Nabopolassars, die mit der Finsternis vom 21. April 621 v. Chr. zu identifizieren ist, giebt O. (pag. 154, Zeile 24—27) die Möglichkeit des Ansatzes „14. Nisan" zu. Die Kambyses-Finsternisse stimmen mit meinen Tafeln vollkommen, und in den Daten seines Kanons stimmt O. fast durchgehends mit dem in meinen Tafeln gegebenen „Verzeichnis der Könige". Dort, wo zwischen O. und meinen Tafeln keine Übereinstimmung herrscht, ist dieselbe nur durch das Chaos von Widersprüchen erklärlich, in denen O. bedauerlicherweise umherzuirren beliebte. Es ist also auch das Ergebnis der Arbeit Opperts eher ein günstiges für meine Tafeln, als umgekehrt. —

Ich muss aber noch auf einen Punkt zurückgreifen, den ich bereits eingangs berührt habe. So oft nämlich jemand die Resultate Opperts zu negieren oder auch nur zu bekritteln wagt, greift O. zu dem Verzweiflungsrufe: „Mein Herr, hier hört Ihre Machtvollkommenheit auf!" oder: „Mit Logarithmentafeln wird keine Geschichte gemacht".

Allerdings können solche Widersprüche, wie sie Oppert in seinen letzten Arbeiten begegnet sind, mit „Logarithmentafeln" nicht begangen werden, aber ich frage: 1. Warum beherzigt O. nicht selber diesen von ihm so wohlmeinend erteilten Rat? Warum sucht er die Geschichte mit Sonnenfinsternissen zu rektifizieren? 2. Warum versucht Oppert sich in der Lösung astronomisch-chronologischer Probleme zu vertiefen?

Dass er auf diesem Gebiete nicht unfehlbar ist, beweisen nicht nur die hier angeführten Widersprüche, sondern auch seine Auseinandersetzungen betreffs der Finsternis vom 10. Januar d. J. 522 v. Chr.[1])

O. legt dieser Finsternis mit Rücksicht auf die betreffenden Angaben Oppolzers, wonach die halbe Dauer der Totalität 52^m und die halbe Dauer der Partialität 112^m betrug, eine Gesamtdauer von $5^h\ 28^m$ bei, denn auf pag. 2 seiner Arbeit in den Comp. rend., Zeile 15 von unten, sagt O.: „elle fut totale, de

1) Un annuaire astronomique babylonien (Journ. As. 1890); Un annuaire astronomique chaldéen (Comp. rend. t. CXI); Un texte babylonien astronomique (Z. A. Bd. VI).

22 doigts, dura en tout cinq heures vingt-huit minutes". Er rechnet nämlich:

Halbe Dauer der Partialität = 112ᵐ
„ „ „ Totalität = 52ᵐ
also halbe Dauer der Finsternis = 164ᵐ
und somit ganze Dauer der Finsternis = 328ᵐ = 5ʰ 28ᵐ

Nun ist aber (siehe „Kanon von Oppolzer" pag. XXXIII, Zeile 2) unter der halben Dauer der Partialität die Hälfte jener Zeit zu verstehen, welche zwischen der ersten und letzten äussern Berührung des Vollschattens mit der Mondscheibe verfliesst. Es giebt daher die halbe Dauer der Partialität allein schon die halbe Dauer der Finsternis überhaupt; obige Finsternis hatte also eine Gesamtdauer von nur $2 \times 112^m = 224^m = 3^h\ 44^m$.

Den gleichen Irrtum hat O. auch in seiner späteren Arbeit (Z. A. VI, 109) begangen. Er sagt dort: „La seconde éclipse, arrivée le 10 janvier 522 a. J. C., était d'une totalité exceptionelle, elle était 22 doigts. Oppolzer place le milieu à $1^h\ 45^m$ temps de Greenwich donc à $4^h\ 45^m$ temps babylonien; Pingré à 3^h de Paris, donc à $5^h\ 50^m$ de Babylone. Le commencement de l'éclipse partielle est donc d'après Oppolzer, qui donne à la demi durée 164 minutes, à 2 heures 1 minute du matin, donc 2 heures presque précises". In der That jedoch betrug die halbe Dauer der Finsternis $112^m = 1^h\ 52^m$, also Anfang $= 4^h\ 45^m - 1^h\ 52^m = 2^h\ 53^m$ babylon. Zeit.

Es wird gewiss niemandem einfallen, deswegen die Verdienste, die sich O. auf dem Gebiete der astronomisch-chronologischen Forschung errungen, irgendwie schmälern zu wollen. — Aber, Jedem das Seine! — Auf dem Felde wissenschaftlicher Forschung muss jeder gehört werden, und niemand ist berechtigt, auf ein besonderes Patent hinzuweisen. Noch weniger aber ist man berechtigt, Behauptungen in die Öffentlichkeit zu streuen, die den Thatsachen widersprechen. Meine Tafeln führen den Namen: „Zur Chronologie der Babylonier" und geben noch auf dem Titelblatt zu erkennen, welche Zwecke mit denselben verbunden sein sollen. Sie sind „Vergleichungs-Tabellen der babylonischen und christlichen Zeitrechnung von Nabonassar (747 v. Chr.) bis 100 v. Chr." und zwar thun sie dies, wie ich im Vorworte ausdrücklich hervorhebe, in der Weise, dass für jeden 1. Tag der babylonischen Monate das entsprechende Datum der julianischen Zeitrechnung angegeben ist. Es ist dies ein Vorgang, den man bis jetzt in der Chronologie der Babylonier vermissen musste. Mit welchem Rechte kann dann O. behaupten, dass ich in meinen Tafeln seine Arbeiten benutzt habe? Wo hat O. jemals derartige Tafeln veröffentlicht? Schon der Umstand, dass ich über 9800 Kalenderdaten gebe, während O. selbst in seiner jüngsten Arbeit nicht mehr als 128 Nisandaten und in seiner am 23. Dezember 1892 der französischen Akademie

unterbreiteten Arbeit „Le canon des dates babyloniennes“ gar nur 97 Nisandaten zu geben vermag, sowie der Umstand, dass sich meine Tafeln auf einen 19jährigen Cyklus stützen, dessen Existenz O. zu bezweifeln sich anschickte, hätten ihn belehren müssen, dass ich keinen Grund hatte, mich auf seine Arbeiten zu stützen und dass ich mich auch nicht veranlasst sehen konnte, meine Untersuchungen auf die seinen aufzubauen.

In der That stimmen auch nur 14 der von Oppert im Jahre 1892 veröffentlichten 97 Nisandaten mit den meinigen überein, während in den übrigen 83 Fällen Abweichungen von nicht nur 1—2 Tagen, sondern sogar solche von 1 Monate vorliegen. Dabei stimmen wir innerhalb der Regierungszeit Nabonids bloss an drei Stellen überein. Wenn nun O. dessenungeachtet auf pag. 155 des 51. Bandes der ZDMG. sagt: „hier sind meine Arbeiten benutzt“, so überlasse ich das Urteil über diese Behauptung dem Leser.

Ich möchte aber im Interesse der Forschung eine kleine Warnung ergehen lassen. Man vermengt allzuleicht die assyrische und babylonische Chronologie. Es ist wohl selbstverständlich, dass sich die Kulturzustände Assyriens in vielen Beziehungen mit denen Babylons deckten. Es steht auch sicher, dass dem assyrischen Kalender ebenso wie dem babylonischen ein Lunisolarjahr als Grundlage dient. Ob aber die Regeln, nach denen die Lage der einzelnen Schaltjahre bestimmt wurde, sich v o l l k o m m e n deckte mit jenen im babylonischen Kalender, ist noch nicht definitiv entschieden. Man bedenke doch, dass im Altertum nicht nur Nachbarstaaten, welche dieselbe Jahrform hatten und nach gleichen Prinzipien schalteten, denn doch verschiedene Kalender besassen, sondern dass Städte eines und desselben Staatsgebildes mit einer derartigen Autonomie ausgestattet waren, dass auch ihre Kalender verschieden waren. Dies sehen wir sogar noch im späteren Syrerreiche und finden eine ähnliche Erscheinung auch im heutigen christlichen Kalender. Die römisch-katholische Kirche und die Protestanten datieren nach dem gregorianischen Kalender, während die griechisch-orthodoxe Kirche noch immer an dem julianischen Kalender festhält, und so weichen beide in ihren Datierungen heute um 12 Tage und von 1900 an schon um 13 Tage von einander ab, wiewohl beiden Kalendern das gleiche Prinzip, d. i. das Sonnenjahr, zu Grunde liegt. Und wer kennt nicht die vielen Streitigkeiten, welche der Einführung des gregorianischen Kalenders hemmend in den Weg traten?

Genau das Gleiche mochte auch beim babylonischen Kalender der Fall gewesen sein. Jedenfalls hat mit Nabonassar eine Reform des Kalenders stattgefunden; ob aber auch die Assyrer und alle anderen stammverwandten Völker Asiens s o f o r t davon Gebrauch machten, ist eine Frage, die noch ihrer Lösung harret.

Mit Rücksicht auf diesen Umstand erkläre ich auch ein für allemal, dass ich die Frage des b a b y l o n i s c h e n S c h a l t c y k l u s — insofern die Zeit seit Nabonassar in Betracht kommt — von meiner

Seite als definitiv erledigt betrachte. Ich habe mich über diesen Gegenstand vielleicht schon mehr als erwünscht geäussert: wir wollen nun die Thontäfelchen sprechen lassen, indem wir eine reichliche Sammlung altbabylonischer Daten abwarten wollen, um beurteilen zu können, inwiefern meine Annahmen mit der Wahrheit übereinstimmen. Dass hie und da Widersprüche gefunden werden, ist bei dem Stande der Chronologie und des Kalenderwesens im Altertum etwas selbstverständliches. Solche sporadisch auftretende Abweichungen dürfen uns aber noch nicht zur Verwerfung eines ganzen Systems verleiten. Der christliche Kalender hat gewiss seine festbegründeten Prinzipien und dennoch finden wir sogar in Urkunden aus der Neuzeit Datierungen, die einander zu widersprechen scheinen.

Budapest im September 1897.

Nachtrag.

Eben war ich mit der Abschrift des obigen Aufsatzes zum Behufe der Drucklegung fertig, da erhielt ich von C. F. Lehmann einen Sonderabdruck eines neueren, in den Comptes rendus vom Jahre 1897 erschienenen Artikels aus der Feder Jules Opperts, betitelt: „Eclaircissements sur quelques points relatifs à la dernier période de l'empire assyrien", in welchem O. wiederum auf meine Tabellen zurückkommt. Dasselbe thut er in dem „Nach Jahr und Tag" betitelten Aufsatze im Sprechsaal" der Z. A. Bd. XII, 97—103, woselbst das in den Comp. rend. Mitgeteilte in deutscher Sprache wiedergegeben wird. Allerdings ist hier der Hauptangriff gegen Herrn Ginzel gerichtet. „Der verdiente Astronom" — sagt O. — „weiss doch so gut wie jeder andere, dass kein Volk der Welt jemals von einem nicht bemerkten Augenblicke des Neumondes an hat rechnen können. Überall rechnet man den Kalendermonat von der dem Publico sichtbaren Mondsichel". Dies weiss Herr Ginzel ganz wohl; aber der verdiente Assyriologe Oppert scheint nicht zu wissen, dass dort, wo von einem Cyklus die Rede ist und dem Kalender eine cyklische Rechnung zu Grunde liegt, der 1. Tag eines Kalendermonates weder von einem nicht bemerkten Augenblicke des Neumondes, noch von der dem Publico sichtbaren Mondsichel, sondern so genommen wird, wie ihn die cyklische Rechnung gibt. Seit der Einführung der cyklischen Rechnung im Kalender der Juden frägt kein Jude danach, ob am ersten Tage eines Kalendermonates der Neumond stattfindet oder die Mondsichel zum erstenmale sichtbar wird. Früher, vor Einführung der cyklischen Rechnung, war allerdings das Wiedersehen des Neulichts massgebend für den 1. Tag eines Kalendermonates, jetzt aber bestimmt die cyklische Rechnung den 1. Kalendertag. Das Gleiche gilt von jedem Volke, das seiner Kalenderrechnung einen Cyklus zu Grunde legt.

Allerdings, so lange die Babylonier ihren Kalender nicht durch cyklische Rechnung sondern durch Beobachtung regulierten, da war das Neulicht massgebend für den Beginn eines Kalendermonates. Da wurde das allmälige Verschwinden der letzten Mondphase und das Wiederaufleuchten der neuen Mondsichel genau beobachtet und danach der Kalender reguliert.

Und wie sieht es mit dem Hauptargumente aus, mit dem Oppert „das ganze System des Herrn Mahler über den Haufen wirft"? Er sagt (Compt. rend.):

„Voici ce texte (Rawl. III., 51, 2): Le 15 nisan, le jour et la nuit sont égaux: 6 doubles heures le jour, 6 doubles heures la nuit".

Es fiel also — so folgert O. weiter — die Tag- und Nachtgleiche, die um jene Zeit am 28. März statthatte, auf den 15. Nisan. Es muss also der 1. Nisan auf den 14. März gefallen sein, was aber nach Mahlers Tafeln für jene Epoche nicht zutrifft.

Dies wäre allerdings ein wichtiger Einwurf gegen meine Tafeln und gegen das ganze von mir aufgestellte System, wenn der überlieferte Satz: „am 15. Nisan sind Tag und Nacht gleich" ein allgemein gültiger wäre oder wenigstens jene Bedeutung beanspruchen könnte, die dem 15. Nisan des jüdischen Kalenders von seiten der heiligen Schrift beigelegt wird, dass er der 15. Tag des „חדש האביב = *chodesch haabib* = Monat der Fruchtreife" sein müsse. Dies ist aber nicht der Fall. Und dass dies auch Oppert ganz gut wusste, geht schon aus dem hervor, weil er ja sonst den gleichen Einwurf auch gegen seinen eigenen Kanon hätte erheben müssen, denn auch dort ist nicht immer der 15. Nisan der Tag, an dem Tag und Nacht gleich sind.

Es muss also der angeführte 15. Nisan auf ein bestimmtes Jahr Bezug haben; aber da hätte doch O. zuerst diese Vorfrage erledigen und erst dann eventuell gegen meine Tafeln seine Einwendungen erheben sollen. Er hätte ergründen müssen, welchen Charakters die betreffende Stelle (Rawl. III, 51, 2) sei und auf welches Jahr sie Bezug habe.

Ich bin nicht im Besitze des Rawlinson'schen Werkes und bin zufolge meines erst kurzen Aufenthaltes hier (Budapest) noch nicht in die Lage gekommen, die hiesigen Bibliotheksverhältnisse näher kennen zu lernen. Sonst hätte ich das nachgeholt, was O. in dieser Beziehung zu thun unterlassen hat.

Aber zugegeben, die betreffende Stelle sei streng astronomischen Charakters und beziehe sich auf ein Jahr, das nach meinen Tafeln erst mit 13. April seinen Anfang hat, während es dieser Inschrift zufolge thatsächlich schon mit 14. März begonnen hat; können wegen dieses einen Falles meine Tafeln als „falsch" erklärt und das ganze Schaltsystem über den Haufen geworfen werden? O. möge sich doch der Mühe unterziehen und das meinen Vergleichungs-Tabellen vorangeschickte Vorwort lesen! Schon auf der

dritten Seite wird er finden, dass ich selber mit diesem Faktor gerechnet hatte und auch rechnen musste. Im Altertum war der Kalender niemals vor etwaigen Willkürlichkeiten gefeit. Dem machthabenden Könige konnte es belieben, ein Jahr, das der festgesetzten Regel zufolge ein Schaltjahr sein sollte, aus irgendwelchen politischen Gründen als Gemeinjahr zu erklären. Solche Unregelmässigkeiten und Ausnahmen sind nicht selten vorgekommen, und ich habe hierauf bereits des öfteren hingewiesen und auch in meinen Tafeln darauf Rücksicht genommen. Es ist also durchaus nicht ausgeschlossen, dass innerhalb des bereits edierten oder erst später aufzufindenden Materials Fälle sich vorfinden, die der allgemein gültigen Kalenderregel entgegen den II. Adaru entfallen und das Jahr somit statt mit 13. April schon mit 14. März beginnen lassen. Solche Ausnahmen weist jeder Kalender auf, und niemals darf deshalb das ganze System verworfen werden.

Sehr bedenklich erscheint eine weitere Folgerung, die O. aus der citierten Stelle des Rawlinson'schen Werkes zieht. In dem Umstande, dass dort bei der Erwähnung von Tag- und Nachtgleichheit zuerst der Tag und dann die Nacht genannt wird, sieht O. einen Beweis „dass die Babylonier den Tag von Sonnenaufgang an rechneten“.

Ich habe bereits oben auf die Hinfälligkeit einer derartigen Behauptung hingewiesen. Nachdem aber O. aus einem einfachen Wortspiel oder aus einer zufälligen Wortstellung sich zu einer derartigen Behauptung hinreissen lässt, die allen Quellenstudien und Überlieferungen schnurstracks widerspricht, so will ich eine Stelle citieren, die — wenn wir dem Beispiele O.'s folgen und etwaige Wortstellungen als chronologische oder historische Beweise anerkennen — darthun würde, dass auch bei den alten Hebräern der bürgerliche Tag nicht mit dem Abend, sondern mit Sonnenaufgang begonnen habe.

Wir lesen im „Liber psalmorum“ Cap. XIX, 3:

יום ליום יביע אמר
ולילה ללילה יחוה דעת

Ein Tag sagt es dem andern,
und eine Nacht thut es der andern kund.

Und auch schon in „Genesis“ Cap. I, 14 ist zu lesen:

יהי מארת ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה

Es ist also zuerst der Tag = יום und dann die Nacht = לילה genannt. Es dürfte aber kaum jemand hieraus folgern wollen, dass bei den Hebräern der bürgerliche Tag mit Sonnenaufgang begonnen habe.

Ein Volk, das seinem Kalender ein Lunisolarjahr zu Grunde legt, muss den bürgerlichen Tag wohl nur mit Abend beginnen.

Und nun nur noch einen Punkt, der nicht unberührt bleiben darf. Auf pag. 165 des 51. Bandes der ZDMG. veröffentlicht O. von neuem seinen bereits 1892 bekannt gegebenen Kanon der Nisandaten, nur mit dem Unterschiede, dass er diesmal nicht das Datum der Neomenie des Monates Nisan, sondern das 1—2 Tage spätere Datum des 1. Kalendertages publiziert. Und dennoch treten an einigen Stellen ganz wesentliche Unterschiede auf, für die O. keine Begründung gibt, vielleicht auch keine zu geben weiss. So finden wir:

Oppert 1892 (Compt. rend. 410—411)		Oppert 1897 (ZDMG. LI, 165)	
598	24. März	598	24. April
576	20. April	576	21. März
571	25. April	571	25. März
557	18. April	557	22. März
541	24. März	541	23. April
525	26. März	525	28. April
515	5. Mai	515	6. April
506	28. März	506	———
505	17. März	505	26. März

Dabei ist das letztere Datum „505 26. März“ von besonderer Merkwürdigkeit, da dasselbe weder mit der Neomenie noch mit dem Neulichte irgendwie zusammenhängt, sondern dem 8. Mondtage, also eher dem 1. Mondviertel entspricht (sic!).

Budapest im Dezember 1897.

Anmerkung: Auf die von Weissbach in ZDMG., Bd. LI, Heft 4, pag. 665 gegebene Bemerkung komme ich anderweitig zurück.

Miscellen.

Von

O. Böhtlingk.

1.

Ṛ V. 10, 95, 8 spricht Purūravas:

सचा यदासु जहतीषु अत्कम् । अमानुषीषु मानुषो निषेवे ।
अप स्म मत्तरसन्ती न भुज्युः । ता अत्रसन्रथस्पृशो न अश्वाः ॥

Er berichtet, dass die Apsarasen, die sich ihres Gewandes entledigt hatten, bei seiner Annäherung vor ihm erschraken. Es folgen zwei Gleichnisse, von denen das erste auf verschiedene Weise gedeutet worden ist, nach meinem Dafürhalten aber noch nicht eine befriedigende Lösung gefunden hat. Nach Roth und Grassmann bedeutet तरसन्ती न भुज्युः *wie eine bebende Schlange*, nach Geldner (Vedische Studien I, S. 275 fg.) *wie eine erschreckte Hindin*[1]), angeblich in Übereinstimmung mit Sāyaṇa. Hierbei hat Geldner sich aber versehen, da dieser Kommentator nicht भुज्यु, sondern तरसन्ती durch मृगी erklärt, während er भुज्यु als Adjektiv = भोगसाधनभूता auffasst. In den Nachträgen und Verbesserungen am Ende des zweiten Bandes wird das Versehen erwähnt, aber nicht gesagt, was das Attribut भुज्यु bedeutet. Th. Baunack (Kuhns Zeitschr. XV, S. 540) hat Sāyaṇas Erklärung richtig verstanden und hält sie in jedem Teile für richtig. Er giebt demnach भुज्यु durch *Genuss bringend* (nämlich dem Jäger) wieder und ist der Meinung, dass solches Wild, weil es mit Vorliebe gejagt werde, besonders scheu sei.

Ich wende mich nun zur Kritik der verschiedenen Auffassungen unseres Gleichnisses. तरसन्ती kann als Adjektiv sicherlich nichts

1) So auch Max Müller, wie ich aus dem PW. ersehe.

Anderes besagen als *zitternd*, *bebend* oder *erschreckt*; aber dieses Beiwort einer Schlange oder Hindin wiederholt ja nur das schon von selbst sich verstehende tertium comparationis, ist also ein ganz müssiges Flickwort. Auch darf man nicht ausser Acht lassen, dass der Dichter mit den Worten तरसन्ती und अत्रसन् offenbar ein Wortspiel beabsichtigt hat. Hieraus folgt aber, dass तरसन्ती nicht = त्रसन्ती sein kann. Besser verhält es sich mit dem Beiwort *Genuss bringend*, aber auch dieses gewinnt eine scheinbare Berechtigung erst durch den im Hintergrunde erscheinenden Jäger, was auch Baunack offenbar empfunden hat. Man fragt sich unwillkürlich, warum der Dichter nicht den Jäger, der hier besser am Platze gewesen wäre, sondern die ihn reizenden Eigenschaften der Antilope im Gleichnis verwendet. Mit dem überlieferten Texte vermag ich keine andere, mir genügende Erklärung zu geben. Man erwartet, wie es mir scheint, kein Beiwort einer Schlange oder Hindin, sondern ein dem मत् *vor mir* entsprechendes Wort. Im zweiten Gleichnis ist रथ *Wagen* ein solches Wort. Mit der geringen Änderung भुज्योः für भुज्युः gewinnen wir das passende Gleichnis *wie eine Antilope vor einer Schlange*. भुज्यु, auf 1. भुज् zurückgeführt, kann sehr wohl die von Roth und Grassmann angenommene Bedeutung *Natter*, *Schlange* haben, braucht aber bei meiner Auffassung des Gleichnisses kein Femininum zu sein. Dass भुज्यु als Beiwort des Wagens der Aśvin *Genuss*, *Nutzen o. ä. bringend* bedeuten soll, ist für mich noch keine ausgemachte Sache. Ich meine, dass *sich biegend*, *sich senkend*, nämlich unter der darauf ruhenden Last, also soviel als *reich beladen*, anschaulicher und nicht weniger bezeichnend wäre. Roth und Grassmann gelangten von der Bedeutung *biegsam* zu *lenksam*. ṚV. 8, 46, 20, wo Baunack भुज्युम् auf रयिम् in der vorangehenden Strophe bezieht und auf gleiche Weise wie beim Wagen der Aśvin übersetzt, komme ich mit *sich biegend*, *sich senkend* auch zum gewünschten Ziele. Eine Habe, ein Reichtum senkt sich, wenn durch das grosse Gewicht desselben die Unterlage, z. B. ein Wagen, zum Sichbiegen, Sichsenken gebracht wird. Woher der Sohn Tugras seinen Namen erhalten hat, mögen die Götter wissen.

Nun versuche ich meine Konjektur auch von der formalen Seite zu stützen, indem ich zwei Fälle vorführe, in denen *u*, bezw. *ū* mit *o* verwechselt wird. In der für die Kritik des Taitt. Ār. höchst bedeutenden, mit unsäglicher Mühe zu Stande gebrachten

Schrift L. v. Schröders „Die Tübinger Kaṭha-Handschriften und ihre Beziehung zum Taittirīya-Āraṇyaka“ S. 71, Z. 2 liest die Kaṭha-Recension **अधिरज्जोरायत्**, während die Berliner Handschrift, Taitt. Ār., wie ebendaselbst zu sehen ist, und AV. 6, 118, 2 richtig **अधिरज्जुरा°** aufweisen. Schon der unvergessliche Bühler, auf vielen Gebieten der Indologie eine Autorität ersten Ranges, sagt auf S. 122 der Schröder'schen Schrift, dass nach kaśmīrischem Brauche hier *o* statt *u* gesetzt werde. Kaṭh. 35, 14 haben alle Handschriften, wie mir v. Schröder schreibt:

मेष इव यदुप च वि च चर्वति । यदप्सरद्रूरूपरस्य खादति ।

Ich vermute **अप्सरद्रोरू°**, und Schröder gedenkt diese Konjektur in den Text zu setzen und teilt mir zugleich mit, dass auch *i*, bezw. *ī* in den Kāṭhaka-Mss. mit *e* verwechselt werde. Diese Laute müssen also in bestimmten Gegenden und zu bestimmten Zeiten ziemlich gleich gesprochen worden sein.

Um den Parallelismus in den Gleichnissen zu vervollständigen möchte ich 1) **तरसन्तीर्न** lesen (das Attribut **भुज्युः** verdrängte den Plural) und 2) **अश्वाः** im zweiten Gleichnis, nicht wie Grassmann und Geldner durch *Rosse*, sondern durch *Stuten* übersetzen.

Je weniger ich mit Baunacks Auffassung vom Worte **भुज्यु** mich einverstanden erklären konnte, desto mehr hat mich der übrige Teil des Artikels „Bhujyu, der Schützling der Açvin“ im Grossen und Ganzen befriedigt und erfreut, trotz mancher gewagten, aber stets scharfsinnigen und sachgemässen Deutung.

Als dieser Artikel schon in der Druckerei war, erhielt ich die „Sitzungsberichte der königl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Klasse der Philosophie u. s. w. 1897“. Die XX. Abhandlung ist betitelt „Pururavās und Urvaçī“ und hat Professor A. Ludwig zum Verfasser. Die zweite Hälfte unserer Strophe übersetzt L. Seite 10:

„Da flohen sie vor mir wie scheuend,
scheuten wie rosse von dem griffe hinweg“.

Verständlich wird uns diese Übersetzung, wenn wir S. 13 fg. erfahren, dass L. **अप मत्तस्तरसन्तीर्न भुज्युः** (dieses soll Verbum fin. sein) und **ता अत्रसन्नथ स्पृशो** ändert. Ich glaube nicht, dass es L. gelungen ist des Dichters Worte herzustellen. So farblos und nüchtern hat sich dieser gewiss nicht ausgedrückt.

2.

AV. 6, 118, 2 lautet übereinstimmend in beiden Ausgaben, der Roth-Whitney'schen und der Bombayer:

उग्रंपश्ये राष्ट्रभृत्किल्बिषाणि । यदक्षवृत्तमनु दत्तं न एतत् ।
ऋणान्नो नर्णमेर्त्समानः । यमस्य लोके अधिरज्जुरायत् ॥

Schwierigkeit macht nur ऋणान्नः im dritten Pāda, der überdies um zwei Silben zu kurz gekommen ist. Sāyaṇa trennt zunächst ऋणान् नः und erklärt den Akkusativ durch ऋणिनः = अनपाकृतिनः, indem er an ऋण n. das Suffix अ in der Bedeutung von मतु antreten lässt. Bei der richtigen Trennung des Padapāṭha ऋणात् नः soll ऋण die Bedeutung eines Nom. abstr. haben, ऋणात् demnach soviel als ऋणित्वाद्धेतोः sein. Ein heutiger Philolog lächelt über solche Erklärungsversuche. Wie Sāyaṇa dazu kommt das von beiden Pāṭha überlieferte एर्त्समानः ganz zu ignorieren und dafür एच्छमानः zu substituieren, ist mir nicht recht verständlich. Dieses एच्छमान ist offenbar eine prākritische Form von एर्त्समान; vgl. weiter unten. Wenn derselbe Sāyaṇa, um dieses im Vorbeigehen zu bemerken, im vierten Pāda den Konjunktiv अयत् auf अय गतौ zurückführt und व्यत्ययेन परस्मैपदम् hinzufügt, so giebt er sich eine grosse Blösse. Den Sinn des dritten Pāda hat Sāyaṇa, wie ich glaube, mit seinem unmöglichen ऋणान् getroffen. Die von ihm angenommene Bedeutung haben sowohl ऋणिन् als auch ऋणावन्, aber jenes kommt in der älteren Literatur nicht vor. Ich konjiziere demgemäss ऋणाव्नो नो und trenne न ऋणम्; नेदृणम् würde mir aber mehr zusagen.

Unsere Strophe kommt, wie schon Bühler bemerkt hat, auch in dem von Schröder sogenannten Kaṭha-Brāhmaṇa und in Taitt. Ār. 2, 4, 3 vor; s. die unter Nr. 1 erwähnte Schröder'sche Schrift S. 71. Auch hier ist der dritte Pāda verdorben, lässt sich aber, wenn man nicht gewaltsam verfährt, nicht mit der Korruptel, bezw. mit der versuchten Verbesserung im AV., in vollkommene Übereinstimmung bringen. Im Brāhmaṇa lautet der dritte Pāda: नेन्न ऋणादृणवाँ इच्छमानः, in Taitt. Ār.: नेन्न ऋणानृणव इत्समानः. Hier erklärt Sāyaṇa ऋणान् gleichfalls durch ऋणयुक्तान्, इत्समानः zerlegt er in इत् = एव und समानः = उत्तमर्णः; ऋणवः soll wieder = ऋणयुक्तः und das fehlerhafte आय im vierten Pāda = आदाय sein. Man traut seinen Augen kaum.

Auf S. 122 will Bühler den dritten Pāda so herstellen: नेन्न ऋणा ऋणवाँ इच्छमानः, bemerkt aber zugleich, dass sowohl इत्समानः als auch इच्छमानः wahrscheinlicher Korruptelen von एर्त्समानः des AV. seien. Um den erforderlichen Sinn zu gewinnen, muss bei dieser Fassung ऋणवन् = उत्तमर्ण *Gläubiger* sein, was das Wort seiner Etymologie nach, wie Bühler meint, bedeuten könne. Ich bleibe bei der hergebrachten Bedeutung des Wortes und schlage folgende Lesung vor: नेन्न ऋणावॢ ऋणमेर्त्समानः. Diese Aufeinanderfolge der Worte scheint mir natürlicher zu sein, als die für den AV. von mir vorgeschlagene. Zum Schluss bemerke ich noch, dass das Brāhmaṇa und Taitt. Ār. im zweiten Pāda das metrisch überschüssige und entbehrliche न (नः) des AV. weglassen.

3.

Kaṭhopaniṣad 6, 9 lautet:

न संदृशे तिष्ठति रूपमस्य न चक्षुषा पश्यति कश्चनैनम् ।
हृदा मनीषा मनसाभिकॢप्तो य एतद्विदुरमृतास्ते भवन्ति ॥

Ebenso Mahānār. Up. 1. 11, wie ich aus Deussens Übersetzung (der Text ist mir nicht zur Hand) schliessen muss, und Śvetāśv. Up. 4. 20, wo aber in c. d. gelesen wird: हृदा हृदिस्थं मनसा य एनमेवं विदुर°. Die zweite Hälfte der Strophe findet sich Śvetāśv. Up. 3. 13; hier fälschlich मन्वीशो (= ज्ञानेशो nach Śaṃkara) st. मनीषा. MBh. ed. Calc. 5. 1747 (ed. Vardh. 5. 46, 6) ist für das nicht mehr verstandene संदृशे das ganz unpassende सादृश्ये eingesetzt worden, und c. d. in einen einzigen Satz verschmolzen worden: मनीषयाथो मनसा हृदा च य एनं विदुर°. Diese Parallelstellen waren bisher bekannt, zwei neue bieten uns das Kaṭha-Brāhmaṇa und Taitt. Ār. 10. 1. 3 in Schröders oben angeführter Schrift S. 86. Taitt. Ār. stimmt mit Kaṭhop. überein, nur dass एनं st. एतद् dort gelesen wird. Das Brāhmaṇa dagegen hat अभिगुप्तो st. अभिकॢप्तो, und Bühler ist auf S. 122 der Meinung, dass dieses auf jenes zurückgehe. Ich bin der entgegengesetzten Ansicht, einmal weil अभिगुप्तो sich leichter aus dem andern erklären lässt, und dann, weil अभिगुप्तो dem Sinne nach hier gar nicht zu passen scheint. Hierbei muss ich aber doch bemerken, dass Śaṃkara zu Śvetāśv. Up. 3. 13 die Lesart des Textes अभिकॢप्तो ignoriert und in seinem Kommentar dafür अभिगुप्तो setzt.

Śaṃkara zu Kaṭhop. umschreibt **अभिक्लृप्तः** durch **अभिसमर्थितः, अभिप्रकाशितः**; Sāyaṇa zu Taitt. Ār. durch **सर्वतो निश्चितो भवति, अनुभवितुं शक्यते**. Beide beziehen, wie man es nicht anders erwarten konnte, das Particip auf **पुरुषः**. Ich habe mit Zuratеziehung des PW. in der BKSGW. Bd. 42, S. 159 den dritten Pāda mit *durch das Herz, den Verstand und das Denkorgan wird er entsprechend dargestellt* wiedergegeben. Deussen geht seinen eigenen Weg, giebt dem Worte **अभिक्लृप्त** eine Bedeutung, die es niemals hat, und bildet aus c. einen Relativsatz ohne Nachsatz. Er übersetzt: *Nur wer an Herz und Sinn und Geist bereitet*, —. Der Gedankenstrich ersetzt den fehlenden Nachsatz. In d. möchte ich der Lesart **एनं** st. **एतद्** den Vorzug geben. Ob man diesen zwölfsilbigen Pāda gelten lassen oder ob man das allenfalls zu entbehrende **ते** streichen soll, mögen Andere entscheiden.

4.

Im 16. Bande des JAOS. S. XXXI fg. bespricht Lanman Kathāsaritsāgara 3. 37 und hat gewiss Recht, wenn er sagt, dass die im PW. für diese eine Stelle gegebene Bedeutung von **अनुभाव** hier nicht recht passe. Die Strophe lautet in allen Ausgaben:

आश्चर्यमपरित्याज्यो दृष्टनष्टापदामपि ।

अविवेकान्धबुद्धीनां स्वानुभावो दुरात्मनाम् ॥

Nun will Lanman durch einen ziemlich verwickelten Vorgang **स्वानुभावो दुरात्मनाम्** auf die nach seiner Meinung ursprüngliche Lesart **स्वभावः सुदुरात्मनाम्** zurückführen und demnach übersetzen: *Strange to say, wicked men, even after they have got into misfortune and out again, cannot (so blind are their minds for lack of judgement) give up their own nature.* Ich finde die Änderung etwas gewagt und den Spruch gar zu nichtssagend. Weshalb soll es ein Wunder sein, wenn solche Menschen ihre Natur nicht aufgeben?

Im Kathās. wird erzählt, dass drei Brüder drei reiche Schwestern heiraten, ihr Vermögen verschleudern und dann die Frauen verlassen. Die drei Frauen finden bei einem armen Freunde des verstorbenen Vaters Unterkunft und eine von ihnen gebiert einen Sohn. Śiva erscheint den Frauen im Traume und verkündet ihnen,

dass der Sohn jeden Tag beim Erwachen Gold unter seinem Kopfkissen finden würde. Dieses trifft ein, und der Sohn wird ein reicher Mann. Der Pflegevater rät ihm, reiche Geschenke zu machen. Dieses würde zu den Ohren der drei Brüder gelangen und sie herbeilocken. So geschieht es auch: sie kehren zurück, werden sogleich erkannt, finden ihre Frauen wieder und erlangen zugleich grosses Glück. Hieraufˈ folgt jener Spruch, den ich ohne Änderung und mit der dem Worte अनुभाव auch sonst zukommenden Bedeutung folgendermaassen übersetze: *Ein Wunder ist es, dass schlechte Menschen, deren Einsicht aus Mangel an Urteilskraft geblendet ist, auch wenn sie schnell vorübergehende Unfälle erleiden, ihrer Macht nicht verlustig gehen.* Der Dichter wundert sich darüber, dass die drei Brüder trotz ihrer Dummheit und Schlechtigkeit zu einem erwünschten Ziele gelangen.

Avesta.

Von

Willy Foy.

Das Wort *Avesta* hat zahlreiche etymologische Deutungen erfahren. Zuletzt ist es von Geldner im Anschluss an Andreas im Iranischen Grundriss II. S. 2 aus *upastā(-ka-)* „Grundlage, Grundtext“ und von Fr. Müller, WZKM. XI, 291 f. (vgl. auch X, 175 ff.) aus **abhištāka-* „instructio“ erklärt worden[1]). Gegen jene Vermutung spricht die Behandlung des *p* (das im Phl. erhalten ist, vgl. Hübschmann, Persische Studien 175 ff.), gegen diese die vorauszusetzende Bedeutungsentwicklung. Es sei mir daher gestattet eine weitere Etymologie vorzuschlagen, die in lautlicher, formaler und begrifflicher Beziehung gleichermassen vollkommen sein und daher mehr als jede andere befriedigen dürfte. Sollte ich damit unbewussterweise eine ältere Ansicht wieder aufnehmen, so bitte ich diese Zeilen als ein Memorandum zu betrachten.

Im Phl. lautet unser Wort *avistāk*; die Richtigkeit dieser Lesung scheint auch mir, wie Fr. Müller, durch Neriosanghs *avistā-* erwiesen. Wenn daneben im Pāz. *awastāk* = syr. *Awastāg* vorliegt, so vergleiche man dazu Horn, Grundriss der neupers. Etymologie S. XIV und Hübschmann, Persische Studien 136 f. Phl. *avistāk* führe ich auf ein Part. Pf. Pass. *avista-* zu Wzl. *vid* „wissen“ zurück. Bekanntlich hat das *k*-Suffix im Persischen die weiteste Verbreitung erlangt (vgl. Hübschmann, a. a. O. 240 ff.); so ist ein **avistak* als Vertreter des alten Part. Pf. Pass. **avista-* vorauszusetzen. Neben diesem steht nun *avistāk*, wie z. B. phl. *āškārāk* neben *āškārak* „offen, klar“, vgl. auch phl. *garmāk*, np. *garmā* „Wärme“ neben ai. *gharma-* usw. Die Bedeutung von *avistāk* wäre nach dieser Etymologie „das Ungewusste, Unbekannte“, und dazu stimmt, dass phl. *avistāk* meist einen Gegensatz zu der beigefügten Pahlaviübersetzung oder -erklärung (*zand* = av. **zaⁱnti-* „Wissen, Kenntnis“) involviert oder ausdrückt, vgl. den t. t. *Avistāk va Zand* (Neriosangh: *avistavāṇī vyākhyānaṃ ca*), wo *Zand* zum grossen Teile die traditionelle Schulauslegung der (demnach schon lange nicht mehr verstandenen) Avestatexte bezeichnet, die der zu Papier gebrachten Pahlaviübersetzung als Grundlage diente (vgl. Geldner, Irān. Gr. II, S. 2)[2]).

---

1) Die zweite Ansicht teilt auch Bang IF. VIII, 293 und zieht dazu ap. *ab(i)štām*. Die Auffassung des letzteren fällt schon mit der Etymologie von *Avesta*. Auch sonst ist sie unhaltbar, worauf ich später an anderem Orte zurückkommen werde. [Korr.-Note.]

2) Vgl. hierzu Haugs Ansicht, ZDMG. IX, 696, Essays² S. 121. Bem. d. Red.

Bemerkungen zu Böhtlingks Indischen Sprüchen (Zweite Auflage).

Von

Theodor Aufrecht.

43[b]. **स नृपः परिधानेन वृतमौलिः पुमानिव ॥** „ist wie ein Mann, der sein Haupt in ein Gewand gehüllt hat". Ich übersetze: „ist wie ein Mann, der sein Unterkleid um den Kopf gehüllt hat". Etwa wie jemand, der seine Hosen auf dem Kopfe trüge.

102[a]. **अजाश्वयोर्मुखं मेध्यम्.** Die Hss. A. C. haben *ajāśvā mukhato medhyā*; B. D. lesen *ajāśvam mukhato medhyam*. In der letzteren Weise beginnt ein Vers in Yājñavalkya 1, 194. Der Spruch *ajāśvā mukhato medhyā* ist aus dem Vāsishṭhadharmaśāstra 28, 9 entlehnt.

209. **अधः करोति.** Lies *karoṣi*, *dhārayase* und *doshas tavaiva*. Durch das letzte wird das unbrauchbare *tasyaiva* beseitigt.

314[b]. **अनुगन्तुं सतां वर्त्म.** *mārgastho nāvasīdati* „wer auf dem Wege bleibt, der kommt nicht in Nöten". Ich übersetze: „wer einmal auf dem Wege ist, der erschlafft nicht", d. h. wer sich entschlossen hat, dem Beispiel der Guten zu folgen, ermattet nicht, auch wenn er ihnen nicht gleichkommen kann.

379[b]. **अन्ये ते जलदायिनो.** *kiṃ vṛithātiraṭitaiḥ. kiṃ vṛithā viraṭitaiḥ* E. F. *kiṃ vṛithātra raṭitaiḥ* A. C. B.

386[d]. **अन्यो ऽपि.** Statt *śaraṇāya hi* haben alle sechs Hss. *śaraṇaṃ yadi*, wie in der ersten Ausgabe der Ind. Sprüche gegeben ist. *śaraṇāya hi* hat auch Peterson, ein Bombay und ein Benares Druck.

550. **अयं निजः परो वेति.** Diese Strophe wird in der Śārṅg. Paddh. einem Unbekannten und nicht Bhartṛihari zugeschrieben.

726[a]. **अशीमहि वयं भिक्षाम्.** *aśīmahi* in A. D. E. Dieses ist zu übersetzen: „Mögen wir Almosen erlangen", und der Gleich-

laut der übrigen Optative erfordert die letztere Lesung. Vergleiche übrigens den Ṛigveda unter *aśīmahi.*

728[a]. **अश्वप्लुतम्**. Statt *puruṣasya bhāgyam* haben die Siṅhāsanadv. und Vetālap. *bhavitavyatāṃ ca.*

772[b]. **असाधुः साधुर्वा**. Alle Hss. und Drucke haben das richtige *na hi sujanatā.*

782[b]. **असिधारपथे**. *nirjagama katham yaśaḥ* bedeutet „und wie zog dein Ruhm in die Ferne?".

Chrestomathie, zweite Auflage, Sprüche, 19[b]. Statt *utpalanīlalocanā* ist *utpalapattralocanā* zu lesen.

Ibid. 209[b]. „*na śāntyai triṣaḥ*". *na śāntyā triṣaḥ*, wie Śārṅgadhara und Vallabhadeva haben, ist richtig. Der Wanderer trinkt überhaupt nicht Wasser, wie aus der ganzen Strophe ersichtlich ist. *śāntyā* entspricht dem folgenden *prītyā.*

Nachträgliches zu R̥V. 10. 95, 8.

Von

O. Böhtlingk.

Auf S. 247 fgg. glaube ich dargethan zu haben, dass alle bisherigen Versuche das Gleichnis **तरसन्ती न भुज्युः** zu deuten, die Probe nicht bestehen, und dass meine Konjektur **तरसन्तीर्न भुज्योः** *wie Antilopen vor einer Schlange* (erschrecken und ausreissen) einen durchaus befriedigenden Sinn ergiebt und, bis etwas Zutreffenderes gefunden wird, eine Existenzberechtigung hat. Das zweite Gleichnis **रथस्पृशो न अश्वाः** haben Roth und die späteren Übersetzer als *wie Rosse* (besser *Stuten*), *die einen Wagen berühren*, d. i. *gegen einen Wagen ausschlagen*, aufgefasst. Auch ich gab mich damit zufrieden, weil ich nichts Besseres vorzuschlagen hatte, und weil mir Sāyaṇas Erklärung **रथे नियुक्ताः** ganz unbrauchbar erschien. Befriedigt fühlte ich mich aber mit jener Auffassung nicht, da das erste Gleichnis, wie ich es herzustellen versucht hatte, es wahrscheinlich machte, dass auch hier ein Ablativ zu vermuten sei. Dieses hat auch Ludwig, ganz abgesehen vom ersten Gleichnis, das er gar nicht als solches erkennen wollte[1]), empfunden und konjiziert infolgedessen **अत्रसन्नथ स्पृशो**. Dieses giebt er durch *vor* (*von* ist gewiss nur Druckfehler) *dem Griffe* wieder. Ich nehme an **अथ** einigen Anstoss und auch am Nomen act.: man erwartet eher ein Wort mit einer konkreten Bedeutung.

Da verschiedene Fachgenossen mündlich und schriftlich sich mit meiner Konjektur **तरसन्तीर्न भुज्योः** einverstanden erklärt haben,

1) Ludwig ändert nicht **अप मत्तस्तर°**, wie ich angebe, sondern **अप स्म मत्तस्त्र°** und fasst **भुज्युः** nicht als Verbum fin., sondern als ein dieses vertretendes flexionsloses Partic. perf. act. In einer Fussnote lässt er seinen Zorn über Alle ergehen, die an solche flexionslose Formen nicht glauben wollen; zu diesen gehöre leider auch ich, was ich aber jetzt erst öffentlich bekenne.

wage ich auch das zweite Gleichnis mit dem ersten in Einklang zu bringen, indem ich रथस्पशो st. रथस्पृशो zu lesen vorschlage. Unter einem रथस्पश् verstehe ich *einen Aufseher über die Wagen, eine Art Wagenmeister*, der das Amt hatte, die auf der Weide befindlichen Stuten einzufangen und vielleicht auch anzuschirren. Es ist wohl nicht zu gewagt anzunehmen, dass die Stuten einen solchen Mann als ihren Quäler kannten und ihm auf jegliche Weise zu entschlüpfen suchten. Meine Änderung besteht nur in der Tilgung eines kleinen Häkchens. Auch Manu 8, 116 bieten mehrere Handschriften fehlerhaft स्पृशः (Nomin.) st. स्पशः, was schon das PW. unter स्पश und स्पृश bemerkt hat. Die Richtigkeit dieser Vermutung bestätigen andere Handschriften; vgl. Jollys Ausgabe. Die richtige Lesart hat übrigens schon Kullūka vor sich gehabt, da er das Wort durch चारभूत erklärt, was in der alten Calc. Ausgabe, die mir allein zu Gebote steht, ein Druckfehler für चारभूत ist.

Durch die geringen Änderungen von भुज्युः in भुज्योः und von रथस्पृशो in रथस्पशो ist in allen drei Gliedern eine vollständige Kongruenz hergestellt worden; es flohen erschrocken die Apsarasen vor Purūravas wie Antilopen vor einer Schlange (Masc.), wie Stuten vor einem Schirrmeister.

Der Kalender der alten Perser.

Von

Julius Oppert.

Nicht selten erregen ganz specielle Fragen ein besonderes Interesse, namentlich dann, wenn man vielleicht niemals im Stande sein wird, die Antwort geben zu können. Zu diesen höchst anziehenden Fragen gehört die über den Kalender und die Monatsfolge bei den alten Persern zur Zeit der Achämeniden. Wir müssen es daher dankbar anerkennen, wenn ein Mann von den hohen Verdiensten um die Kunde des alten Iran sich einmal wieder eingehend mit der Aufgabe beschäftigt hat, die Reihenfolge der altpersischen Monate, wie sie einzig und allein durch die berühmte Felseninschrift von Behistun bekannt ist, in einer gelehrten Abhandlung zu beleuchten und die Feststellung der einzelnen Monatsnamen zu ermitteln.

Die Frage ist, wie Justi bemerkt hat, nicht neu. Rawlinson, Spiegel und der Verfasser haben seit fast einem halben Jahrhundert es sich angelegen sein lassen, das Problem zu lösen, und langsam Schritt für Schritt ist man endlich dahin gekommen, das vorhandene Material zu ordnen. Leider ist aber seit den zweiundfünzig Jahren, wo Rawlinson die Heldenleistung der Abschrift des Textes vom Felsen selbst vollführte, kein neues Dokument gefunden worden, und unser Material hat sich um keinen Zuwachs bereichert.

Es ist unnötig, die Specialgeschichte der Lösungsversuche des Problems dem Leser vorzuführen. Die ersten Vermutungen wurden 1852 von mir ausgesprochen, ehe die babylonische Übersetzung für fünf noch vorhandene Monate einen festen Anhalt gegeben hatte. Zu bemerken ist, dass trotz der Mangelhaftigkeit der dem Forscher damals zu Gebote stehenden Mittel die relative Richtigkeit der Reihenfolge schon erreicht war, obgleich die darauffolgenden Versuche, die sich schon der Vorteile der Benutzung der fünf keilinschriftlichen Angaben erfreuen konnten, mehrere Änderungen einführen mussten.

Denn nicht d r e i, wie Justi sagt, sondern f ü n f Monate sind in der babylonischen Übersetzung der Felseninschrift erhalten. Ich weiss nicht, wie mein verehrter alter Freund diese irrige An-

schauung gewonnen hat. Es sind dieses die Monate 2, 3, 9, 10 und 12, wie man früher sagte. Im Anfang der Studien glaubte man die Reihe der Monate beginne mit dem Tischri oder Oktober, und man rechnete auch das assyrische Eponymenjahr von dem Herbste ab. Erst 1863 machte ich darauf aufmerksam, dass im 10. Monate Schnee und Regen den König Sanherib aus Elams Gebirge vertrieben habe. Da in Susiana im Juli kein Schnee auf den Bergen liegt, konnte dieser nur der Januar sein und der erste Monat der assyrischen Liste musste mit dem April beginnen. Das bekannte Täfelchen, welches uns die assyrischen Namen giebt, wurde erst 1865 von Coxe entdeckt und bestätigte die Annahme des Jahresanfanges im Frühling.

Auf diese fünf Monatsidentifikationen stützt sich nun die, wie ich glaube, jetzt endgültig erlangte Kenntnis von der Reihenfolge der Monate; es handelt sich bloss um die Frage nach den vier übrigen, noch unbekannten; denn drei Monatsnamen fehlen uns gänzlich, nicht durch Zufall, sondern weil die während dieses Vierteljahres herrschende Hitze jede Kriegsoperationen erschweren musste.

Wir gehen nun zu der Ausführung der Einzelheiten über und bemerken, dass wir unserer Reihenfolge in der Stockholmer Kongressabhandlung, als die vierte von uns gegebene, aber als die endlich richtige aufrecht halten.

Wir beschäftigen uns zuerst mit dem Thuravāhara, über dessen Bedeutung wir ja seit 45 Jahren alle einig sind.

Hier haben wir es nun leider mit einem materiellen Irrtum Justis zu thun, der Unrecht gethan hat, Herrn Floigl zu folgen. Rawlinson und ich haben diesen Monat mit dem Iyar identificiert, einfach deshalb, weil schon König Darius Hystaspes Sohn es gethan. Er wusste davon soviel als Rawlinson, Unger, Justi und ich, und ich sage freilich mit einiger Zögerung, selbst als Floigl, dessen ausgebreitete Kenntnis von allem Unbekannten mich Unwissenden immer tief beschämt hat. So weiss er auch hier vom Neumond zu erzählen, mit dem wir hier gar nichts zu thun haben; ich weiss nicht, ob der Monat 29 oder 30 Tage zählte, und ob der folgende Monat schon begonnen hatte. Was Rawlinson und ich wissen, ist:

Dass die Behistuninschrift babylonischer Text, Z. 56 *yum XXX* (*dam*) *sa araḫ Aïru itipsu ṣaltu* „am 30. Tag des Monats Iyar lieferten sie die Schlacht" hat;

Das persische Original hat (II, 62): *Thuravāharahya māhyā kshiyamanam* „An des Monats Thuravāhara Ende";

Und die medische (nicht susische) Übersetzung: *Çurvarva puinkitava* was dasselbe bedeutet.

Schon Benfey erklärte 1846 das Wort als „den letzten Tag" und die babylonische Übersetzung, wo der 30. Tag steht, gab ihm Recht. Es ist die bekannte Wurzel ***khsi***, sanskr. ***kshi*** enden.

Es handelt sich um die Schlacht von Antiyarus, die der persische Heerführer Omises gegen die medischen Aufrührer schlug. Im assyrischen Text steht , das Ideogramm des zweiten Monats, Iyar.

Man begreift, aufrichtig gesagt nicht, wie man sich gegen diese so sonnenklar kundgegebene Autorität auflehnen kann.

Also: Thuravāhara ist und bleibt der zweite Monat.

Nun zum Thāigarćis.

In dem babylonischem Texte haben wir Z. 52, wo es sich um die Schlacht von Uhyama handelt: *yum 9 kam arah Sirani.*

Im persischen und im medischen Texte steht beide Male der 9. Thāïgarćis.

Wo in aller Welt hat denn Floigl gesehen, dass dort das Zeichen des Iyar steht? Der Text hat , auf jeden Fall richtig eingegraben[1]), nur unrichtig gelesen: es ist das komplicierte , das den Sivan, den 3. Monat ausdrückt. Mit richtigem Blicke setzt ja Justi den Thāigarćis gleich nach dem Thuravāhara: ersterer ist der dritte Monat, der Sîvan.

Also: Thuravāhara, Iyar und Thaigarćis = Sivan sind endgiltig und unverlegbar, fixum immotumque, festgestellt. Wir haben nur noch an Herrn Floigl, Unger und Justi die Frage, die jeder Assyriologe schon gestellt haben wird:

Ist der Thuravāhara wirklich der Nisan, warum steht dann Beh. Z. 56 das Zeichen für Iyar und nicht eines der beiden Gruppen oder , die den ersten Monat bedeuten?

Die Antwort warte ich nicht ab, sondern wende mich sofort zu den drei andern, über die Herr Justi und ich einig sind.

Athriyadiya — Kislev
Anāmaka — Tebet und
Viyakhna — Adar.

Mein gelehrter Freund sagt mit Recht, dass man über die Stellung des letzten Monats einig sei. Aber dafür giebt es einen sehr triftigen Grund. So steht es in der assyrischen Übersetzung.

1) Die Inschrift von Behistun enthält gar keine Zeichen, die ihr eigen wären; sie ist in der zu Darius Zeiten landläufigen kursiven babylonischen Schreibweise eingegraben. Es ist sicher, dass auf dem Felsen steht, eine leichte Beschädigung der Stelle kann, wie es oft geschieht, die beiden gebrochenen Keile in zwei einfache horizontale verwischt haben und liess den kleinen Doppelhaken als ein erscheinen. Kein anderes Monatzeichen sieht dem falschen Bilde ähnlich, ausser das des Sivan, der allein mit dem Doppelhaken und den beiden horizontalen Keilen anfängt und mit den Doppelhaken endigt.

wo man in Zeile 15 bezüglich der Erhebung des Magiers Gomata in Pasargadä liest:

yum. 14. * *Addari su-u. a- na*
die XIV (mensis) Adar ille ad

Was in der ersten Ausgabe Rawlinsons von Justi *tū-a-nu* gelesen wird, ist schon 1858, in meiner Expedition en Mesopotamie tom. II, p. 207 richtig getrennt worden, und in dieser wahren Form von allen andern (siehe Bezold, Achämenideninschriften, S. 62) als einfach dastehend angenommen worden.

Nach diesen fünf direkt festgestellten Monaten bleiben noch vier übrig, nämlich Garmapada, Bāgayādis, Adukanis und Margazana.

Von diesen sind die ersten zwei fest, die beiden anderen nur hypothetisch, aber mit grösster Wahrscheinlichkeit zu bestimmen.

Hier kommt nur die Behistuninschrift, erklärt durch die babylonischen Privattexte, in Betracht. Der Felsentext:

„Und hierauf war ein Magier, Gomata mit Namen, dieser erhob sich zu Pasargadä (Paisiyā'uvādā), am Berge genannt Arakadris. Es war im Monat Viyakhna, am 14. Tage, dass er sich erhob. Also log er zum Volk und sprach: „Ich bin Smerdis, der Sohn des Cyrus, der Bruder des Kambyses. Hierauf fiel das ganze Volk von Kambyses ab und ging zu ihm über, Persien, Medien und die andern Länder. Er bemächtigte sich des Königtumes. Es war am 9. des Monats Garmapada, dass er sich des Königtumes bemächtigte. Hierauf starb Kambyses, indem er sich selbst tötete".

Dann erzählt Darius, wie er in der Feste Sikhyavati, in Nisaea in Medien, nicht in Susa, wie Herodot sagt, am 10. Bāgayādis den Magier getötet habe.

Also 14. Viyakhna: Erste Erhebung des Magiers.
9. Garmapada: Der Magier wird König.
10. Bāgayādis: Tod des Magiers.

Wie Herodot und alle Geschichtsschreiber erzählen, regierte der Magier sieben Monate. Dieses ist durch die Privattexte bestätigt worden. Von der Etymologie des Wortes Garmapada: „Wärmezeit" ausgehend, setzte ich unrichtig im Jahre 1852 den Monat als Juli an, zählte sieben Monate weiter und bekam den Monat Bāgayādis auf den Februar. Diese zwar philologisch mögliche, aber nichtsdestoweniger unhaltbare Ansetzung ist von Justi angenommen worden.

Am 14. Viyakhna erhob Gomates die Fahne des Aufruhrs, am 9. Garmapada wurde er König; es gab also zwei Tage, von denen man seine Königswürde datieren konnte; dieser fiel vor den

1. Nisan, der zweite nach diesem Datum, da der Adar = Viyakhna sogleich nach folgt. Nun zählte man die Jahre vom Nisan ab: die letzten Monate, Adar inklusive, „des Jahres der Thronbesteigung" hiessen in den babylonischen Texten „Jahr des Anfangs der Herrschaft", und vom folgenden 1. Nisan ab zählte das erste Jahr des Königtumes.

Es gab also für den Magier zwei Arten seine Jahre zu rechnen, entweder von dem Tage seines Aufruhrs, dann gehörten nur 15 oder 16 Tage dem „Antrittsjahr", und die Daten von dem 1. Nisan des Jahres 521 waren das erste Jahr des Smerdis.

Oder man zählte vom 9. Garmapada ab, dem Tage der Krönung in Pasargadä, dann waren alle Daten des Jahres 521 das Antrittsjahr, da der Anfang des Jahres noch zum 9. Jahre des Kambyses gehörte — welches wirklich genannt wird — und bis zum 9. Garmapada unter der Rubrik des Kambyses aufgezeichnet werden musste.

Diese beiden Alternativen finden sich in der That.

Unter den zwölf Texten aus der Regierung des Pseudo-Smerdis sind zwei die von dem Iyar (Str. n⁰ 1) und dem Sîvan (Peiser, Bab. Vertr. n⁰ XXXVII) des Antrittsjahres datieren. Es ist also mit stringentester mathematischer Notwendigkeit zu folgern, dass der Antritt der Regierung in den Iyar fällt. Der Iyar ist aber der zweite Monat, also ist Smerdis Herrschaftsantritt, gezählt von seinem Krönungstage an, in den Nisan zu setzen. Hat nun Darius Recht, dass der Magier am 9. Garmapada zum König erklärt wurde, so kann dieser Monat nur der Nisan gewesen sein, da urkundlich der Iyar dem Thuravāhara gleich ist.

Ist dieses einleuchtend?

Hiermit stimmt nun auch die Lage der Dinge selbst. Nur 24 oder 25 Tage trennt die Erhebung des Gomates von seiner Thronbesteigung. Dieses ist annehmbar. Aber in der irrigen, beseitigten Voraussetzung hätte sich der Magier und seine Umgebung mit einem provisorischen Titel begnügt, und seine Gegner denselben geduldet? Dieses ist nicht vorauszusetzen. Aber genau sind die julianischen Daten nur für babylonische Dokumente: von den persischen Ereignissen dürfen wir nur sagen, dass die Erhebung vor, die Krönung nach dem 14. April 521 fiel.

Die Inschriften des Kambyses gehn bis in den Schebat 521; am 14. Adar oder Ende März 521 hörte seine Herrschaft auf. Kambyses starb nicht zur selben Zeit, sondern erst nach der Krönung des Usurpators, wie Darius energisch behauptet. Das Wort *pas̆āva* heisst nie etwas anders als „nachher". Er hatte, wie Herodot richtig behauptet, effektiv und noch bei Lebzeiten seines Vaters 7 Jahre 5 Monate als König von Persien regiert, von Oktober 529 bis 27. Mai 521. Die Zeitrechnung der Jahre des Kambyses ist übrigens schwierig: Strassmaier und Pražek haben schon bemerkt, dass (vgl. Str. Kamb. n⁰ 81) Cyrus noch am 27. Dezember 529, das ist 25. Kislev des Jahres 1 des Kambyses, am Leben war, dass er als

„König der Länder" genannt wird[1]), während sein Sohn schon den Titel „König von Babylon" trug.

Wenn nun nach Darius der Garmapada dem Nisan gleichzusetzen ist, was ist der Bāgayādis? Hierauf geben die von Strassmaier veröffentlichten Texte Aufschluss.

Das letzte Dokument aus der Regierung des Smerdis (assyr. Barziya, zendisierte Form des altpersischen Bardiya) ist aus Babylon datiert, vom 1. Tischri (Str. n° 9). Es lautet:

„(Zwanzig?) Kor Datteln, Pacht des Feldes, welches ein „Grundstück ist vor dem grossen Thore des Gottes Zamama, ist „die Forderung des Itti-Marduk-balaṭ, Sohn des Nabu-akhē-iddin, „aus dem Stamme Egibi: an Naba-benanni, Sklaven des Itti-Marduk-„balat, Sohnes des Nabu-akhē-iddin, aus dem Stamme Egibi.

„Im Monat Marchesvan wird er die Datteln in Auswahl „(? *ḥari*) nach dem Masse von einer Amphora, hinzugefügt für „eine Messung des Grundstücks noch eine Kor *tugalla qibū* „*mangaga biltu ḥuzab* 1. *dariku*[2]) geben.

„Gewährsmänner: Nergal-usallim, Sohn des Bel-nadin, aus „dem Stamm Edēru: Nabu-kin-abal, Sohn des Nur-qiba aus dem „Stamm Ir-āni, Marduk-suzibani-edir, Schreiber, Sohn des Nadin-„Marduk aus dem Stamme Epis-el.

„Babylon, im Monat Tischri, am 1. Tage, Jahr 1 des Smerdis, „Königs von Babylon, König der Länder."

Sechszehn Tage später findet sich folgende Urkunde:

„2 Minen Silber sind das Depositum des Itti-Marduk-balat, „Sohnes des Nabu-akhē-iddin, aus dem Stamme Egibi, welches „im Besitze ist des Nergal-usallim, Sohnes des Bel-nadin, aus „dem Stamme Ederu, des Depositars.

„Am Ende des Tischri wird er es zurückbringen und dem „Itti-Marduk-balat überliefern.

„Gewährsmänner: Marduk-nadin-akh, Sohn des Ibnā, aus dem Stamme Egibi.

„Kinā, Sohn des Nur-qibā, aus dem Stamme Ir-ani, der „Jäger (?) Itti-Nabu-balat, Sohn des Tabiq-zir.

„Nabu-zir-ikis der Schreiber, Sohn des Bal-'abal-iddin, aus „dem Stamme Egibi.

„Babylon, im Monat Tischri, am 17. Tage des Antritts-„jahres des Nabuchadnezzar, König von Babylon."

1) Die abgeschmackte Lesung: 11 Jahre des Kambyses, worauf mehrere Gelehrte eine gewiss feine, aber mir unverständliche, Theorie bauten, ist längst durch Strassmaier beseitigt. Am 27. Dezember 529 war Cyrus wahrscheinlich schon im fernen Iaxartes gefallen, ohne dass die Kunde von seinem Tode nach Babylon gedrungen war. Cambyses, der nach Herodots präciser Aussage sieben Jahr und fünf Monate herrschte, war wohl schon während der Abwesenheit des Vaters wirklicher Regent.

2) Eine häufig gebrauchte, bisher noch unerklärte Phrase.

Diese Urkunde (Str., Nabuch. n⁰ 3) ist also unter dem, von Darius genannten Nidintabel ausgefertigt, der sich nach Aussage des Darius betrügerischer Weise für Nebuchadnezzar, Sohn des Nabonid ausgab. Nun existieren aber von Smerdis Urkunden von dem 10. Elul (Peiser XXXVIII) und vom 20. Elul (Str. n⁰ 8), und von Nebuchadnezzar ähnliche Dokumente vom 20. Tischri und einem unleserlichen Datum aus dem Tischri (Str. n⁰ 4 und 5), sodass also gar kein Zweifel darüber obwaltet, dass im Tischri der Regierungswechsel in Babylon eingetreten ist. Daher liegt die an Gewissheit grenzende Wahrscheinlichkeit vor, dass der Bāgayādis dem Tischri entspricht, und dass der Magier am 10. Tischri getödtet wurde.

Ganz stringent ist der Beweis indes nicht. Ist der Regierungsantritt Nidintabels abhängig zu machen von der Ermordung des Gomates, die am 10. Bāgayadis erfolgte, so ist es auffallend, dass aus Nisaea in Medien die Kunde von dem Sturze seiner Herrschaft schon in Babylon sieben Tage später eingetroffen sein und zu einer Revolution Anlass gegeben haben soll. Steht aber die Usurpation des Nidintabel in keinem Konnex mit dem Tode des Pseudo-Smerdis, dann ist platterdings kein Schluss zu ziehen. Die sieben Monate können nicht von Viyakhna, sondern von Garmapada ab zu rechnen sein, so dass der Bāgayādis sich mit dem Marchesvan decken würde.

Mir behagt indessen ersteres viel besser, da gerade mein Freund Justi in seiner gelehrten Auseinandersetzung mir Gründe an die Hand giebt, mit dem Marchesvan den Adukanis zu identificieren. Da die Gleichsetzung des Adukanis mit dem Sivan abgethan ist, weil der Sivan sicher und ohne Widerrede mit dem Thāigarćis zusammenfällt, so bleibt für diesen der Marcheschvan übrig. Wenn Justi sagt (S. 246): „Im Perserkalender ist der 8. Monat nicht der Ardvisura Anāhitā, sondern einem andern Genius des Wassers, der Haurvatāt geweiht und Anāhitā steht unter dem Namen Apan dem achten Monat (babyl. Araḫsamna, hebr. Marchesvan) vor, dessen Benennung im Altpersischen unbekannt ist." Nun, so unbekannt ist er aber nicht. Der Marcheschvan ist entweder der Bāgayādis, oder was sich als viel wahrscheinlicher herausstellt, der Adukani, der Kanal- oder Grundgraben. Kann man nun auch einmal die altsumerische Bezeichnung in Betrachtung ziehen, so vergesse man nicht, dass der Marcheschvan, dessen sumerischer Name uns aus unbekannten Ursachen und Motiven vorenthalten ist, sich den Gründungsmonat nennt, im Assyrischen [illegible], babyl. [illegible]. Viele Analogien zu diesem Beispiel bietet der sumerische Kalender jedoch nicht. Wir setzen also getrost den Marchesvan mit dem Adukanis gleich; weil es uns als das rationellste erscheint. Nicht zu vernachlässigen sind auch andere Umstände, auf die wir später zurückkommen werden.

Meine Annahme, dass der Margazana dem Schebat entspricht, nimmt Justi an, ob es nun Wiesenzeugung oder Vogelbrut oder Varkazana, Wolfstödtung heisst. Die altpersische Form ist verloren

und die medische Übersetzung giebt Varkazanas, was ebensogut auf das eine, wie auf das andere altpersische Wort schliessen lassen kann.

Durch die Zusammenstellung mit den babylonischen Monaten haben wir nun folgende Reihenfolge als endgiltig festzustellen, welche wir aus annehmbaren, wenn auch nicht gebieterisch notwendigen Gründen mit dem Herbste beginnen.

X.	1.	Bāgayādis	Götteropfer	Tischri
XI.	2.	Adukanis	Ausgrabung	Marcheschvan
XII.	3.	Athriyādiya	Feuerdienst	Kislev
I.	4.	Anāmaka	Unbenannter	Tebet
II.	5.	Margazana	Vögelbrut	Schebat
III.	6.	Viyakhna	Eisfrei	Adar
IV.	7.	Garmapada	Wärmeanfang	Nisan
V.	8.	Thuravāhara	Frühling	Iyar
VI.	9.	Thāigarćis	Schattenverkürzung	Sivan
VII.	10.	. . . .		Tammuz
VIII.	11.	. . . .		Ab
IX.	12.	. . . .		Elul

Wir werden nun zur Chronologie der in der Behistuninschrift erwähnten Ereignisse übergehen, doch ehe wir dazu schreiten, haben wir eine sehr ernste und sehr unbequeme Frage aufzuwerfen, welche unserem verehrten Freunde fremd geblieben zu sein scheint. Herr Justi giebt alle Daten nach unserm, auf die Texte begründeten Ansetzungen des ausschliesslich babylonischen Kalenders. Aber wer ermächtigt uns denn anzunehmen, dass Darius I., der in Ekbatana, Persepolis, Susa, Pasargardä, Gabä und Taoka, aber niemals wie sein Urenkel Darius Ochus in Babylon wohnte, seine arischen Zeitbestimmungen nach dem semitischen Kalender mit seinen Capricen und Unregelmässigkeiten berechnet habe? Was wir von den baktrischen Zeitbestimmungen wissen, lässt uns im Gegenteil vermuten, dass dieses nicht der Fall war, und dass die Perser nach wirklichen Sonnenjahren die Zeit abteilten. Die Tradition spricht dafür. Freilich ist hier sehr vieles dunkel, aber wir wissen, dass die Sassaniden sich nach der Sonne richteten, dass sie ein Jahr von 365 oder 366 Tagen besassen, und sich nach ägyptischem Muster der 12 Monate zu 30 Tagen und 5 oder 6 Epagomenen bedienten[1]). Der heutige Parsenkalender datiert von Jezdegerd III. von 632, und der von meinem geehrten Freunde aufgeführte in dieser Form von 1075, als Djellaleddin, Sultan von Khorassan, den heute gebrauchten Kalender einführte, der von Allen dem tropischen Sonnenjahr am nächsten kommt. Djellaleddin änderte

1) Das persische System verkürzt das julianische Jahr um 654,54 Sekunden, und nicht wie das gregorianische um 648 Sekunden, kommt also dem Sonnenjahr um 6″ 54 näher.

sogar die Reihenfolge der Monate, und setzte den Farvardin in den März, der bis dahin mit dem Adar zusammenfiel, der Deh (Daya) fiel trotz seines Namens in den Frühling.

Der Kalender des Darius hatte vor allem eine streng klimatische und keineswegs religiöse Färbung. Mit dem assyrisch-chaldäischen System, mit seinen aus einer uns vollkommen unbekannten Sprache stammenden Namen hatte derselbe nichts gemein, als eine ungefähre Gleichzeitigkeit. Es ist mehr als wahrscheinlich, dass die Gleichsetzung der babylonischen und altpersischen Monate nur auch annähernd richtig war, und dass man beispielsweise den 14. Viyakhna durch 14. Adar wiedergab, ohne nachzurechnen, ob dieses synchronistisch stimmte.

War das altpersische Jahr ein lunisolares Jahr, so fielen sicherlich die Schaltmonate nicht zusammen, so dass die Kongruenz der Monate nicht kontakt war.

Nur wenn wir babylonische Daten haben, können wir mit Sicherheit die Zeit bestimmen; so fällt die Erhebung des Nidintabel sicher zwischen den 1. und 17. Tischri 521, das ist zwischen den 6. und 22. Oktober 521, ob es aber gerade am 10. des Monats, am Sonnabend den 15. Oktober war, ist höchst fraglich.

Wir haben aber noch andere Anhaltspunkte. Der 9. Garmapada muss nach dem 1. Nisan babylonischer Rechnung gefallen sein, nämlich dem Tage der wirklichen Herrschaft des Magiers, also frühestens am 13. April 521 v. Chr. Daraus folgt, dass der 14. Viyakhna nicht auf den 18. März gefallen sein kann. Wir haben ausserdem einen Text (Str. Camb. n° 412) vom 27. Schebat des Jahres 8 des Kambyses, also vom 12. März. Aber vom 12. März bis 22. Oktober, 17. Tischri, wo Nidintabel schon auf dem Throne sass, sind nur 224 Tage, sodass wir hier die äusserste Grenze haben, die gar nicht überschritten werden kann. Ausserdem ist Kambyses spätestens den 12. gefallen und der Magier frühestens den 18. März zur Herrschaft gekommen. Zwischen der Erhebung des Magiers und der Nidintabels sind nur 218 Tage, und da ist es sehr fraglich, ob wir nicht annehmen müssen, dass Nidintabel schon die letzten Tage des Smerdis, vor seiner Ermordung, das Perserjoch abgeschüttelt hat[1]). Dann allerdings wissen wir gar nichts mehr über die Usurpation des Darius, und können entweder einen zweiten Elul annehmen, oder uns zur Gleichsetzung des Bāgayadīs mit dem Marcheschvan bequemen.

Man sieht, wie die neuen Entdeckungen und die jüngst erst bekannt gewordenen Urkunden die Forschung durchkreuzen und die Ergründung der Wahrheit erschweren.

Nach diesen Bemerkungen wollen wir jetzt die annähernde

1) Auf die Ausdrucksweise des Darius (Beh. P. I, 73) *yatha adam Gaumātam tyam Magum avāzanam paçāva* „Als ich den Magier Gaumata tötete, dann“ ist kein grosses Gewicht zu legen; doch kann es bedeuten, dass damals schon Nidintabal in Babylon König war.

Chronologie der Behistuninschrift aufstellen, indem wir darauf hinweisen, dass es uns nicht gestattet ist, eine vollständige Kongruenz der altpersischen Angaben mit dem damals geltenden babylonischen Kalender anzunehmen, so dass wir durch diese ungefähre Bestimmung sicher vor bedeutenden Irrtümern geschützt sind[1]). So fiel beispielsweise der 15. Adar 521 nach dem babylonischen Kalender auf den 26. März, wohin der altpersische den 1. Garmapada setzen musste, wenn, wie die Perser, wie noch heute, das neue Jahr mit der Frühlingsnachtgleiche begannen; dasselbe Resultat würde sich ergeben, da 521 v. Chr. 9280 ein julianisches Schaltjahr war, wenn am 1. Bāgayādis das Jahr mit dem Herbstäquinoctium seinen Anfang nahm. Der 14. Adar fiele also auf den 26. März, der 14. Viyakhna auf den 9. März. Daher thun wir viel weiser, uns mit ungefähren Angaben zufrieden zu geben.

Kambyses, König von Babylon		9471	530	Juli
Tod des Cyrus im Norden, wohl schon früher		9472	529	Dec.
Erhebung des Magiers Gomates zu Pasargadä	14. Viyakhna	9480	521	März
Herrschaft des Pseudo-Smerdis	9. Garmapada	9480	521	April
Tod des Kambyses bald nachher		. . . . .		Okt.
Empörung des Nidintabel in Babylon . . .				
Tod des Pseudo Smerdis u. Darius wird König	10. Bāgayādis	9480	521	Nov.
Rebellion der Susianer unter Athrina . . .				
Sieg am Tigris über die Babylonier	27. Athriyādiya	9480	521	Dec.
Schlacht bei Zazāna	6. Anāmaka	9481	520	Jan.
Einschliessung Babylons				
Abfall der Ägypter.				
Phraortes, der Meder, unabhängig unter dem Namen Sattarita				
Zug des Hydarnes gegen Medien und Schlacht bei Marus	27. Anāmaka	9482	519	Jan.
Feldzug des Dadarses in Armenien, Schlacht bei Zuza	6. Thuravāhara	9482	519	Mai
Zweite Schlacht bei Tigra.	18. Thuravāhara	9482	519	EndeMai
Dritte Schlacht bei Uhyāma	9. Thāigarčis	9482	519	Juni
Feldzug des Omises in Armenien und Assyrien, Schlacht bei Issid	15. Anāmaka	9483	518	Jan.
Feldzug des Hystaspes gegen die Parther		9483	518	März
Schlacht gegen die Parther bei Patigrabana	22. Viyakhna			
acht Tage später, zweite Schlacht	9. Garmapada	9483	518	April
Aufstand der Perser unter dem zweiten Pseudo-Smerdis, Oeardates				
Schlacht bei Racha.	12. Thuravāhara	9483	518	Mai
Schlacht des Omises gegen die Meder bei Autiyarus	30. Thuravāhara	9483	518	Mai
Darius verlässt Babylon				
Niederlage des Phraortes bei Kundurus . .	25. Adukanis	9483	518	Nov.
Einnahme der medischen Hauptstadt Rhagä, Hinrichtung der Rebellen in Ekbatana .				

1) So bedeutet z. B. der 9. Ab heute noch bei den orientalischen Katholiken den 9. August, bei den Orthodoxen den 21. August gregorianisch; bei den Juden ist er der bewegliche Gedenktag der Zerstörung Jerusalems.

Empörung der Susianer unter Martiya . . .				
Aufstand der Sagartier unter Chitrañtakhma				
Dämpfung der Empörung der Margianer unter Frāda				
Schlacht gegen Oeardates bei Paraga (Forg)	6. Garmapada	9484	517	April
Gefangennahme des Usurpators und seine Hinrichtung in Uvadaiċaya (Audedj) . . .				
Feldzug des Hyanes in Arachosien gegen die Anhänger des Pseudo-Smerdis	6. Garmapada	9484	517	April
Schlacht bei Kapisakanis	13. Anāmaka	9485	516	Jan.
Niederlage der Smerditen bei Gandutava .	7. Viyakhna	9485	516	März
Aufstand der Baktrier und Gefangennahme des Frāda	27. Athriyadiya	9485	516	Dec.
Zweite Empörung der Babylonier unter Arakha. Einnahme der Stadt	22. Margazana	9488	513	Febr.
Zug gegen Ägypten				
Zug gegen die Scythen				
Rebellion in Susiana		9492	509	
Tod des Darius		9516	485	Okt.

Es ist, wie Justi richtig bemerkt, eine Lücke von 109 Tagen in den Privattexten, dem Jahr 7 des Darius vom Tischri bis Anfang Schebat. Ich sehe keinen Grund, hier meinem gelehrten Freunde nicht zu folgen: der 22. Margazana, an dem Babylon wieder unter die Perserherrschaft kam, braucht nicht gerade der 22. Schebat des Jahres 7 gewesen zu sein. Eine andere Lücke ist übrigens zwei Jahre später vom 25. Marcheschvan bis 5. Adar des Jahres 9, was die Usurpation des Armeniers Arakha in den Anfang des Jahres 511 setzen würde. Das erste Jahr des Darius beginnt mit dem 2. April 9481 (520); seine Regierungsjahre zählen von seiner Thronbesteigung an, sodass das zwölfte Jahr, nachdem die Skythen besiegt und die susianische Empörung niedergeworfen war, auf Oktober 510 bis Oktober 509 zu setzen ist.

Ist etwas auf die persische Tradition zu halten, so war das Jahr der alten Perser ein Sonnenjahr, ohne Einmischung der synodischen Monate. Begann das Jahr mit dem Frühlingsäquinoctium, dem Eintritt der Wärme, Garmapada, so war dieses zu Darius Zeiten am 25. oder 26. März; bildete die Herbstnachtgleiche den Anfang, so war es nur der 27. oder 28. September julianisch, und der erste Tag des Jahres war der erste Bāgayādis. Wo die Epagomenen eingeschaltet, wissen wir nicht; sie werden aber von jeher bestanden haben, wie in Ägypten; Djelaleddin hat im Jahre 1075 in gelehrtester Weise schon Reform, aber kein neues Monatssystem geschaffen. Man könnte nun nach diesem Stand die altpersischen Angaben berechnen, aber die Basis selbst ist zu wenig verbürgt, um sie zur Grundlage eines allzugenauen, das heisst unwahren Systems zu machen.

Bis jetzt wissen wir nicht viel über den Kalender der alten Perser. Aber man erlaube mir, etwas in diesen Kalender zu

schreiben. Herr Justi nennt die Sprache des Cyrus altpersisch, die Zendsprache altmedisch, und die Sprache der zweiten Gattung der achämenidischen Trilinguen, susisch (!). Er möge mir gestatten, zu bemerken, dass die beiden letzteren Namen irrig sind. Der zweiten Gattung Sprache ist mit Nichten die der susianischen Inschriften, die zwar nahe verwandt, jedoch verschieden ist, wie Zend und Altpersisch. Man hat sie auch elamitisch genannt, auch wie ich glaube anzanisch, Namen die sehr Wenige verstehen, denn die grosse Mehrheit des Menschengeschlechtes bilden die Nicht-assyriologen. Diese zweite Sprache ist und bleibt die Sprache der nichtarischen Meder, und Hincks und Rawlinson hatten Recht, Norris und ich hatten Unrecht, sie skythisch oder medo-skythisch zu heissen. Wer Elamite sagt, sagt Semite, und wer vom Meder spricht, redet von Turaniern. Die Meder nannten sich selbst vor der Ankunft der Meder Arier, sagt der alte Herodot; er sagt wahr. Die Arier wurden von den Turaniern überflutet; aber als die Arier durch die Perser die Übermacht wiedererlangten, schwand auch der Name (Medien und Maï) aus der Geschichte, und das einstige Medien, wo es immer Arier gegeben, hiess wieder Ariana, und führt noch heute den Namen Irān. Seine iranische Majestät wohnt unfern des alten Rhagä, der Mederhauptstadt. Medisch ist die Sprache des Daya-ukku, Pirruvartis, Vak-istarra, Istuvēgu, Sattarrita und Kasparrita, die in der Geschichte arianisierte Namen tragen. Sie waren keine Arier, sondern Turanier. Heute soll nun das Zend altmedisch genannt werden, und der früher vorgeschlagene, gewiss richtigere Name altbaktrisch wird schon altmodisch. Alle diese mehr oder weniger passenden neuen Bezeichnungen sind vom Übel und schlagen doch nicht durch. Reden wir verständlich: die heilige Sprache der Parsen[1]) heisst auf deutsch: das Zend.

1) Die einstigen Bestrebungen meiner Jugend sind seither durch ein ausgezeichnetes Buch gefördert worden, welches den Titel führt: Handbuch der Zendsprache von Ferdinand Justi. Leipzig 1865. Ist auch manches auszusetzen, so muss man Sprachgebrauch respektieren; auch in der Philologie, und namentlich dort, muss es heissen: usus dominus. Man darf keine Namen wählen, die ausser einigen sehr wenigen Esoterikern, kein Mensch versteht. Warum soll man „anzanische Inschriften" sagen, wenn sie susianisch sind? oder warum soll man alarodisch reden, wenn man noch gar nicht sicher ist, dass die Alarodier Herodots, die allerdings den Namen Ararat darstellen, die Sprache der Inschriften von Van und Taschburun, dem alten Duschpa-uru, redeten? Wenn wir von altarmenisch, medisch, susianisch, cappadocisch, phrygisch, karisch, lycisch, libyisch, etruskisch, celtiberisch reden, so versteht dieses jeder, wenn auch niemand weiss, zu welchem Sprachstamm alle diese Sprachen gehören. Selbst Herodot wusste nicht, welche Sprache eigentlich die Pelasger redeten, und ich gestehe, nicht mehr davon zu wissen als Herodot. Man darf für ganz neuentdeckte Sprachen ganz neue Namen wählen, nur müssen sie das Glück haben, allgemein angenommen zu werden, wie sumerisch, mitani, hittitisch; sie behalten dann diese Bezeichnung, ohne dass man sie mit barbarischen und nichtssagenden Namen, wie protochaldäisch, anatolisch oder haldisch (!) vertauscht. Der Name thut nichts zur Sache: aber falsch darf er nicht sein.

The Indian Game of Chess.

By

F. W. Thomas.

In the ZDMG. for 1896 pp. 227—233 Professor Jacobi has adduced two passages from Ratnākara's *Haravijaya* XII. 9 and Rudraṭa's *Kāvyālaṅkāra* 5. 2 as containing the earliest references to the Indian game of chess. The two works belong to the ninth century. But that the game was known to the Hindoos before this time appears from other passages in works of an earlier date.

The first (*Vāsavadattā* p. 284 ed. Hall) occurs in a description of the rainy season, and reads as follows:—

pītaharitaiḥ kṛṣṇāsu kedārikākoṣṭhikāsu samutpatadbhir jatuśabalair iva dardurair nayadyūtair iva cikrīḍa varṣākālaḥ.

"The time of the rains played its game with frogs for chessmen, which, yellow and green in colour, as if mottled with lac, leapt up on the black field (or 'garden bed') squares".

The reference to chess seems to be here quite plain. The frogs, yellow and green in colour, are compared to the lac-stained pieces on the board. The fields are the squares, for which reason they are named *koṣṭhikā*, a word which at least in the forms *koṣṭha* and *koṣṭhaka* is used elsewhere of chess. The frogs leap as do the chessmen.

Hall's various readings do not in any marked degree affect the sense. We have *apīta* for *pīta* (ABCF), *kṛṣṭāsu* 'ploughed' for *kṛṣṇāsu* (ABD), *nara* for *naya* (Schol.), *jātuṣabalair* 'armies of lac' for *jatuśabalair* (ABDFH), *nara* for *naya* (ABDFGH), *dardurair vidyutā samaṃ navadyūte* (CE). The Commentator's explanation reads as follows:—

kedārikā eva koṣṭhikās tāsu. kedārakoṣṭhābhyām alpatve kani rūpam. kiyārīti[1]) *bhāṣāyām. vastrādinirmitam krīḍāsādhanaṃ sthalaviśeṣaḥ koṭhā iti ca.*
pītaharitais tadvarṇair. jatuśabalair lākṣāraktair. nayo yuddhanītis tacchikṣakair dyūtaiś caturaṅgaiś caturaṅgasādh-

1) Hindi = "garden bed', as Prof. Cowell informs me.

aneṣu lakṣaṇā[1]) *nayadyūtasādhanabhūtair hastyaśvādibhir iva samutpatadbhir darduraiṛ bhekaiḥ kālaś cikrīḍa. jātuṣair iti pāṭhe vikāre trapujatunoḥ ṣug ity*[2]) *aṇ ṣugāgamaśca.*

The second passage is *Harṣa-Carita* p. 10 ll. 10—12 (ed. Bomb. = p. 20 ll. 5—8 ed. Kashmir), where in a description of an angry sage we have the following phrase:—

kṛtakālasannidhānām ivāndhakāritalalāṭapaṭṭāṣṭāpadām antakāntaḥpuramaṇḍanapattrabhaṅgamakarikām bhṛkuṭim ābadhnan

"Contracting a frown, which, as if the presence of *kāla* had been obtained, darkened the chess-board of his forehead, and was the crocodile ornament which bedecks the wives of Yama".

Here the ascetic's frowning and puckered brow is compared (1) to the mottled squares of a chess-board (cf. Schol. *yathā pratipaṅkty aṣṭau padāny asyety aṣṭāpadaṃ caturaṅgaphalakam ata evānena bhrūsamunnamanam avyaktīkṛtarekhavattayā vispaṣṭavyalikam etal lalāṭam upagīyate*). (2) to the forehead crocodile-ornaments of Yama's wives. In the latter case the blackness is caused by the presence of the dark Yama himself (*kālaḥ kṛṣṇo guṇo yamaśca*). But in the former case the point of the expression is not clear. So much however is plain, that *kāla* has some special appropriateness in connection with an *aṣṭapada*; and this being the case, the occurrence of the word in the *Vāsavadattā* (*varṣākālaḥ*) is more than an accident. Does it refer therefore to the *black* army? or to the *black* squares? Both suppositions seem excluded by the *Vāsavadattā*, where *kālaḥ* is the *player*, and plays with the *yellow and green* armies on the *black* squares. It is therefore more likely that *kālaḥ* represents one of the *players*, namely the one who has the black squares.

A third passage is Harṣa-Carita p. 86 l. 11 (ed. Bomb. = p. 182 l. 1 ed. Kashmir). Here the king is eulogized in the rhetorical figure *parisaṅkhyā*, and we find the phrase

aṣṭāpadānāṃ caturaṅgakalpanā

"Only in the case of chess-boards was there arranging of armies" (or punningly "cutting off of the four members").

In the *Kādambarī* also p. 6 l. 15 (ed. 2. Peterson) *śāryakṣeṣu śūnyagṛhāḥ* the reference will probably be to chess.

We find therefore that Professor Jacobi's interesting researches may be extended at least as far back as the first half of the seventh century, and it may be permissible to conjecture that the invention of chess belongs to a considerably earlier period.

1) = metonymy. 2) Pāṇ. 4. 3. 138.

Über einen eigentümlichen Gebrauch von च.

Von

Theodor Aufrecht.

Bei der Lektüre des Nandipurāṇa (Oxford Num. 137 = A) und dem Auszug daraus (Kedārakalpa, Leipzig = B) sind mir folgende Stellen aufgefallen, wo च die ungewöhnliche Bedeutung von w i e (*iva, yathā*) hat. Im voraus bemerke ich, dass der Text in beiden nachlässig verfasst ist.

A 2, 21:

राज्यं स्वर्गं च मोक्षं च ते लभन्ति युगे युगे ।
पृथिव्योपरि तिष्ठन्ति वल्लीवृक्षतृणानि च ॥

„Die Verehrer des Śiva erlangen in jedem Zeitalter Herrschaft, Seligkeit und Erlösung. Sie ragen auf der Erde empor[1]) wie Schlingpflanzen, Bäume, und Gräser“.

B 6, 98:

सागरे च जलं पूर्णं संसारो दुःखपूरितः ।

„Wie das Meer voll von Wasser ist, so ist die Welt voll von Leid“.

A 7, 49:

मदविह्वलगौरा (?) च कन्दर्पश्चापि मोहिनीः ।

„— wie der Liebesgott die Sinne verwirrend“.

B 6, 40:

वदन्ति चंचलाकारं पद्मनाले च कण्टकाः ।

„Die Töchter des Śaṅkhapala sprechen in zitternder Hast wie die Stacheln am Stengel eines Lotus“.

1) *prithivyopari* für *prithivyāḥ upari*. Vgl. *sarvatopetam*, Apast. Dharmasutra I, 6, 19, 8. *takoddhritya*, Vayupur. 6, 27.

B 6, 168:

गमागमं न पश्यन्ति तथा संसारिणो जनाः ।
जले च बुद्बुदाकारस्तथा[1]) संसारलोलनम् ॥

„Die Menschen auf der Erde erkennen nicht das Entstehen und Verschwinden des Daseins; die Unbeständigkeit der Welt lässt sich nur mit der Erscheinung einer Wasserblase vergleichen“.

Sieh A 3, 27:

जले च बुद्बुदं यद्वत्तद्वत्संसारिणो भुवि ।

Diese vergleichende Bedeutung von *ca* ist durch weitere sichere Beispiele zu begründen.

1) *budbudākāram* Ms.

Die Respektssprache im Ladaker tibetischen Dialekt.

Von

H. Francke, Leh.

Der Mensch hat das Bedürfnis, seine Achtung vor einem anderen Menschen äusserlich zum Ausdruck zu bringen. Es geschieht dies auf zweierlei Weise. Einmal kann man durch gewisse Körperbewegungen und Stellungen, wie Verneigen, sich zur Erde werfen, den Hut abnehmen, dem Mitmenschen Ehre erweisen; andererseits kann man dasselbe dnrch die Rede thun. Von dem letzteren, von dem Ehren des Nächsten durch Worte, und zwar wie sich dasselbe in Ladak gestaltet hat, soll im folgenden die Rede sein.

Um von Bekanntem auszugehen, sei zunächst einmal an ähnliche Erscheinungen in Europa erinnert. Jedermann versteht, dass es für den Uneingeweihten nicht leicht ist mit Fürsten zu unterhandeln, weil man da seine Worte sorgfältig wählen muss. Auch der Jüngling, der sich zum ersten Mal in feiner Damengesellschaft bewegt, empfindet, dass sein gewöhnlicher Sprachschatz der Höhe seiner gegenwärtigen Stellung nicht genügen will und ringt sich in eine neue Ausdrucksweise hinein, durch die er seine Gesellschaft ehren will.

Auch der Ladaker, oder allgemein tibetischen Respektssprache haben ähnliche Lebenslagen, wie die soeben angedeuteten, das Leben gegeben, aber die in solchen Fällen in Europa gewählten Ausdrücke entsprechen doch noch nicht der Ladaker Respektssprache; sie gehören nur zu den von Jäschke auch oft erwähnten „eleganten“ Worten. Von einer eigentlichen Respektssprache finden sich wohl nur folgende drei Formen in Deutschland: 1) Die Anrede mit „Sie“ und „Ihr“. 2) Die Anreden an Fürsten, wie „Euer Gnaden, Durchlaucht, Excellenz, Majestät“ u. s. w., die auch beim Reden in der dritten Person nicht vergessen werden. 3) Der Gebrauch des sich selbst ehrenden „Wir“ in kaiserlichen Verordnungen[1]). Die Respektssprache des Deutschen sowie der meisten europäischen Sprachen beruht also namentlich auf der Form des Pronomens und Verbums, bei denen die Einzahl mit der Mehrzahl vertauscht wird. — In der am meisten zur Einfachheit fortgeschrittenen

1) Es giebt schon noch mehr hierhergehöriges, es sei nur an „Allerhöchste“, geruhen“, „gehorsamster Diener“ u. a. m. erinnert. — Die Red.

europäischen Sprache, im Englischen, lässt sich heutzutage eine Erscheinung beobachten, die der Respektssprache geradezu entgegengesetzt ist. Durch den „Slang“ wird der Grundsatz zum Ausdruck gebracht, dass unter den Leuten, welche sich desselben bedienen, alle äusseren Respektsbezeugungen ausser Acht gelassen werden sollen.

Das Bestreben, die Ehrfurcht vor anderen durch ganz besondere Ausdrücke und Redewendungen zu zeigen, sehen wir immer wachsen, je weiter wir von Europa nach Osten vordringen. Kein Wunder also, wenn sich dieses Bestreben in der Sprache Tibets und in allen tibetischen Dialekten schon recht stark äussert. Der gebräuchlichste Ausdruck für diese uns Europäern ungewohnte Spracherscheinung ist *yàsai dpe sgra*[1] (sprich: *yasche spera*), oder „Sprache der Liebe“, was immerhin kein übler Name ist, wenn man bedenkt, wie nahe wahre Achtung und Liebe bei einander wohnen. Das einzelne Wort dieser Sprechweise wird *rje rtags* genannt, was „Zeichen der Grösse“ bedeutet. Das flotte Umgehen mit solchen Worten, was allerdings gelernt sein will, bezeichnet man als *rje sa ċoċes*, d. h. „einen Herrenplatz machen“, weil man durch das Umherstreuen solcher höflicher Worte jeden Ort und Gegenstand auf eine höhere Stufe hebt.

Dass eine vollkommen ausgebildete Höflichkeitssprache sich in Bezug auf die eigene und auf eine fremde Person ganz verschieden ausdrücken muss, wird an einem drastischen Beispiel klar werden. In einem Daheim-Kalender erschien einmal eine nicht üble Anekdote von zwei Chinesen, die im Gespräch mit einander ihre gegenseitige Hochachtung zum Ausdruck zu bringen suchten. Der eine sagte ungefähr so: „Und wie befindet sich Ihre verehrte Frau Grossmutter, die vorzügliche alte Dame?“ Der andere antwortete: „Der alten Vettel hat es neulich schauerlich in ihren klapprigen Knochen rumort, aber jetzt scheint ihr morsches Gestell wieder einige Ruhe zu haben“. An diesen zwei Sätzen erkennt man deutlich, dass die wahre Höflichkeitssprache das Ziel hat: 1) den Nächsten in die Höhe zu heben; 2) die eigne Person und die zu derselben Gehörenden herunterzusetzen.

Fassen wir zunächst den zweiten Punkt, das Heruntersetzen der eignen Person ins Auge. Dasselbe kommt im allgemeinen nur dadurch zum Ausdruck, dass man beim Reden von sich selbst und den Seinen nicht Respektsworte, sondern die Normalsprache anwendet. Diese Regel gilt im Gegensatz zur europäischen Gewohnheit auch von Königen und Fürsten. Würde einer der ver-

1) Die Transskription der tibetischen Wörter in diesem Aufsatz ist in Übereinstimmung mit der in Jäschkes Tibetan-English Dictonary angewandten; *ċ* ist also = *tsch*, *j* = *dsch*, *ṅ* = *ng*, *ś* = *sch*, *ż* = *s* im englischen Wort *leisure*, *z* = *s* in Rose; ₒ und ‹ unten vor ein Wort gesetzt, stehen für einen der tibetischen Sprache eigentümlichen, als Vokal-Basis bezeichneten Buchstaben und Laut.

schiedenen Ladaker Exkönige, ähnlich wie der von sich im Plural sprechende deutsche Kaiser, die Respektssprache auf die eigne Person anwenden, so würde ihn jedermann wegen seiner grossen Anmassung mit Staunen betrachten. Es finden sich aber im Ladaker Dialekt auch noch einige wenige Reste einer, das eigne Thun und Befinden absichtlich herabsetzenden Ausdrucksweise, also einer Derespektssprache. Das normale Wort für „fragen" ist *ₒdrìces.* Wende ich mich aber mit meiner Frage an eine zu respektierende Person, dann muss ich für „fragen" *žùces* brauchen. Die Liebe, welche ich einem über mir Stehenden erweise, darf ich nur durch *čagces* zum Ausdruck bringen, während man sonst *gaśa čoces* braucht. Es legt sich die Vermutung nahe, dass es Begriffe geben könnte, welche in allen drei denkbaren Sprachformen vorkommen, nämlich in der der Unterwürfigkeit, der Normalstellung und der Erhebung. Ein solcher Begriff ist „geben". Derselbe lautet im Normalwert *taṅces.* Giebt ein Niedrigstehender einem Hochstehenden etwas, so braucht man das Wort *pulces.* Beehrt dagegen ein Hochstehender einen Untergebenen mit seinem Geschenk, so nennt man seine Handlungsweise *salces.*

Mit *salces* haben wir nun das Hauptgebiet der Respektssprache betreten, welches die Erhebung des Begriffs über das Normale umfasst. Alle Wortklassen sind freilich nicht an dieser Spracheigentümlichkeit in gleicher Weise, und manche auch gar nicht, beteiligt. Die meisten Respektswörter finden wir in der Klasse des Substantivs, weniger in der des Verbums. Auffällig könnte es auf den ersten Blick scheinen, dass es in der Adjektivklasse überhaupt keine Respektsausdrücke giebt. Denkt man aber weiter über die Natur des Adjektivs nach, so muss dies ganz natürlich erscheinen. Das Adjektiv kann nur e i n e Eigenschaft deutlich zur Vorstellung bringen. Erhöhe oder verringere ich dieselbe, so ist es nicht mehr dieselbe Eigenschaft, und ich bin genötigt ein neues Wort zu gebrauchen. Steigerung des Adjektivs findet zwar im Tibetischen statt; doch bedeutet dieselbe in jedem Falle nur eine gewissermassen quantitative Mehrung des Adjektivbegriffes, welche die Natur desselben durchaus nicht verändert. Ganz anders steht es beim Substantiv und Verbum. Ein Bart, ein Pferd, das Sprechen, das Geben, können ihrer Natur nach höherer oder niederer Art sein; nicht aber das Tapfer-sein, das Gemein-sein. In den übrigen Wortklassen finden sich, mit Ausnahme des Pronomens, in der klassischen Sprache keine Respektsworte. Im Ladaker Dialekt hat sich aber eine Postposition, mit der Bedeutung „vor, im Angesicht von", zu einem Respektsworte ausgebildet. Während man nämlich in der klassischen Sprache *druṅdu* und *mdundu* als ganz gleich bedeutend braucht, kann im Ladaker Dialekt für „vor", wenn es sich um das Stehen vor Hochgestellten handelt, nur *druṅdu* sagen.

Untersuchen wir zunächst einmal die Respektsworte der

Substantivklasse. Die Mehrzahl derselben sind Konkreta, und unter diesen sind viele Namen von Körperteilen. Es ist merkwürdig, wie gewissenhaft genau der Sprachgeist verfahren ist und auch kleine Glieder nicht übersehen hat. Geben wir einige Beispiele:

Deutsch	Tibetisch normal	Tibetisch respektvoll
Kopf	*mgo*	*dbu*
Haar	*skra*	*dbu skra*
Auge	*mig*	*spyan*
Ohr	*rna mčog*	*snyan*
Nase	*sna*	*bšaṅ*
Zahn	*so*	*thsems*
Lippen	*khalpags*	*žal lpags*
Bart	*sam dal*	*žal snyan*
Hals	*mjiṅpa*	*mgriṅpa*
Brust	*braṅ*	*skubráṅ*
Hand	*lagpa*	*phyag*
Fuss	*rkaṅpa*	*žabs* u. s. w.

Ausser diesen dem Leib der zu ehrenden Person zugehörigen Teilen, braucht man Respektsworte auch für Gegenstände und Wesen, welche in direktem Besitz- oder Verwandtschaftsverhältnis zu derselben stehen. Z. B.:

Vater	*apa*	*yab*
Mutter	*ama*	*yum*
Sohn	*buthsa*	*sras*
Hut	*tibi*	*dbu žwa*
Kleid	*nam bza*	*na bza*
Schuh	*kab ža*	*žabs ša*
Hose	*snam ya*	*phyag rten*
Tisch	*lčog tse*	*gsol lčog*
Fenster	*khaṅ mig*	*gzim čhuṅ*
Schmuck	*btags ske*	*nyul rgyan*
Hund	*khyi*	*dogs khyi*
Pferd	*rta*	*čhibs* u. s. w.

Man wird bemerkt haben, dass einige wenige der aufgeführten Wörter in der normalen und in der respektvollen Gestalt vollständig übereinstimmen, dass aber in der Respektsform noch ein anderes Wort hinzugefügt worden ist, so z. B. bei den Respektsausdrücken für Haar, Brust, Hund. Für diese sowie einige andere sind keine eigentlichen Respektsstämme vorhanden, und man hat gesucht, ihnen einen der Absicht entsprechenden Klang zu geben, indem man sie mit einem Respektswort verband, welches „Kopf“, „Leib“ u. s. w. bedeutet.

Indem wir uns nun dem Abstrakten zuwenden, werden wir beobachten können, dass sich eigentliche Respektsstämme hier noch

viel weniger vorfinden und dass man, um dem Bedürfnis zu genügen, noch mehr Zusammensetzungen hat bilden müssen. Das Wort, welches für die meisten Zusammensetzungen gebraucht wird, ist *thugs*, die Respektsform für *yid* (Sinn) oder für *sems* (Seele). Hierher gehören folgende Beispiele.

Seele	*nyams*	*thugs nyams*
Zorn	*sro*	*thugs sro*
Geduld	*zodpa*	*thugs zod*
Liebe	*byamspa*	*byamsthugs*
Freude	*thadpa*	*thugsthad*
Wille	*dgoṅspa*	*thugs dgoṅs*
Leid	*tserka*	*thugs tser*
Mitleid	*snyiṅ rje*	*thugs rje*
Versuchung	*nyams sadpa*	*thugs sadpa*

Das Verbum hat einen geringeren Vorrat von Respektswortstämmen. Einige derselben mögen hier angeführt werden:

sitzen	*dugċes*	*bżugċes*
machen	*bċoċes*	*mdzadċes*
kommen	*yoṅċes*	*phebċes*
gehen	*ċaċes*	*skyodċes*
sehen	*thoṅċes*	*gzigsċes*
hören	*thsorċes*	*saṅċes*
geben	*taṅċes*	*salċes*
gebären, geboren sein	*skyeċes*	*khruṅċes*
sterben	*ṡiċes*	*groṅċes*
sprechen	*zerċes*	*molċes*
bewegen	*ṡrulċes*	*ċhagsċes*

und einige andere.

Mehr als beim Substantivum spielt beim Verbum die Zusammensetzung eine Rolle. Zum Unterschied von jenem ist bei ihm die Zusammensetzung keine innige, d. h. das Grundwort verschmilzt nicht mit dem es zum Respektwort erhebenden zu einem Wort, wie dies beim Substantivum besonders dadurch zum Ausdruck gebracht wird, dass beide Teile des Kompositums ihren Artikel abwerfen. Beim Verb tritt dagegen das Grundwort in das Supinum, während das Respekts-Hilfszeitwort die erforderlichen Tempusendungen (Suffixe) annimmt. Das Supinum des Grundverbums ist aber nicht das dem Ladaker Dialekt eigentümliche auf *ċesla*, sondern das der alten klassischen Sprache auf *par* oder *bar*, welches hier als einfaches *a* erscheint und sich in einigen wenigen Konstruktionen noch erhalten hat. Als Respekts-Hilfszeitwort gebraucht man immer *mdzadċes*. Stammkonsonanten werden vor dem *a* verdoppelt. Hier einige Beispiele:

zeigen	*stanċes*	*stanna* (statt stanbar) *mdzaddug* (*ċes*)
		stanna mdzadsoṅ hat gezeigt
		stanna mdzadyin wird zeigen
treffen	*thugċes*	*thugga mdzaddug* (*soṅ*, *yin*)
schliessen	*ċhugċes*	*ċhugga mdzaddug* (*soṅ*, *yin*)
bringen	*kyoṅċes*	*kyoṅṅa mdzaddug* (*soṅ*, *yin*)
öffnen	*pheċes*	*phea mdzaddug* (*soṅ*, *yin*)
lesen	*silċes*	*silla mdzaddug* (*soṅ*, *yin*)

Es ist nun noch das persönliche Pronomen zu besprechen. Die alte klassische Sprache braucht als Respektswort namentlich das Wort *khyed*, du, dessen Entstehung aus dem normalen *khyod*, du, deutlich zu erkennen ist. Dieses *khyed*, obgleich der Unterhaltungssprache fremd, hat sich namentlich in Gebeten noch im Gebrauch erhalten. Für die Unterhaltungssprache ist das Respektswort das Pronomen *nyidraṅ* „das eigne Selbst“, als Anrede in Aufnahme gekommen. Da dasselbe an sich kein Pronomen zweiter, sondern ein solches dritter Person ist, erinnert dasselbe entschieden an den Gebrauch des deutschen „Sie“. Für die dritte Person erhält das *kho*, er, sie, ein *ṅ* für die Respektsform angehangen, und wird also *khoṅ*.

Der Plural lautet in der zweiten Person in der Respektsform *nyiżaraṅ*, in der dritten *khoṅgun*. Doch ist es nicht, wie in den meisten arischen Sprachen, Sitte eine einzelne Person im Plural anzureden.

Die erste Person kann, wegen des sprachlichen Bescheidenheitsgefühls, welches schon vorher erwähnt wurde, keine Respektsform haben.

Wir wenden uns nun der Frage zu, inwieweit der Respektsausdruck die Wortform beeinflusst. Von der Konstruktion der Verben mit *mdzadċes* ist schon gesprochen worden; ebenso haben wir gesehen, dass der Plural niemals statt des Singulars angewendet wird. Es bleibt nun nur noch weniges hinzuzufügen.

Es kann eine höflichere Form des Imperativs gebildet werden, namentlich bei den Verben, die einen Imperativstamm mit ablautendem Vokal haben, indem man die Endung (oder das Suffix) *ṡig*, *ċig*, *żig* an den Imperativstamm hängt.

Alle anderen Wörter können schliesslich in die Respektsform erhoben werden, indem man sie mit der Endung *le* versieht. Dieselbe spielt in der Umgangssprache eine grosse Rolle und wird bei kleinen Sätzen dem letzten Wort beigefügt, z. B. *Garu skyod yinle* Wohin gehen Sie? Selbst Interjektionen nehmen dieses *le* an, z. B. *˛oṅle* oho!

Hängt man *le* an ein Wort, welches an sich schon Respektswort ist, oder konstruiert man ein Respektsverbum mit *mdzadċes*, so treibt man Übermass im Respekt und geht weiter als es der Anstand erfordert.

Wir fragen uns nun: Wer wird eigentlich mit der Respektssprache angeredet? Die Antwort kann kurz die folgende sein: Jeder Vorgesetzte von seinem Untergebenen. Der Minister gebraucht dem König gegenüber Respektsausdrücke, der Munschi (Sekretär) dem Minister gegenüber; der Bauer spricht im Respekt zum Staatssekretär, der Tagearbeiter zum Bauern. Ausserdem ziemt es sich für die Kinder, die Eltern als Respektspersonen anzusehen, und für die Laien, gegenüber ihren Geistlichen dasselbe zu thun. Hierbei kann auch bemerkt werden, dass in buddhistischen Klöstern die Zahl der Grüsse in Empfehlungsschreiben mit der hohen Stellung der angeredeten Person in Einklang gebracht werden muss. Geht also ein Brief von unten nach oben durch mehrere Hände, so muss die Zahl der — Nullen allmählich vermehrt werden.

Interessant wäre gewiss eine Untersuchung der Frage, ob die Respektssprache im Zunehmen oder im Abnehmen begriffen ist, d. h. ob die Ladaker Sprache früher über eine grössere Menge von Respektsstämmen verfügt hat oder nicht. Man kann hierbei nur Vermutungen aussprechen. Sehen wir uns nach ähnlichen Spracherscheinungen in Europa um. In England ist in früherer Zeit das *you* nur als Anrede eigentlicher Respektspersonen gebraucht worden. Bei dem Bestreben höflich zu erscheinen, wandte man die Respektsform auf einen immer grösseren Kreis von Personen an, bis sie Gemeingut aller geworden war, und damit den respektvollen Klang verloren hatte. Vom deutschen „Sie“ lässt sich zwar das gleiche noch nicht sagen, aber man achte einmal auf das Gebräuchlichwerden von Anreden mit „Herr, Fräulein“, statt Jungfer und anderer. Noch im Anfang dieses Jahrhunderts fand eine gewisse Auswahl der Personen bei den genannten Anreden statt, während heute ihr Gebrauch allgemein ist. Ähnliches lässt sich in den meisten Sprachen Europas beobachten und die Auswahl der Personen spielt wohl überall eine immer geringere Rolle, so dass die Möglichkeit nahe liegt, dass die Respektsausdrücke einmal ihren vornehmeren Klang ganz verlieren könnten. Sie würden dann entweder die alten Normalstämme teilweise verdrängen, oder neben ihnen als besondere Stämme mit gleicher Bedeutung stehen. Vielleicht wäre der Sprachgeist aber auch imstande, den verschiedenen Stämmen allmählich feinere Schattierungen einzuhauchen.

Wir haben uns in den vorstehenden Ausführungen auf einen tibetischen Dialekt beschränkt, weil ein solcher als lebende Sprache sich am besten zur Beobachtung eignet. Sollten aber durch obige Betrachtungen auch einige Streiflichter auf das Studium des klassischen Tibetisch fallen, so wäre der Zweck dieses Aufsatzes erreicht.

Nochmals Landauer.

Von

C. Brockelmann.

Das von mir diese Zeitschr. 51, 658 besprochene Wort *andûl* findet sich als خَنْدُول *palanquin* schon im Livre des Merveilles de l'Inde ed. van der Lith 118, 3. Im Glossar dieser Ausgabe führt Kern dies Wort auf sanskrit. „*hindola*“ *balançoire* zurück und ebendort weist Yule das Wort als *andola andor* „Palankin“ bei englischen und portugiesischen Schriftstellern des 16. und 17. Jahrh. als in Indien und Nordafrika gebräuchlich nach. Dazu teilt mir mein Kollege Prof. Liebich mit: „Skr. *hindola* m. „Schaukel, Sänfte“ ist eine verdunkelte Zusammensetzung, deren erster Teil wohl noch nicht erklärt ist, mit dem Denominativum *hindolayati* „schaukeln“. Der zweite Teil kehrt in einer synonymen Form *andola* wieder, die in *andolana* und *andolayati* vorliegt. Neben *hindola* auch *hillola* und das Simplex *dolā* f., beide ebenfalls in der Bedeutung „Schaukel, Sänfte“. Alles dies sind dialektische, ins Skr. zurückgekehrte Formen, denen die prakritische Wurzel *dul* zu Grunde liegt. Diese wieder ist die reguläre Entsprechung der wohlbekannten idg. Wurzel *tul*, *tl̥*, *tel* „tragen, ertragen“, bezeugt durch skr. *tulā* „Wage“, *tulya* „gleich“, *tolayati* „wägen“, gr. τλῆναι, τάλαντον, τελαμών „Tragriemen“, τολμᾶν „wagen“, lat. *tuli*, *tollere*, *tolerare*, got. *thulan*, ahd. *dolen*, nhd. mit suffixaler Erweiterung *dulden*, *Geduld*. Zur Sache ist noch darauf hinzuweisen, dass auch unser Wort *Palankin* auf skr. *paryaṅka*, *palyaṅka* „Ruhebett“ (beide Formen schon bei Pāṇini) zurückgeht, zum Bedeutungswandel, dass auch unser *wiegen*, *wägen* und *wagen* aus ein und derselben Wurzel (*vegh*) entstammen“.

Fünf indische Fabeln.

Aus dem Mongolischen von Hans Conon von der Gabelentz.

Aus einer unveröffentlichten Handschrift der Königl. Bibliothek zu Berlin[1]) mitgeteilt

von

B. Laufer.

I. (p. 159b. 160.)

Als vor alten Zeiten ein Elefant das Wasser des Meeres zu trinken ging, begegnete er einer Maus, die zu ihm sagte: „Onkel, du bist von Natur weise, ich bin von Natur listig; wer von uns beiden ist der ältere Bruder?" Der Elefant erwiderte zornig: „Ziemt es sich, dass du Knirps älterer Bruder sein willst? Ich zerstöre mit meinem Stosszahn den Berg Sumeru; wenn ich mit dem Fuss auftrete, töte ich zehntausend Mäuse".

Als er im Begriff war, auf sie zu treten, floh die Maus erschrocken und sann auf eine List. Sie versammelte viele Mäuse und sprach: „Ein Elefant will uns alle töten. Wenn wir die Erde auf seinem Wege heimlich aushöhlen und ihn zu Falle bringen und besiegen, so wird dies gut für unsern Ruhm sein".

Die andern billigten diesen Vorschlag, gruben die Erde auf und warteten. Der Elefant kam, stolperte und fiel, und da er sich nicht wieder aufrichten konnte, sprang die erste Maus auf das Haupt des Elefanten und sprach: „Onkel Elefant, wer von uns beiden ist nun der ältere Bruder?" Der Elefant antwortete: „Da alle Mäuse meine Lehrer gewesen sind, so mögen sie die älteren Brüder sein. Wenn ihr mich aus diesem Unglück errettet, so werde ich, wo ich eure Löcher sehe, erschrocken fliehen". Auf diese Rede versammelte die erste Maus 800 000 Mäuse; einige befehligten von dem Körper des Elefanten aus und zogen von oben,

1) Über dieses bedeutsame Werk habe ich bisher nur eine Notiz in der Kölnischen Zeitung 1895 (Nr. 375) veröffentlicht, welche auch die Beilage zur Allgemeinen Zeitung abgedruckt hat. Meine Bemühungen, eine Publikation der ganzen Handschrift zu ermöglichen, sind sämtlich gescheitert

andere gruben die Erde tiefer aus und feuchteten sie an, so dass der Elefant allmählich sich erhob. Als nun der Boden geebnet und der Elefant aufgestanden war, lief er erschrocken davon. Die Mäuse lachten.

O König, dass die einen Finger langen Mäuse durch Behendigkeit und List den gierigen Elefanten besiegt haben, ist durch solche List geschehen.

Vergl. Hitopadeśa I, 8.

II. (p. 160a, 160b.)

Einstmals kam eine Katze, die ein gelb und rotes Kleid angezogen hatte, in die Nähe der Mäuse. Als die Mäuse sie erblickten, flohen sie erschrocken. Die Katze sagte: „Flieht nicht! Ich habe vor Buddha ein Gelübde abgelegt und thue deshalb keinem Geschöpf etwas zuleide". Die Mäuse aber sagten: „Frau Katze, höre. Wenn dein Körper, indem du das gelb und rote Kleid anzogst, ein Gelübde genommen hat, hat dein Gemüt auch ein Gelübde genommen?" Die Katze sprach: „Meine Brüder, hört mich! Alle andern Dinge werden sich finden, mein Gemüt ist aufrichtig und rein. Die Mäuse glaubten es und machten die Katze zu ihrem Fürsten. Als sie aber zusammen waren, frass die Katze, sich listig verbergend, täglich mehrere hundert Mäuse. Die Mäuse wunderten sich und fanden, als sie nachzählten, dass 800 000 Mäuse weg waren. Sie erkannten nun, dass die Katze sie gefressen hatte und sprachen: „Jeder schlechtgesinnte Mensch muss so . . . . . . werden". So sprechend flohen sie. Dies war die Macht der List.

Eine Variante dieser Fabel hat Schiefner unter dem Titel „Der heuchlerische Kater" aus dem tibetischen Kandjur übersetzt (Mélanges asiatiques Bd. VIII, S. 177). Dieselbe lautet: In längst vergangener Zeit lebte ein Anführer einer Mäuseschar mit einer Umgebung von 500 Mäusen und gab es einen Kater Namens Agnidscha. In seiner Jugendzeit tötete dieser, wo er wohnte, in der Umgegend alle Mäuse. Als er aber zu anderer Zeit alt geworden mit seiner Überlegenheit keine Mäuse mehr fangen konnte, dachte er: „Früher habe ich in der Jugendzeit durch meine Überlegenheit Mäuse fangen können; da ich es jetzt nicht mehr vermag, muss ich irgend eine List verbreitend sie verzehren". Er fing an, verstohlenerweise Mäuse zu suchen. Bei diesem Suchen erfuhr er, dass es eine Schar von 500 Mäusen gebe. Als er an einer von dem Mäuseloche nicht sehr entfernten Stelle trughafte Bussübung ausübte, sahen die Mäuse, als sie hin- und herliefen, ihn mit frommer Haltung stehen. Aus der Entfernung fragten sie ihn: „Oheim, was machst du?" Der Kater antwortete: „Da ich in meiner Jugend viel untugendhafte Handlungen verübt habe, thue ich jetzt, um sie auszugleichen, Busse". Die Mäuse meinten,

er habe nun das sündhafte Leben aufgegeben, und es entstand in ihnen aus dem Glauben erwachsenes Zutrauen. Als sie nun täglich, nachdem sie ihren Kreis gemacht hatten, in das Loch zurückkehrten, packte der Kater immer die letzte derselben und verzehrte sie. Als aber nun die Schar immer kleiner wurde, dachte der Anführer: „Da meine Mäuse an Zahl abnehmen, dieser Kater aber gedeiht, muss es irgend eine Ursache geben“. Er fing deshalb an, den Kater zu betrachten; als er ihn dick und behaart sah, dachte er: „Ohne Zweifel hat dieser die Mäuse getötet, deshalb muss ich die Sache ans Tageslicht bringen“. Als er nun aus einem Verstecke sorgfältig Acht gab, sah er, wie der Kater die letzte Maus verzehrte.

F. W. K. Müller, Die 16 ersten Erzählungen des Piśâcaprakaraṇam, Thai-Text mit Übersetzung, in dieser Zeitschrift Bd. 48, 1894, S. 212, giebt die folgende verwandte Geschichte, in welcher jedoch die Katze durch einen Raben und die Mäuse durch Schwäne vertreten werden:

Im Altertum erzählte man: Es gab einst einen heiligen Feigenbaum mit breiten Ästen, welcher einen Umfang ähnlich einem Nyagrodhabaum hatte. Es ereignete sich nun, dass ein Rabe die Schwäne erblickte, welche mit Jungen und Neugeborenen versehen auf jenem Feigenbaume lebten. Da dachte er: Wenn ich diese Jungen mir zum Frasse hole, auch nur einen oder zwei, und wenn jene es sehen, so werden sie sich zusammenrotten und mich töten, so dass ich auf dieselbe Weise umkommen werde. Wenn die Sache sich so verhält, so werde ich Betrug anwenden müssen, um die Schwäne zum Frasse zu erlangen. Ich will eine List anwenden. Nachdem der Rabe so überlegt hatte, nahm er einen Ring und steckte ihn auf seinen Schnabel, stellte sich sogleich aufrecht hin und vollbrachte Bussübungen in den Zweigen des Feigenbaums, und zwar auf der Ostseite. Als nun die Sonne aufging, erblickten ihn die Schwäne und fragten: „Warum thust du das?“ Der Rabe öffnete seinen Schnabel nicht. Der König der Schwäne befragte ihn bis zum zweiten oder dritten Tag. Der Rabe antwortete alsdann: „Ich vollziehe Bussübungen. Ich heisse Thuerecht (Dharmañkaro) und enthalte mich so (durch den Ring) der Speise. Alle Einsiedler und Frommen üben Askese und nehmen gewöhnlich ihre Lebenskraft als Speise. Ich habe nie Speise zu mir genommen“. Der Schwanenkönig und sein Gefolge fassten Vertrauen zu ihm und sprachen: „Dieser Rabe fastet wahrhaft!“ Als nun die Schwäne fortgezogen waren, um ihre Nahrung zu suchen, zog der Rabe den Ring von seinem Schnabel herab und nahm sich junge und kleine Schwäne zum Frass (und zwar) alle Tage. Die Schwäne beschuldigten sich darauf untereinander. Sodann zeigten sie es dem Schwanenkönig an und dieser liess vier Schwäne jenen Umkreis beobachten. Da sahen sie, wie der Rabe den Ring von seinem Schnabel streifte und die jungen und kleinen Schwäne frass. Als die vier Schwäne dies gesehen hatten, sprachen sie: „Du pflegst

Bussübungen zu vollziehen und handelst so?! Ist das auch recht?“ Der Rabe erwiderte nichts darauf, sondern flog davon.

Die Fabel ist auch in der mohammedanischen Welt verbreitet; man vergleiche die folgende Version[1]:

Eine alte Katze war neben dem Feuer im Hause, auf dem Kopfe einen Turban setzend; diese Katze rief zu den Mäusen: ich habe viele Leute von euch getötet, ich habe Reue empfunden, ich habe Busse gethan, ich begebe mich zur Kaaba; kommet, um mir zu verzeihen und Frieden zu machen, sprach die Katze. Alle Mäuse kamen zu dieser Katze; eine grosse Maus blieb auf dem Hofe, ohne ins Innere des Hauses zu gehen. Komm auch du, sprach die Katze zu dieser Maus; diese Maus sprach: bei Gott, das Aussehen dieser Katze ist dasselbe, der Schnauzbart ist derselbe, die Ohren sind dieselben, der Schwanz ist derselbe, die Art ist dieselbe; wegen des Turbans hat sie ihre Sitten nicht aufgegeben; ich kann nicht hinkommen. Also sprechend lief die grosse Maus davon; nahe kamen alle Mäuse und die Katze tötete und frass jene Mäuse und die Katze wurde satt.

III. (p. 161a.)

Einstmals gingen ein Pfau und eine Pfauhenne freundschaftlich zusammen, und da sie sich nicht begatten konnten, machte der Pfau die Bewegung des Begattens und ging dreimal um die Henne herum. Da er dabei eine Thräne vergoss, so fing die Henne diese, ehe sie zur Erde fiel, in ihrem Schnabel auf und verschluckte sie.

Einst dachte der Pfau so: „Kein Geschöpf ist so schön wie ich; indem die Menschen meine Federn anstecken, erlangen sie einen Rang, und mein Futter sind giftige Schlangen“[2]. Während er so sich brüstend dort stand, kam plötzlich ein Geier listig herbei und holte ihn. So war die List sehr mächtig.

Der Pfau ist in der Fabel oft das Bild der Eitelkeit und Thorheit, wie in der von Schiefner, Mélanges asiatiques Bd. VIII. S. 101 mitgeteilten Geschichte, aber andererseits auch das Symbol der geistigen Schönheit, Reinheit und Tugend, wozu man die Erzählung von dem Pfauenkönig Suvarṇaprabhāsa (Goldglanz) vergleiche[3].

IV. (p. 161b, 162a).

Einstmals sagte ein König zu seinem Minister: „Minister, welches ist das Vorzüglichere, List oder Weisheit?“ Der Minister

1) Schiefner, Versuch über das Awarische in Mém. de l'ac. imp. des sciences de Pét. Tom. V, No. 8, 28/29.

2) Vergl. Tāranāthas Geschichte des Buddhismus in Indien, übersetzt von Schiefner, Petersb. 1869, S. 99.

3) W. W. Rockhill, Tibetan buddhist birth-stories im Journal of the American Oriental Society 1897, S. 12 des S.-A.

antwortete: „Die List“. Da wurde der König sehr zornig und sprach: „Warum ziehst du die List der Weisheit vor?“ Damit liess er den Minister hinauswerfen. Als der König einen Monat lang gezürnt hatte, rief er seinen Elefantenwärter und sprach: „Hahu, höre meine Worte. Nachdem du einem wütenden Elefanten tausend Mass Branntwein gegeben hast, so lass ihn auf jenen Minister los“. Er liess den Minister kommen und gab ihm reichlich zu essen und zu trinken. Nachdem er gegangen war, begaben sich der König und die übrigen aus dem Palast, der König und die Königin sahen von einem Versteck aus zu. Als der Minister sich hinsetzte und pisste, wurde der Elefant losgelassen. Als dieser wütende Elefant angerannt kam, dachte der Minister: „Weil ich keine Waffen bei mir habe, bin ich verloren“. Er packte einen in der Nähe befindlichen Hund beim Schwanze, und nachdem er ihn dreimal gegen den Elefanten geschwungen hatte, biss der Hund den Elefanten in den Rüssel, so dass dieser erschrocken floh. Als dies der König sah, lachte er sehr, liess den Minister kommen und sprach: „Deine Rede war richtig; die List ist das Vorzüglichere!“ Er machte ihn auf der Stelle zum Fürsten, wies ihm einen jährlichen Gehalt von 9000 Stücken Silber an und entliess ihn.

O König, dies ist die Macht der List. Es bedeutet, dass du durch unsere Macht König bist. Wir halten Religion und Sitte durch allerlei List; weil der König etwas Unpassendes befohlen hat, deshalb waren wir ungehorsam.

V. (p. 206b—208b.)

Die folgende Geschichte, die sich im 25. Kapitel des Kasna Chan befindet, ist für die vergleichende Märchenkunde von grosser Bedeutung, da sie über manche Züge, welche dieselbe in Europa angenommen hat, und die Art ihrer Verbreitung Aufklärung schaffen kann. Das wesentliche Material findet man bei Benfey, Ein Märchen von der Tiersprache, Quelle und Verbreitung, in Orient und Occident II, 133–171. Vorauszuschicken ist: Bikarmatschita[1]) ist mit seiner Gattin Nargi in die Heimat zu seinen königlichen Eltern zurückgekehrt, welche durch ihren Minister Soorma von dem Backwerk, das Schigemuni[2]) isst, neun Teller voll auftragen lassen.

Als Bikarmatschita und Nargi davon kosteten, fiel ein Brocken des Backwerks auf die Erde. Alsbald kam ein Schiragoldschin, las es auf und trug es in seine Höhle. Ein Schiragoldschin kam heraus und sprach: „Kamerad, wenn du mir nichts von dem Gebäck giebst, das du aufgelesen hast, werde ich dich samt dem Gebäck fressen“. Der andere sprach: „Neben Bikarmatschita ist viel Gebäck hingefallen, geh hin und iss das!“ Bikarmatschita

1) Wohl = Vikramaditya.
2) Mongolische Form von Sakyamuni.

hörte das und lachte. Da sagte Nargi: „Bikarmatschita, sag mir, worüber du lachst“. Bikarmatschita antwortete: „Ich lachte unwillkürlich“. Darauf sagte Nargi: „König, da wir doch ein Leib sind, warum willst du es mir nicht sagen? Wenn du es mir nicht sagst, bleibe ich nicht bei dir“. Als sie sich abseits von ihm setzte, ergriff Bikarmatschita ihre Hand und sagte: „Nargi, der Lehrer, welcher mich in der Sprache der Schiragoldschin unterrichtet hat, hat mir verboten, diese Sprache jemand zu verraten. Wenn ich sie verriete, würde ich sterben, und meine Seele zur Hölle fahren. Deshalb habe ich es nicht gesagt“. Nargi sprach böse geworden: „Magst du statt einmal tausendmal sterben, ich setze mich nicht wieder neben dich!“ Bikarmatschita erwiderte: „Frau, sieh mich an, ich will es dir sagen. Nargi, bleibe ruhig hier; wenn ich den Platz für das Begräbnis ausgesucht habe, komme ich wieder und sage es dir“.

Um das Gemüt der Geschöpfe nicht zu verletzen, beachtete er das Gemüt seiner Gemahlin, opferte er das Leben, sah sich nach einem Begräbnisplatz um, bezeichnete ihn und kehrte dann zurück. Unterwegs bemerkte er in der Nähe eines Brunnens viele Ziegen. Eine alte Ziege sagte zu ihrem Jungen: „Bist du nicht den ganzen Tag auf der Erde, um an mir zu saugen? Spring einmal über diesen Brunnen weg, komm und spiel mit mir; schnell, schnell!“ Das Junge aber sagte: „Du willst, dass ich in den Brunnen falle und sterben soll? Bin ich solch ein Narr wie Bikarmatschita? Ich bin nicht so einer, der auf das Wort eines Weibes fortgeht und sich nach einem Ort zu sterben umsieht“. Als das Bikarmatschita hörte, ging er eiligst nach Hause, peitschte Nargi durch und warf sie zum Hause hinaus. Während er Nargi züchtigte, freuten sich die Bodhisattvas und alle, und ein Blumenregen fiel herab.

Zum Kudatku Bilik.

Aus einem Briefe des Herrn W. Radloff in St. Petersburg.

Soeben erhalte ich einen Brief des Direktors der Vicekönigl. Bibliothek in Kairo vom 12. V., in welchem er mir Folgendes mitteilt: „Zur Berichtigung Ihrer in der ZDMG. gedruckten Notiz bemerke ich, dass unsere Handschrift (des Kudatku Bilik) nicht erst in jüngerer Zeit erworben ist. Ich habe vielmehr die Blätter teils lagenweise, teils einzeln aus einem riesigen Haufen von Fragmenten, die seit Jahren hier in einem Winkel ruhen, Stück für Stück zusammengesucht. Meine Hoffnung, dass es mir gelingen würde das ganze Werk zusammen zu bekommen hat sich nun leider nicht erfüllt. Was ich gefunden habe ist alles sorgfältig abgeschrieben und noch sorgfältiger kollationiert worden, so dass Sie in den übersandten Teilen ein treues Abbild unserer Handschrift erhalten". Ich ersuche Sie ergebenst diese Berichtigung meiner Notiz in der ZDMG. abzudrucken. Ich halte es für nötig, noch hinzuzufügen, dass die mir schon vorliegenden Hefte der Abschrift die Wichtigkeit der Entdeckung des Dr. Moritz aufs Deutlichste beweisen, sie enthalten nicht nur weit über die Hälfte des mit uigurischer Schrift geschriebenen Manuskripts der Wiener Hofbibliothek, sondern ergänzen auch einen grossen Teil der Lücke dieser Handschrift (vgl. das auf pag. IV der Einleitung zum Kudatku Bilik Faksimile-Ausgabe St. Petersburg 1890 Gesagte). Wir sind Herrn Dr. Moritz für diese Entdeckung und für die Sorgfalt, die er auf die Durchsicht der Abschrift verwendet hat, zum aufrichtigsten Danke verpflichtet.

Anzeigen.

Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum von Samuel Krauss. Mit Bemerkungen von Immanuel Löw. Preisgekrönte Lösung der Lattesschen Preisfrage. Teil I. (Berlin 1898.) XII u. 349 S. 8°.

Der Verfasser des vorliegenden Buches hat sich augenscheinlich grosse Mühe gegeben, seines Stoffes Herr zu werden; es ist ihm aber leider nur in sehr vereinzelten Fällen gelungen. Verhängnisvoll ward für ihn, dass er sich bei seinen Studien über die griechisch-römischen Lehn- und Fremdwörter in jüdischen Schriften nur auf die jüdische Litteratur beschränkt und sich mit dem Syrischen, das für Untersuchungen dieser Art gradezu unentbehrlich ist, ersichtlich nur sehr wenig beschäftigt hat. Diesen Mangel, durch den er schon in seiner, einige hübsche Funde enthaltenden Erstlingsschrift[1]) vielfach auf Abwege geraten ist, sowie seine Unbekanntschaft mit den Ergebnissen semitischer Sprachwissenschaft, haben seine phonetischen Studien nicht ausgleichen können. Seine weitläufigen Citate aus neueren phonetischen Schriften wirken vielmehr so nur als falsche Drapierung und haben höchstens dazu gedient, den Umfang seines Buches ganz unverhältnismässig anschwellen zu lassen. Allerdings gefällt sich der Verfasser auch sonst in einer Breite, wie sie in wissenschaftlichen Darstellungen nicht eben üblich ist. —

Ich will, um Herrn Dr. Krauss nicht Unrecht zu thun, zunächst hervorheben, welche Abschnitte seines Buches den berechtigten Ansprüchen einigermassen genügen. Es sind dies seine Sammlungen über das Geschlecht der Lehnwörter (S. 154—170) und die folgenden Abschnitte über den Status emphaticus und constructus, sowie über die Pluralbildung (S. 170—184). Diese Untersuchungen sind ja nicht gerade sehr schwierig gewesen, aber es ist nützlich, dass das Material einmal gesammelt worden ist. Hier zeigt auch der Verfasser Einiges von der Sorgsamkeit und Genauigkeit, mit der philologische Detailuntersuchungen geführt werden müssen. Namentlich möchte ich § 323 Anm., hier lobend hervorheben. — Auch die Zusammenstellung und Sichtung des ganzen umfangreichen

1) *Zur griechischen und lateinischen Lexicographie aus jüdischen Quellen* (Byzantin. Zeitschr.) II, 395—448.

Stoffes ist an sich nicht ganz unverdienstlich und die Rücksicht auf den dabei bewiesenen Fleiss ist jedenfalls für die „Krönung“ dieser Arbeit entscheidend gewesen, da wenigstens einem der Preisrichter (Vorrede p. VI). Prof. Bacher, einem gerade auf diesem Gebiete vorzüglich bewährten Gelehrten, ihre erheblichen Mängel unmöglich entgangen sein können.

Der Verfasser entbehrt der rechten philologischen Zucht; es mangelt ihm an Selbstkritik und seine Methode ist vielfach verfehlt. Daher sind auch die meisten seiner neuen Erklärungen völlig misslungen.

Ich werde, so peinlich diese Aufgabe auch ist, meine Vorwürfe im Einzelnen zu begründen haben.

Der Verfasser giebt zunächst eine Darstellung der Transskription der griechisch-römischen Laute in jüdischen Schriften. Dabei scheint er sich eine Grundfrage, nämlich wieweit die vorkommenden Schreibungen überhaupt auf genuiner Tradition beruhen resp. was auf Schreiberwillkür zurückzuführen ist, gar nicht vorgelegt zu haben. Für ihn gilt das Wort: *scripta manet* und so nimmt er keinen Anstand, auch ganz korrumpierte Lesarten für seine Transskriptionstabellen zu verwerten.

Im Einzelnen bemerke ich:

§ 4 setzt der Verfasser קינס = *κῆνσος census.* Dagegen vgl. Nöldeke bei Euting Nab. Inschr. S. 32. — § 3, 3 אלטינון steht der LA. der Jeruš. טיינון Šabb. 4^{d} 20 v. u. gegenüber; dass עורות התחשים durch *ἀληθινόν* „echt (purpurn)“ glossiert werden konnte, ist sehr zweifelhaft. — § 9, 2. Dass כרז von *κῆρυξ* stamme, ist kaum anzunehmen. —

In § 16 B giebt der Verfasser Beispiele für die Transskription von σ durch שׁ. Die meisten von ihnen beruhen auf Missverständnissen. שכינא Targ. Jer. Deut. 32, 10 soll — so Levy — *σκύνιον* „Augenwimper“ sein. Das griechische Wort bedeutet aber nicht die „Wimper“, sondern die „Stirnhaut“; es ist ferner sehr selten. Das übliche Wort ist *ἐπίσκυνιον.* Dem Sinne nach kann es hier gar nicht in Betracht kommen, da die Stirnhaut den Augapfel nicht schützt. (Die Stelle lautet היכמא דשכינא נטרא בבא דעינא mit allerlei Varianten.) Form und Bedeutung dieses *ἅπ. λεγ.* sind durchaus unsicher. שיפה setzt der Verfasser = *ὀσφύς* „Hüfte“. Es erklärt Jeruš. Meg. 72^{c} העליה I Sam. 9, 24. Dass in einer solchen Erklärung zur genaueren Bezeichnung eines tierischen Körperteils gerade ein griechisches Wort verwendet sein sollte, wäre ungewöhnlich; dazu machen die Vokalverhältnisse diese Ableitung so gut wie unmöglich. Das Wort kommt aber daneben auch in der Form שיפי (so in derselben Tradition babl. 'Ab. zār. 25^{a} 13) und Ḥull. 92^{b} 17 vor. Die Ableitung ist zwar nicht ganz deutlich; aber semitisch ist es gewiss, vielleicht sogar hebräisch, trotzdem es in der Mišnah nicht erhalten scheint.

Ob man an einen Zusammenhang mit أَقْفِيَةٌ denken darf? — שיפון ist schwerlich aus *σιφών* übernommen, wie der Verfasser meint, da dieser Name nur ganz vereinzelt auftritt. Auch das arab. شوفان spricht dagegen. Dass in שירטון (= *σύρτις*?) das erste Zeichen unbedingt als *Šîn* anzusprechen ist, wird schon durch die daneben überlieferte Schreibung סירטון (so Cod. Mon. Ber. 60[a]) unsicher. — Die Identifikation von אשכולות mit *σχολή* ist schon von Levy I. 177 mit Recht zurückgewiesen. Schon diese Pluralbildung wäre sehr auffallend: man würde mindestens אשכוליות oder אשכולאות erwarten. — אשטטרון ist eine vereinzelte Schreibung für die häufigere mit ס Levy I. 119 und III, 500. — Das N. propr. אשיאן dem sehr seltenen *Ἀσίων* gleich zu setzen wäre selbst dann gewagt, wenn die Ableitung aus dem Semitischen ganz ausgeschlossen wäre. Es kann aber z. B. als Weiterbildung von אשי (Hypokoristikon zu אָשֵׁר?) aufgefasst werden, wie יודן zu יהודה. — Übrigens ist die Frage, wie ein in talm. Handschriften auftretendes ש zu sprechen ist, nicht ganz sicher zu entscheiden. Dass es in biblischen Wörtern (wie שפה „Lippe“) und auch aramäischen Bildungen, die hebräischen Wörtern entsprechen (wie שנאותא Levy IV, 584) als *Sin* gemeint war, ist zweifellos. Aber auch in dem nur aramäischen שרק „einschlucken“ (= ܫܪܩ), bei dem trotz seiner Häufigkeit niemals eine Variante mit ס vorkommt, muss doch gewiss dieselbe Aussprache angenommen werden. — Vielleicht darf man auch daran erinnern, dass französisches *s* in mittelalterlichen Handschriften vielfach durch ש (neben ס und ז) transskribiert wird; vgl. Raschi ed. Berliner p. 1, Not. 1; p. 18, Not. 2 u. ö. — In jedem Falle wechseln auch in talmudischen Handschriften סמירון (so ʿAruch) und שמירון = *σήμερον*, so dass für die letztere Schreibung doch wohl *Šîn* als Aussprache anzusetzen ist. Und so wird es sich vielleicht auch mit dem targumischen *ἅπ. λεγ.* הלכשיש verhalten.

§ 16 C. Der Verfasser hat, trotzdem es ihm seine Beispiele nahe genug legten, nicht erkannt, dass *σ* meistens vor und nach *π* durch צ transskribiert wird (Aram. Fremdw. 277). Seine Beispiele sind sehr zu sichten. צריפא שבאשקלון ʿAb. zâr. 11[b] 29 setzt der Verfasser = *Σεράπις*. Da dieser Name ʿAb. zâr. 43[a] 6 deutlich als סראפיס vorkommt, so ist die Umbildung zu צריפא sehr unwahrscheinlich. — צריף bedeutet „Hütte“, es ist nicht nur im Jüd. Aram. in Geltung gewesen, wie der Ortsname صريفون beweist. *σάρπος*, das der Verfasser ihm gleichsetzt, ist ein nur aus den Lexicis bekanntes Wort unsicherer Bedeutung. Es soll „Kiste“ oder nach dem Etym. Magn. bei den Bithyniern „ein leichtes Haus“ bezeichnen. Sehr üblich war das Wort gewiss nicht. Dazu die lautlichen Schwierigkeiten, da *σάρπος* im Allgemeinen nur צרפא ergeben würde. — קורצי giebt der Verfasser durch „Locke“ wieder

und setzt es = *κόρσῃ*. Es ist zunächst der Bedeutung nach zweifelhaft: *κόρσῃ* heisst ferner nicht „Locke“ sondern „Schläfe“. Überdies ist *κόρσῃ* nur bei Dichtern üblich: die prosaische Form heisst *κόῤῥῃ*. Die Zusammenstellung ist also schon deshalb unmöglich. — ערצביא wird auch sonst = *ἐρυσίβη* gesetzt. Dies Wort steht allerdings LXX Joel 1, 4 für das hebräische חסיל. Es ist aber nicht unbedingt nötig, dem griechischen Worte an dieser Stelle nur auf Grund der hebräischen Vorlage eine andere Bedeutung zu geben, als es sonst hat. Da *ἀκρίς*, das sonst als Übertragung von חסיל gilt, bereits verbraucht war, so ist m. E. in freier Übersetzung ein anderer Schädling des Getreides genannt, nämlich der Mehltau, *rubigo*, der durch *ἐρυσίβη* sonst stets bezeichnet wird. Es wäre im Übrigen auch recht wunderbar, wenn man für die Hauptplage Palästinas sich einen Namen aus der Fremde geholt hätte. — דאציפי = *δασύπους*. Das ist ein starkes Stück. Die LAA. schwanken; wir finden דיצופי (Cod. Mon.), דייציפי (ʿÂrûch), דיוציפי, דיוצפי (vgl. Dikd. Sofr. XVI, 83[a]). Das Wort steht neben תורין in einer Diskussion, in der nur von Vögeln die Rede ist. Auf alle Fälle ist da *δασύπους* undenkbar: denn das Wort bedeutet „Hase“ und was soll der unter den Tauben? Und dazu die formalen Schwierigkeiten! — § 16 D, a. תזזית soll *θίασος* sein. רוח של תזזית ist ein „böser Geist“. *θίασος* ist ein „festlicher Aufzug“ (zu Ehren einer Gottheit). Also ist die Zusammenstellung sachlich völlig unmöglich. Dazu ist die Wurzel תז im Syrischen sehr gut vertreten (Brockelmann 395) und erweist sich so als semitisch. —

§ 16 D, b. זיר soll *sirus* sein. Es ist *ἁπ. λεγ.* und steht Sifrâ zu Lev. 19, 35 als Erklärung von מְשׂוּרָה „Mass“: *sirus* (aus *σειρός* entlehnt) ist aber eine unterirdische Grube zum Aufbewahren von Getreide. Die Identifikation ist also völlig ausgeschlossen. —

§ 17, 2. תמד ist kaum mit dem nur plautinischen *temetum* zusammenzustellen, das zunächst im Griechischen nachzuweisen wäre. Der verbale Gebrauch der Wurzel, der kaum denominativ ist, macht es wahrscheinlich, dass wir hier ein semitisches Wort haben, von dem allerdings sonst, wie es scheint, jede Spur verschwunden ist. —

In § 21, 2 giebt der Verfasser drei Beispiele für die Transskription eines *χ* durch ח. Es setzt 1) חלכלית = *χάχληξ*. Da ית sicher semitische Endung ist, so müssten sich חלכל und *χάχληξ* entsprechen. Dass dies undenkbar ist, leuchtet ein. Dazu stimmen auch die Bedeutungen nicht einmal. Das zweite Beispiel, חלכוניא, das *χελωνιάς* sein soll, beruht auf einem Schreibfehler. Denn für חלכוניא ist nach einer Mitteilung von Prof. Nöldeke חלזוניא zu lesen. — חרדלית ist nach der Erklärung der Tosepht. „Regenwasser, das von einem Abhange fliesst“: das kann nicht mit *χάραδρα* „Spalte“

— das nur bei Dichtern für den Sturzbach gebraucht wird — kombiniert werden.

Die Darstellung der Vokaltransskription (§ 23 ff.) leidet ebenfalls an erheblichen Mängeln. So hat der Verfasser z. B. nicht erkannt, dass א im Anlaute der Wörter an sich noch keine Vokalbezeichnung enthält, trotzdem ihm dies doch schon vom Hebräischen her hätte bekannt sein müssen, — er zählt also bei *α ε ο* stets א als erste Transskription auf und meint, dass durch ein solches א wirklich die Aussprache *a* gewährleistet wird — so führt er als besondere Merkwürdigkeit den schon im Biblisch-Aramäischen bestehenden Wechsel von ה und א zur Bezeichnung des auslautenden langen *a* auf (§ 23 C, 1). Wie wenig Verlass auf die Überliefelieferung in solchen Fällen ist, zeigt der Verfasser selbst unter Nr. B 2 des § 23. Hier führt er eine Anzahl Wörter auf, in denen im Inlaute א ein langes *a* bezeichnet. In Anm. 8 aber heisst es wörtlich: „Alle diese Wörter werden auch ohne א geschrieben“. —

Ich gebe hierzu wieder einige Einzelbemerkungen. Bei der Besprechung der Fälle, wo ע für א als „Vokalbuchstabe“ im Anlaute eintritt, hätte der Verfasser bemerken müssen, dass die beiden Laute in der Aussprache in späterer Zeit einander sehr nahe standen und daher in der Schrift verwechselt wurden. In einigen Wörtern hat auch wohl volksetymologische Anlehnung mitgewirkt, so bei עבידה § 23 A, b: עבידך ib. — § 27 C ist zu streichen. — — § 28 C, e דרא ist nicht *δόρυ* „Lanze“. — ארנצא ist nicht *ὠμός* ZDMG. 31, 539.

In § 31 und S. 239 bespricht der Verfasser das viel versuchte אילקטי resp. הילקטי. Er will darin *εἱρκτή* oder *εἱρκτή* sehen. Dies griechische Wort bedeutet aber „Gefängnis“ und diese Bedeutung passt für keine der Stellen, an denen אילקטי vorkommt. (Tosepht. Erub. VIII, 11 kann man mit *ἑλικτή* (scil. *κλίμαξ*) „Wendeltreppe“ allenfalls auskommen; dies passt aber nicht für אלקטיות Ma'asr. 3, 7.).

Im zweiten Abschnitte „Lautlehre“ sucht der Verfasser aus der Transskription der griechisch-römischen Lehnwörter auf die Aussprache des Griechischen Schlüsse zu ziehen. Er meint, dass gerade die in jüdischen Schriften geltende Transskription hierzu eher geeignet sei als die im Syrischen auftretende, die eine sklavische Nachahmung der griechischen Orthographie sei. Nun stimmen aber im Allgemeinen das Syrische und Jüdisch-Aramäische in der Umschreibung der Lehnwörter ganz überein und die Merkwürdigkeiten, die die jüdische Transskription angeblich bietet, sind fast nur auf graphische Corruptelen zurückzuführen. — Im Einzelnen bemerke ich: Für die in § 45 erörtete Frage nach der Aussprache des lateinischen *qu* kann קייסטור nicht in Betracht kommen, da dies Wort zunächst aus der griechischen Form *κουαίστωρ* entlehnt ist. Der kurze Vokal vor dem Diphthong ist in der jüdischen Aussprache unterdrückt worden. Die weitere Umbildung des Wortes

(mit Angleichung des ט an das vorhergehende ס zu ד. dann weiter. des ס an ד zu ז in קסדור, קוזדור) fällt nicht weiter auf — Auch קוסטנדר κονεστινάριος und קירדנטס (so ist — vgl. ܩܘܕܪܢܛܣ — natürlich die LA. herzustellen, nicht mit dem Verfasser das unmögliche קירדנטס) d. i. κοδράντης tragen für diese Frage nichts aus. Dieser Paragraph ist also völlig überflüssig. — Das Gleiche gilt von § 46 und 47, in denen ohne Beispiele allgemein theoretische Bemerkungen mitgeteilt werden.

In § 49 herrscht eine arge Verwirrung. Im Anfange handelt der Verfasser über die Aussprache des γ und man erwartet, dass er auf Grund jüdischer Transskriptionen diese feststellen würde. Die Originale aber, deren Umschrift er citiert, sind *Trajanus*, βασιλεύς, βαΐον und Ῥώμυλος. Keines dieser Worte enthält ein γ. Vielmehr könnte nach seinen Angaben sich nur herausstellen, dass in den Transskriptionen טרגינוס, בסילגוס, בגין (so lies für באגין), ארמילגוס ג für *j* etc. eingetreten sei. Es würden also diese Beispiele nur für die Aussprache des *j* etc. in Betracht kommen. Prüft man sie nun aber, so ergiebt sich dass באגין (Var. für באיין) zunächst nicht aus βαΐον, sondern aus der schon auf griechischem Boden entwickelten Nebenform βαγία (Duc. 168) stammt. Eine entsprechende — der romanischen ähnliche (Giacomo, gia) — Aussprache des *j* und darnach Umschrift durch ג kann bei *Trajanus* vorausgesetzt werden, wenn nicht die Form טרגינוס erst aus טרכינוס, טרקיינוס, die auf Verwechselung mit *Tarquinius* zurückgehen, entstanden ist. Die echte Form ist jedenfalls טריינוס (טרויינוס). Auch בסיגוס wie ארמילגוס scheinen ganz nichtsnutzige Varianten, höchstens hat vielleicht ein gelehrter Schreiber da einen Anklang an -λογος (vgl. דיקלוגוס, ארמלוגיא) hergestellt. 'Àrûch hat nur die echten Formen ארמילוס und בסיליאוס. —

Sehr böse ist § 50. Hier soll die spirantische Aussprache des δ erwiesen werden. „Der Beweis ist erbracht, wenn sich für δ irgendwo ς oder ס finden liesse“. — Dies ist aber leider trotz der vom Verfasser aufgeführten Beispiele niemals der Fall.

פרגודא und Pl. פרגודיות sollen = παραγαύδιον sein. Schon die Femininbildung wäre unerhört. 'Àrûch erklärt das Wort durch מכסים, dachte also keinesfalls an Gewänder. — Noch schlimmer ist שמפזין, wo ש für *t* nach dessen Erweichung in *d* stehen soll. Hier hält der Verfasser folgende Übergänge für möglich: *šompazin* aus *tompazin*, dies aus *dompazin*, dies aus τοπάζιον „Topaz“. Dergleichen verträgt keine Kritik. — Von demselben Kaliber ist שרטון, das gleich Στράτων sein und die Transskription des τ durch ש erweisen soll. — In כליד soll *s* zu *d* geworden sein. Der Verfasser leitet es falsch aus *calix* ab; aber selbst diese unmögliche Ableitung zugegeben, stände hier immer noch nicht *d* für *s*, ebensowenig wie in סלפידס, einer schlechten Variante für das bei 'Àrûch ebenfalls überlieferte und durch andere Stellen gehaltene סלפינגס σάλπιγγας. — In dem talmudischen קידרים für κέδρος ist eine

Angleichung des *d* an das emphatische ק eingetreten. — פראדרין kann an der einzigen Stelle, an der es vorkommt — es heisst Exod. Rab. 33 vom Bräutigam הוא הווה פראדרין לבית חמיו — nicht *παράθυρον* sein, das übrigens noch unbelegt ist. Das wirklich vorkommende *παράθυρος* heisst nur „Nebenthür“.

In § 58, wo die Umschrift von *γγ* behandelt wird, übergeht der Verfasser gerade das einzige wirklich populäre Lehnwort ספוג *σπόγγος*.

In § 77 bespricht der Verfasser die Erscheinung, dass in der Transskription der Lehnwörter gelegentlich ein ה auftritt, wo das griechische Original den Lenis zeigt. Einige der von ihm aufgeführten Beispiele sind zweifelhaft; sicher falsch ist הגון, das keinesfalls *εὐγενής* ist.

§ 80 enthält Beispiele für das Eintreten eines ח an Stelle des griechischen Asper (lat. *h*) und Lenis. Der Verfasser hat nicht bemerkt, dass in mehreren (חילקה *halica*, חילק *halec*, חקרה *ἄκρα*) diese Umbildung unter dem Einflusse des emphatischen ק eingetreten ist (ZDMG. XXXII, 740). חמיס = *ἥμισυ* ist noch recht zweifelhaft[1]. Die vom Verfasser, wenn ich nicht irre, zuerst versuchte Zusammenstellung von חמיטא „Fladen“ mit *ἄμης* lässt sich hören; doch scheint dies griechische Wort nicht eben sehr populär gewesen zu sein. Ableitung aus dem Semitischen ist jedenfalls auch denkbar. — Dagegen ist das — vom Verfasser nicht belegte und mir unbekannte — חוגגוס „Wasserleitung“ gewiss nur ein Fehler, der durch Anlehnung an חגג entstand. — Sicher falsch ist auch die vom Verfasser seinen Vorgängern nachgeschriebene Erklärung von חומטון — vortrefflich bei Ârûch glossiert — aus *ἄμαθος* (§ 390). Das Wort bedeutet ja nicht — wie das nur homerische *ἄμαθος* — schlechthin „Sand“, sondern nach Ârûch „Salpeter“. Es ist somit — wie ich von Prof. Nöldeke gelernt — identisch mit ܚܘܡܛܢܐ, das bei PSM. 1303 missverstanden ist. Vgl. auch ZDMG. XLVI, 743, Anm.

Sehr schlimm ist wieder § 81, wo es heisst: „Dialektisch, vielleicht volkstümlich oder archaistisch (!) zeigt sich einigemal *σ* (lies ס) für Spiritus asper“. So soll סימיסירוקין *ἡμισηρικόν* sein und dabei citiert der Verfasser dicht daneben *semisericon*! — סלמנטון hat auch Sachs = *ἕλμινς* gesetzt. Die LA. steht nicht fest. Abr. b. Daud zu Sifrâ 108[a] liest סרמגטין. Ob die Erklärungen in der Gemârâ richtig sind, steht noch dahin. Von den formalen Schwierigkeiten ganz abgesehen, bezeichet *ἕλμινς* speziell die Eingeweidewürmer im tierischen Körper, während es sich hier um das Getreide handelt. — Dem jüdischen ססגונא entspricht genau

1) Die LA. dieses *ἁπ. λεγ.* kann sehr wohl etwas entstellt sein. Auch die Bedeutung steht nicht ganz fest (vgl. Âr. s. v. סבן); die echte Transskription von *ἥμισυ* ist המיסס (Levy I, 476). *ὠμοσάβανοι*?

syr. ܣܣܓܘܢܐ, das den vorletzten Vokal sicher stellt. Selbst wenn die Ableitung aus dem Persischen (Lagarde G. A. 27) nicht sicher stände, wäre an eine Ableitung aus *ἔσγυνον* schon wegen des langen *u*, das hier kurzem *ι* entsprechen müsste, nicht zu denken. — Wenn das biblisch-aramäische כרבל auch einmal im Midraš (vgl. Levy s. v.) durch „Schuhe" erklärt wird, so ist doch dadurch diese Bedeutung, gegenüber dem thatsächlichen Gebrauche dieses Wortes und arab. سربال, durchaus nicht so sicher gestellt, dass man *ἀρβύλη*, das nur in der Dichtersprache vorkommt, vergleichen dürfte. Auch die übrigen in diesem § gegebenen Identifikationen — סנטירי „Kinn" *ἀνθερεών* (es ist ein ziemlich seltenes Wort und wo bliebe das *ων*?), כבריטי *ὡραῖος*, גנזאי N. pr. *Ἅγνος* — sind schon anderer lautlicher Schwierigkeiten wegen ganz unmöglich. — Der Verfasser hätte, wenn er seine Zusammenstellungen hätte glaublich machen wollen, zum Mindesten Belege dafür bringen müssen, dass in der *κοινή* Syriens gelegentlich *σ* für den Asper auftrat. —

Von derselben Art ist § 82, der beginnt: „An Stelle des Spiritus erscheint Digamma Aeolicum in folgenden Wörtern". Wie sich der Verfasser eigentlich das Wiederauftreten dieses in der Zeit der Entstehung der jüdischen Schriften längst geschwundenen Lautes gerade in der griechischen Vulgärsprache denkt, hat er nicht verraten. Sieht man genauer zu, so zeigt es sich, dass er zu dieser verzweifelten Auskunft nur greift, um einige Wörter, deren Etymologie nicht ganz klar ist, irgendwo unterzubringen. Das ist aber gerade das Umgekehrte von dem, was die wissenschaftliche Methode vorschreibt. Untersuchen wir nun seine vermeintlichen Belege!

וושט soll *ἱστός* sein. So auch Levy I 505. Thatsächlich bedeutet aber auch das Wort in der Redensart קשה יציאת נשמה כפיטורי בפי הוושט............... nach den alten Kommentatoren (ʿĀr. s. v. פיטורי und צפורי; Raši zu Ber. 8a) nicht den Mastbaum selbst, vielmehr höchstens ein der Öffnung des וושט = ܦܘܡܐ ähnliches Loch in demselben, während die RGA. der Gäonim ed. Harkavy 294 es auch hier mit der sonstigen Bedeutung völlig identificieren. Nun hat ja aber *ἱστός* überhaupt niemals ein Digamma besessen. Wie soll dies nun in dem Lehnworte erscheinen? Dazu kommt, dass wir *ἱστὸς* sicher in אסקריא (WZKM. 3, 181) und wahrscheinlich auch in איסטרידא Šabb. 111b (mit allerlei Varianten) ohne jenen Vorschlag finden. (ושט hat m. E. an dieser Stelle dieselbe Bedeutung wie sonst: die Schwierigkeit scheint an פיטורי oder צפורי zu liegen). — ירק (so ʿĀrûch) ist der Name einer Krankheit, die R. Nath. durch חלשות „Schwäche" erklärt. Das dazu gehörige Adjektiv ירוק soll *ἑκτικός* sein. Die Wurzel scheint sonst keine Verwandten zu haben. Aber, von allem andern abgesehen, wie konnte das erste *κ* von *ἑκτικος* ganz verschwinden? Wieso erscheint hier gegen die Regel ת für *τ*? Der Verfasser beruft sich für seine Ableitung S. 241 auf die Autorität Fleischers: aber hier hätte er des horazischen

Wortes vom „schlafenden Homer“ eingedenk sein sollen. — ווכת ist zwar auch sonst mit *ἔϑος* zusammengestellt worden; die häufige Wiederholung dieser Ableitung macht aber die Lautübergänge, die hierbei anzunehmen wären, nicht im mindesten erträglicher. Die Etymologie ist unsicher: dass es aber nicht *ἔϑος* ist, ist ganz sicher. — ורשבא erklärt der Verfasser durch *ῥοισκός*. Das ist eine kleine Granate (bei den LXX Übersetzung von רמון (Exod. 28, 33 u. ö.): ורשבא aber ist sicher ein G ü r t e l und längst von Landauer als das persische بَرشَكى erkannt worden. — Auch ב soll nach dem Verfasser ein Digamma vertreten. So in ברדקינוס. Der Verfasser setzt hierfür recht leichtsinnig ein **ῥοδακινος* an, das er durch „ein roter Mensch“ wieder giebt. In den Lexicis verzeichnet findet sich nur: *ῥοδάκινον* „eine Frucht“. Das ist wie schon der alte Saumaise erkannte (Ducange 1304) nur eine (— m e i n e s E r a c h t e n s i n A n l e h n u n g a n *ῥ ό δ ο ν* v o l l z o g e n e —) Umbildung von *δωράκινον* دراقن. Soweit über die Bedeutung des Wortes. — Nun aber die Form! ברדקינוס findet sich nirgends; in unseren Texten steht neben anderen Formen nur ברדניקוס und dies kann sehr wohl mit Sachs = *βριταννικός* gesetzt werden, wenn man den entsprechenden Gebrauch von גרמני („Germane“ d. i. „Weisser“) vergleicht. — Auch ברקוליאני, das *Herculiani* sein soll, kann die Transskription eines Digamma nicht enthalten. Wenn *Herculiani* in dem *ἁπ. λεγ.* wirklich steckt, so muss eben die Lesart dieses späten Textes entstellt sein. — ברטגונין (für *ὀρϑογώνιον*) ist mir unbekannt. — Dass in allen genannten Wörtern von einem Digamma sonst keine Spur zu bemerken ist (auch nicht in dem bisher unbelegten **ῥοδακινος*, das der Verfasser wohl falsch auf *ϝρόδον* zurückgeführt hat), sei hier zum Schlusse noch einmal hervorgehoben. —

Nachdem ich im Vorstehenden die ersten beiden Abschnitte des Buches ausführlicher behandelt habe, will ich im folgenden mich auf die Hervorhebung einzelner besonders markanter Irrtümer beschränken.

In § 86 behauptet der Verfasser: „Viele Lehnwörter zeigen eine absolut grammatische Form (Stammform). Hierher gehören besonders Nomina der dritten Deklination mit Konsonantenstämmen“. — Beleg z. B. פינך, das natürlich nur Stat. absol. von פינכא ist. In der folgenden Anmerkung 3 sucht der Verfasser zu zeigen, dass den von ihm aufgeführten Lehnwörtern nicht, wie man sonst immer annahm, der Accusativ zu Grunde liege. Die Unterscheidung, die er vornimmt, ist recht unwesentlich; seine Gründe aber zeigen nur seine Unkenntnis des aramäischen Sprachgebrauchs. So gleich Nr. 1: „Formen wie דוך, פינך, כרכד, קרמיד etc. sind nicht Accusativi, sondern zeigen bloss den Konsonanten des casus obliqui“.

In § 98 sucht der Verfasser Spuren des Vokativs in Lehnwörtern nachzuweisen. Weil das Syrische in fremden Eigennamen den bei solchen naturgemäss viel mehr gebrauchten Vokativ bevor-

zugt, glaubt er diesen Vorgang auch auf Appellative übertragen zu können und überlegt nicht, dass der Ofen — sein erstes Beispiel — wohl kaum jemals angeredet worden ist. Gegenüber *φοῦρνος* ist פורני wirklich recht auffallend. Hier bleibt wohl nichts Anderes übrig, als eine Femininform als Original anzusetzen. Die übrigen Beispiele sind verschieden zu erklären; ein Vokativ liegt in keinem von ihnen vor. (In אנתרופי ist ein Irrtum des Autors der Sentenz anzunehmen, vgl. das populäre גנדריפס).

In § 118 konstatiert der Verfasser Übergang von *η* in *â*, vergleicht dazu das moderne Tsakonische(!) und belegt den Wandel durch נוטיא = *ναύτης*, פיילא = *φιάλη* u. a. Er hat den Vorgang durchaus missverstanden. — In § 126 werden 6 Wörter aufgeführt, in denen *u* für *η* eingetreten sein soll. Parallelen bieten einige dialektische Glossen bei Hesych und das Neugriechische. Der Verf. hat nicht beachtet, dass die graphische Differenz zwischen י und ו eine ganz minimale ist, so dass, selbst die Richtigkeit seiner Identifikationen zugegeben, die Korruption des angeblichen ו aus י bei weitem das Wahrscheinlichere ist. So ist das angebliche קילוטוס nur eine ganz nichtsnutzige Variante für קליטיס (קיליטיס) Tos. (Zuckerm.) 539, 37 = *κηλήτης*, vgl. ܩܠܝܛܐ. — דייטרוטין wird allerdings mit *διατρητός* „durchlöchert" zu identificieren sein, aber dann ist aber דיאטריטין zu schreiben. — Ob in אונו eine Weiterbildung von אינותא (אונתא) oder nur eine graphische Verderbnis für אוני vorliegt, steht dahin. (Auch nab. אסרתגא CIS. II, 1. No. 287 *στρατηγός* ist wohl fehlerhaft.).

§ 132 verzeichnet Beispiele, in denen *i* für *o ω* steht. Es sind dies alles Umbildungen nach der beliebten Form Pi''ul, die auch hebräische Worte bei ihrer Übernahme ins Aramäische betroffen hat (z. B. שיפורא aus שופר), zum Teile haben sich (wie bei דימוס und טימוס) auch noch die echten Formen (דומוס und טומוס) erhalten[1]. An einen wirklichen Vokalwandel, für den der Verfasser in der Anmerkung Analogieen beizubringen sucht, ist natürlich hier nicht zu denken. — § 168 פרוזדור *πρόθυρα* unmöglich! —

§ 172 *t* für *s*. קיטריה „Adjektiv von *Καισάρεια*" und dazu S. 262 die Bemerkung, dass *ein* Cod. für קסרייא Gen. R. 50, 11 קיטריה lese: „Ein sicheres Beispiel fehlt. Jedenfalls passt dieser Wandel in das Lautsystem". Dies „jedenfalls" ist für des Verfassers Methode charakteristisch.

Ganz zu streichen sind § 173, § 174, § 175, § 176, § 177 (הרדם soll *ὀβολός* sein, אדרות = *ὕβρις*!), § 178 (wo als Beispiel des Überganges von *g* in *b* בלורית aus *galerus* angeführt wird: בלורית ist „Locke", *galerus* bedeutet „Mütze"), § 205 b, § 207 a dritter Absatz, § 210, § 226, § 235, § 246, § 272 a. b.

1) So ist auch נימוס zu erklären. Anders Praetorius ZDMG. XLVIII, 462, Anm. 1. Das dort genannte ܢܡܘܣ möchte ich nach Nöldeke, ZDMG. XXII, 524, Anm. 2 g. E. beurteilen.

c. d. e. § 275, § 278, Von § 282 die Nummern 3. 4. 7. 8. 11. 16. 18. 20. 21. 37. 40. 53. 59. 64, § 283 1. 2. 3. 4. 6. 7. 8. 10. 11. 13. In § 333 ist das Verhältnis der beiden Nisbaendungen ־ָאִי und ־ָאָה nicht erkannt. — In § 338 nimmt der Verfasser Umbildung der Endungen *-ος*, *-ης* etc. in ־ר an unter Berufung auf gewisse Inschriften aus ganz anderer Zeit und Gegend, die Rhotacismus zeigen. — In § 342 wird אבטליות von dem homerischen *πτόλις* abgeleitet. — Zu streichen sind ferner § 346, § 347, § 348; in dem letzten sucht der Verfasser das seiner Etymologie nach nicht ganz klare ארירן (Cod. Mon. ארידן) Sanh. 30ᵇ und 41ᵃ mit dem nur bei Dichtern vorkommenden *ἄορ* zu kombinieren.

Um den Raum unserer Zeitschrift nicht übermässig in Anspruch zu nehmen, muss ich auf eine Kritik der letzten Abschnitte des Buches verzichten. Das Vorstehende aber genügt wohl um das im Eingange ausgesprochene Urteil zu rechtfertigen.

Der Verfasser hat, wie er in der Vorrede mitteilt (p. VII), als sich sein Manuskript bereits in der Druckerei befand, Beiträge von Immanuel Löw erhalten. Es ist sehr zu beklagen, dass er sein Werk diesem Gelehrten nicht früher vorgelegt hat. So finden sich nur an verhältnismässig wenigen Stellen Löws kurze Bemerkungen, die die weitschweifigen Erklärungen des Verfassers schlagend widerlegen (so p. 297). Das Übrige wird jedenfalls dem Lexikon zu Gute kommen, das den zweiten Band dieses Werkes bilden soll. Diesem darf man also mit besseren Hoffnungen entgegensehen, da Löw seinen Rotstift gewiss kräftig hat walten lassen.

Ich habe den ersten, systematischen Teil so ausführlich behandelt, weil er durch den gelehrten Apparat, mit dem er auftritt, Erwartungen erregt, die er nicht befriedigt, und weil so die Gefahr vorliegt, dass diejenigen, die mit diesem Gebiete nicht ganz vertraut sind, seine Ergebnisse ungeprüft übernehmen könnten. Davor muss ich zuletzt noch ausdrücklich warnen.

Siegmund Fraenkel.

שיר השירים ספר כולל כל שירי החיל אשר שר המשורר הנשגב והנעלה שלמה בן יהודה אבן גבירול *Weltliche Gedichte des Abu Soleiman Ajjub b. Jahja Ibn Gabirol. Unter Mitwirkung namhafter Gelehrter nach Handschriften und Druckwerken bearbeitet und mit Anmerkungen und Einleitung versehen von Dr. H. Brody.* (Heft 1.) Berlin. M. Poppelauer. 1897. Lex. 8⁰.

Die weltliche Poesie der Juden im Mittelalter, die herrlichste Blüte der spanisch-arabischen Epoche, hat nach einer Erstarrung und Vergessenheit von nahezu einem halben Jahrtausend erst in diesem Jahrhundert ihre Wiedererweckung gefunden. Mit den

Exulanten Spaniens nach Nordafrika und in die Länder der Türkei geflüchtet, hatte sie es auch da nur zu schwachen neuen Trieben gebracht: für die Judenheit Europas war sie zu einer litterarischen Erinnerung verblasst. Während die grossen Dichter Spaniens durch ihre religiösen Gesänge in allen Riten und Synagogen des Erdenrundes fortlebten, waren ihre weltlichen Lieder vergessen und verloren, die Hälfte ihres Poetenruhmes vom Wellengrabe der Zeiten verschlungen. Handschriften dieser Poesieen waren in Europa nicht mehr aufzufinden, von den Diwanen der Klassiker der neuhebräischen Poesie war jede Kunde erloschen. Juda Halewi musste erst wieder aus Tunis einwandern und am gastlichen Herde Samuel David Luzzattos in Padua aus seiner Totenstarre zu neuem Leben erwachen. Von Abraham Ibn Esra musste Leopold Zunz noch 1865 in seiner Literaturgeschichte der synagogalen Poesie p. 208 erklären: „Von seinem Diwan hat sich nichts erhalten". Er schlief eben damals noch, für Europa vergessen und aufgegeben, in der Handschrift in Jemen, aus der Jakob Egers zum 30. März 1886, zu Moritz Steinschneiders siebzigstem Geburtstage, ihn erweckte[1]). Manche dieser Sammlungen sind in den Jahrhunderten dieser Vergessenheit völlig untergegangen oder schwer geschädigt worden, so dass wir nur noch auf Trümmer und Fragmente zu hoffen haben.

Aber selbst über den Glücklicheren der Erweckten und Geretteten hat ein Unstern gewaltet. Salomon Ibn Gabirol hat es in der Bearbeitung seiner religiösen Poesieen durch Senior Sachs nur zu Einem Hefte gebracht[2]). Moses Ibn Esra ist nicht einmal so viel beschieden gewesen: nur wie Kostproben sind einzelne seiner weltlichen Gedichte von Luzzatto und Dukes ans Licht gezogen worden. Der Diwan Juda Halewis, von Luzzattos Meisterhand bearbeitet, ist über das erste Heft nicht hinausgekommen. Abraham Ibn Esras Poesieen, die in der textkritischen Behandlung und formschönen Übersetzung Rosins das Modell einer wissenschaftlichen Ausgabe darzustellen auf dem besten Wege waren, sind durch den Tod des hingebenden Pflegers und Bearbeiters beim ersten Bande stehen geblieben[3]).

Um so erfreulicher ist es darum, in Dr. Heinrich Brody eine junge Kraft begrüssen zu können, die der verlassenen oder nur zum geringsten Teile gehobenen Schätze der mittelalterlichen hebräischen Poesie sich anzunehmen Entschlossenheit und Eignung genug besitzt. Durch mannigfache Studien auf diesem Gebiete,

1) דיואן לרבי אברהם בן עזרא Diwan des Abraham Ibn Esra. Frankfurt am Main 1886.

2) ספר שירי השירים אשר לשלמה בן גבירול Cantiques de Salomon Ibn Gabirol. Paris 1868.

3) Reime und Gedichte des Abraham Ibn Esra, gesichtet und gesammelt, übersetzt und erläutert von Dr. David Rosin. Erster Teil. Breslau 1891.

ganz besonders aber durch selbstständige Erforschung der arabischen Metrik und ihrer hebräischen Nachbildung für seine Aufgabe vorbereitet, hat Brody zu gleicher Zeit die Herausgabe der Diwane Jehuda Halewis, von der er bereits zwei Hefte vorgelegt hat[1]), und Salomon Ibn Gabirols in Angriff genommen. Einzelne Veröffentlichungen aus dem Diwan Mose b. Esras beweisen, dass er auch dem dritten in dem Dreigestirn der Klassiker der hebräischen Poesie sich zugewendet hat.

Man muss es Leopold Dukes ewig Dank wissen, dass er den Mut und die Sachkenntnis besessen hat, nach einer einzigen Handschrift den Diwan der weltlichen Gedichte Salomon Ibn Gabirols herauszugeben[2]). Bei der Fülle fast unübersteiglicher Schwierigkeiten, von denen die Texte dieses gedankentiefsten und sprachschöpferischsten der jüdischen Poeten Spaniens wimmeln, wird man mit den Unzulänglichkeiten eines ersten Versuches seiner Herausgabe nicht allzusehr ins Gericht gehen dürfen. Die Wallfahrten zu dem handschriftlichen Original in Oxford haben immer ergeben, dass nicht so sehr in Lesefehlern als in Versehen beim Drucke, die bei metrisch geschulter Kontrole sich unschwer hätten vermeiden lassen, die Sünden der Edition begründet sind. Senior Sachs, Abraham Geiger und Jakob Egers haben nicht selten Gelegenheit genommen, auf die Fehler dieses mangelhaften Textes hinzuweisen. Besonders hat Jakob Egers, der zu früh Vollendete, diese Gedichte Ibn Gabirols zum Gegenstande eines liebevollen und unablässigen Studiums gemacht. Eine sorgfältige in Oxford vorgenommene Kollation des Textes hatte ihn in den Stand gesetzt, das Ausmass des in der Ausgabe dringend der Verbesserung Bedürftigen mehr als jeder Andere zu erkennen, so dass wir sein zorniges Wort von den „Dichtungen, die trotz ihres entstellten Textes in Dukes' שירי שלמה ihre Anziehungskraft" auf ihn übten[3]), ihm zu Gute halten müssen. Er schränkt sein Urteil selber ein, indem er von den Ergebnissen seiner Oxforder Reise sagt: „Die grossen Entdeckungen, von denen ich hierbei geträumt hatte, blieben zwar aus, allein ich fand doch manche an sich unscheinbare Kleinigkeiten, die dem ganzen Zusammenhange erst das rechte Licht verleihen." Aber bei einem Dichter von, man möchte sagen, so zarten und reichen Nerven wie Ibn Gabirol, kommt es eben in der That auf die Sicherung und Feststellung jedes Wortes an, so dass bei

1) דיואן והוא ספר כולל כל שירי אביר המשוררים יהודה בן שמואל הלוי Diwân des Abû-l-Hassan Jehuda ha-Levi. Unter Mitwirkung namhafter Gelehrter bearbeitet und mit einer ausführlichen Einleitung versehen. Berlin 1894, 1897 (In den Schriften des Mekize Nirdamim-Vereins).

2) שירי שלמה I—II. Schire Schlomo. Hebräische Gedichte von Salomon ben Gabirol aus Malaga. Hannover 1858.

3) In der Zunz-Jubelschrift p. 158.

einem von Fehlern entstellten Texte, wie es der bisher vorliegende ist, an ein auch nur elementares Verständnis nicht zu denken war.

Dazu kommt, dass die Ausgabe seit langer Zeit nicht mehr zu haben war, die neue Bearbeitung also auch von dieser Seite her einem wirklichen Bedürfnisse abhilft. Salomon Ibn Gabirol steht an der Pforte der jüdischen Poesie der spanisch-arabischen Epoche, „der Meister aller, die da wissen", der Lehrer und das Vorbild einer Schule glücklicher und bald um die Palme mit ihm ringender Jünger. Von ihm wird das Studium dieser Poesie auszugehen, auf ihn immer wieder zurückzukommen haben. Die Herstellung eines zuverlässigen Textes seiner Lieder war daher die oberste Aufgabe, welche die wissenschaftliche Pflege der neuhebräischen Poesie zu lösen hatte.

Brody hat vor allem die handschriftliche Grundlage seiner Ausgabe durch eine selbstständige, sorgfältige Vergleichung der Oxforder Handschrift sich gesichert, daneben aber auch alles benutzt, was von den bisherigen Freunden der Muse Ibn Gabirols durch Vermutungen und Erklärungen zum Verständnis seiner Gedichte beigetragen worden ist. Die Verweisung des kritischen Apparates und der Auslegung in einen besonderen Anhang befreit die Lieder nicht nur von der Fessel des gelehrten Beiwerks, sondern überlässt sie auch dem freien Genusse und Urteilsvermögen des Lesers. Zeichnet ihm auch eine sorgfältig bis ins Einzelne durchdachte und durchgeprüfte Vokalisation den Weg des Verständnisses vor, so wird man doch die Schäden dieser suggerierenden Führung für die Vorteile eines sicheren und immer beachtenswerten Wegweisers gern in den Kauf nehmen. Aller Unterbrechungen durch Hinweise und Notenkram ledig, erscheinen die Gedichte endlich wie für den Geschmack und die Empfindung zubereitete Kunstwerke und nicht länger wie Jagdgründe für Sonntags-Philologen.

Die Wahl des Hebräischen für die Sprache der erklärenden Anmerkungen kann nur gebilligt werden. Sie empfiehlt sich nicht nur bei der Enge des Leserkreises durch ihren internationalen Charakter, sondern mehr noch als das kongeniale, geborene Idiom zur Ausdeutung dieser Gedichte. Die Sprache Brodys verdient aber auch infolge ihrer hohen Schmiegsamkeit und selbst in Abstraktionen der Bibel sich nähernden Reinheit und Schlichtheit noch ganz besonderes Lob.

Stets die Quellen des Dichterwortes im Sprachgute der heiligen Schrift nachweisend, ohne schwatzhafte Vordringlichkeit, den Leser mehr führend als tragend, beschränkt sich Brody in seinen Anmerkungen bei sorgfältiger Berücksichtigung der Meinungen seiner Vorgänger auf die notwendigsten Handreichungen in der Angabe des Gedankenganges und Zusammenhanges und der Erleichterung des Verständnisses der einzelnen Worte und Wendungen.

Das erste Achtteil der neuen Ausgabe, die das erste Heft ausmacht, umfasst die Freundschafts- und Trauergedichte auf Jekuthiel, in dem man seit A. Geiger[1]) Jekuthiel Hassan, den Astronomen von Cordova, zu erblicken sich gewöhnt hat. Nach der Art der arabischen Kasside kühn und sprunghaft, oft von den unerwartetesten Ausgangspunkten her zum Gegenstande der Liebe des Dichters überleitend, bieten gerade diese Gedichte der Auffassung und der Nachempfindung die grössten Schwierigkeiten.

Mehr um ein Beispiel dieser eigentümlichen Schwierigkeiten zu zeigen, als um Widerspruch geltend zu machen, will ich auf das zweite der vorgelegten Gedichte hinweisen. Brody fasst es als ein Zwiegespräch Ibn Gabirols mit Jekuthiel auf, in der zum Schlusse etwas ungerufen das Schicksal das Wort ergreift. Abgesehen von dieser Kühnheit, widerlegt sich diese Auffassung aber schon dadurch, dass sie dem angebeteten, ewig hoheitsvollen und vatergleichen Freunde und Gönner des Dichters eine launenhaft hochmütige Abweisung Ibn Gabirols einen Augenblick lang zumutet. Nein, seinem Jekuthiel gegenüber hat der geniale Philosoph und Dichter es nicht nötig, sich in die Brust zu werfen und auf seine Bedeutung zu pochen; er weiss sie bei ihm in zu treuer Hut, als dass er durch ihre Hervorhebung sich zu übernehmen und aus seiner demutsvollen Haltung herauszutreten brauchte. Nicht dem Herzog, nicht Jekuthiel gegenüber schlägt Tasso-Ibn Gabirol ein Rad, sondern Antonio, einem Höfling, einer Kreatur Jekuthiels, einer Mücke, die in seinem Lichte lebt und den jungen Dichter schul- und hofmeistern möchte, zeigt er die Zähne, reckt er sich gleichsam in die Höhe, um den dünkelhaften Niemand in die Schranken zu weisen, in denen er nur von Jekuthiels Gnaden sein Dasein fristet. Dem Urheber dieser Abfertigung selber legt hier der Dichter seinen eigenen Erzieherversuch und die Lektion in den Mund, die ihm dafür zu Teil geworden ist. Um diese Auffassung im Gedichte selber nachzuweisen, möge es mit den leisen Textesverbesserungen, die ich vorschlage, im Wortlaute und in dem Versuche einer Übersetzung hier eine Stelle finden:

כוכב אשר דרך במשקופני
החשיך באורו כוכבי נשפנו
עבר כברק בחלום ויאחז
הלב ולא נאחז לעפעפינו
גלה תמול מפיו שחוק ואמרה
שלום לך ויצאה:

הרפני

1) Salomo Gabirol und seine Dichtungen, p. 118, n. 24.

אֵיךְ תַּחֲשֹׁב לִתְפֹּשׂ מְאוֹרִי שׁוּב רְאֵה
אִם נִתְפְּשָׂה שֶׁמֶשׁ בְּגִיו כַּפֵּנוּ
אָמִיר הֲדַס! רוּחַ הֲדָפוֹ עַד אֲשֶׁר
נָדַד וְלָמָּה תַּחְשֹׁב הֲדָפֵנוּ
דַּע כִּי אֲנַחְנוּ עִם בְּרוֹקִים נִפְרְקוּ
הָרִים וְכָלוּ בַּחֲרוֹת אַפֵּנוּ
טֶרֶם רְאוֹת תֵּבֵל יְדַעְנוּהָ וְגַם
דָּבָר בְּלִי לָשׁוֹן אֱמֶת טִפֵּנוּ
לוּ הַזְּמָן יָבֹא וְתֵבֵל אַחֲרָיו
עַד הַיְקוּם תָּעוּ בְּסַרְעַפֵּנוּ
אַכְעִיס בְּנוֹת יָמִים וְנֶגְדָּן אֶשְׂתָּרָה
כִּי צַעֲקוֹת מִירֹזֶה אֲשֶׁר יִכְפֵּנוּ
הַאַתְּ הֲדַפְתָּנוּ וְאֵין כֹּחַ בְּךָ
אוֹ יַד יְקוּתִיאֵל עֲלֵי עָרְפֵּנוּ
הַשָּׂר אֲשֶׁר לוּלֵי שְׁטָפְךָ בַּעֲנָן
יָדָיו שְׂרָפוּךָ בְּאֵשׁ קִצְפֵּנוּ
נִשְׁבַּע וְלֹא יָמִיר לְבִלְתִּי יִרְפְּךָ
וּבְיָד חֲזָקָה מִפִּיךָ יִרְפֵּנוּ
מַחְמַד לְעֵינֵינוּ וְכָל עֵין וְגַם
נֹפֶת לְשׁוֹנֵנוּ וּמֹר אַפֵּנוּ
הִנֵּה שְׁלַח וּלְקַח פְּקַח וּשְׁמַח צְמַח
וּפְרַח הֲדוֹךְ וּדְרוֹךְ עֲלֵי אַפֵּינוּ
תֵּבֵל תְּהוֹדְךָ לְמַעַן נִמְלְאָה
שִׂמְחָה וְהַיּוֹתֵר צְרוֹר כַּסְפֵּנוּ

Du Leuchte, eben hehr am Himmel aufgegangen,
Vor der so rasch erblich der Sterne blendend Prangen,
Ein Herzensdieb, mit Augen nimmermehr zu fangen,
Seit gestern war das Lächeln seiner Lipp' entflohen.
Glück zu, sprach ich. Da hat er zornig angefangen:
Lass ab, wie willst mein Licht du dich zu fahn vermessen,
Seit wann greift nach der Sonne man mit Fingerzangen?
Du Myrtenreis, das jedes Lüftchens Hauch verscheucht,

Du willst mein Ich zu modeln frech dich unterfangen?
Ich bin vom Volk, vor dessen wilder Zornesglut
Die Berg' in ihrem festen Grund erbebend bangen,
Das schon die Welt durchschaut, bevor es sie noch sah,
Und dessen Geist sich ohne Sprach' die Wort' entrangen,
In dessen Haupte Zeit und Welt und Wesen drauf
Weglos verloren nach dem Führer heiss verlangen!
Ich trotze dem Geschick und forders kühn heraus,
Dass wild es ruft: Wo sind, die mich noch je bezwangen?!
Wie sollst dann du, mein armer Wicht, mich ändern können?
Wärs Jekuthiel nicht, wie wärs sonst zugegangen!
Hätt' nicht der Fürst mit Gnadenströmen dich benetzt,
Längst lohtest du in meiner Zornglut Flammen-Sangen!
Doch, da er's schwur, dich nimmer von der Hand zu lassen,
Da ward ich plötzlich kraftlos, wie von Schwäch' befangen.
Du, unsres Mundes Honigseim, du Würzebeet,
An dem die Augen mein und all' verlangend hangen,
Lass oder nimm mich, immer grüne, blühe fort,
Stoss fort mich, tritt einher, ob meine Wünsch' misslangen,
Dir jubelt zu die Welt, von dir mit Wonn' erfüllt,
Und — erst die Beutel, die von deinem Gold erklangen.

Z. 14 ist wohl doch מִבְטָא zu lesen, eine Neubildung für Sprache; vgl. Zunz, Synagogale Poesie S. 392.

Z. 17 lese ich mit Senior Sachs, der diese Leseart in sein Handexemplar von Dukes' Ausgabe des Textes eingetragen hat, אֲשַׂחֲקָה, zumal ein Gehörfehler bei der gleichen Aussprache von צ und ט bei sefardischen Abschreibern so nahe liegt.

Z. 27 lese ich für חֲגֵה, das nicht allein keinen Sinn giebt, sondern an der Spitze der Reihe von Assonanzen sich von selbst verbietet: חֲנֵה. Salomon Ibn Gabirol hat innerhalb der Armut seines Idioms mit einem Reichtum geschaltet, der Staunen erregen muss. Er bringt es fertig, mitten im Vers wie mit einer Wünschelrute jedes Wort zu einem Reime umzuzaubern und wie aus einem Füllhorn der Sprache gleichklingende Wörter vor uns auszuschütten. So leistet er p. 15, Z. 75 der neuen Ausgabe die für ein sefardisches Ohr und Auge vollwertigen Assonanzen:

יִקְפְּצוּ יִנָּפְצוּ יִנָּצְצוּ

יִמָּאֲסוּ יִנָּתְסוּ יִתָּרוּ

und vollends in der Strophe darauf:

יִתְבּוֹלְלוּ יִתְמוֹלְלוּ יִתְגֹּלְלוּ

יִתְהוֹלְלוּ יִתְקַלְלוּ יֵאָרוּ

Salomon Ibn Gabirol gebraucht manches Wort im neuhebräischen Sinne. So ist trotz Neh. 9, 25 p. 2, Z. 31: אשר התעדנה תבל בחסדיך der Ausdruck התעדן für verjüngen im Sinne von עדנה 1 Mos. 18, 12 nach Baba m. f. 87[a] angewendet, eine Erklärung, die allerdings ein Exeget wie Samuel Ibn Meir einfach zur Auslegung des Textes heranzieht: vgl. meine Bemerkung Göttingische Gelehrte Anzeigen 1882, Stück 38, p. 1206.

In der Konstruktion, besonders in der Wortfolge, erlaubt der Dichter sich Freiheiten, die den Erklärer leicht irreführen. Wie gleich die erste Zeile p. 1: הצפור או דרור נפשי יקושה das zu den ersten beiden Worten gehörige Partizip ans Ende stellt, so gehört p. 4, Z. 71 in: כיתרון איש עלי כל־חי ואשה das Wort ואשה natürlich zu איש, nicht, wie Brody annimmt, zu חי, also: Wie der Mensch, Mann und Weib, über dem Tiere steht.

Dem Einfluss des arabischen Idioms, in dem er denkt und lebt, entzieht sich auch Ibn Gabirol nicht. Er, der selbst Termini, die nachmals in der Sprache der Übersetzer das Bürgerrecht erlangt haben, streng vermeidet und durch glückliche Neuprägungen oder Erweiterungen der Wortbedeutungen die Sprache bereichert, wie er für Horizont an der Schwelle unseres Gedichtes משקף gebraucht, das allgemein nach dem arabischen أفق durch אופק ersetzt wurde, bedient sich des hebräischen צדק unter dem Einflusse von صدق, als ob es: wahr sein, wahr sprechen[1]) bedeutete, und stellt in Einer Strophe p. 3, Z. 53—54 צדק und כחש gegenüber:

ובה יצדקו חכמי אדמה
ובה כחשו בבין קדושה

1) Nur der Urheber der sog. zweiten Übersetzung Saadjas gebraucht צדק in diesem Sinne: so für عن المعقول in كتاب الامانات والاعتقادات ed. Landauer p. ٣١, Z. 1 — Emunot wedeot ed. Slucky p. 22, Z. 10: מקישים השכל ומצדקת החכמה. Allerdings wagt er es auch sonst, das Hebräische durch Anlehen und willkürliche Bedeutungserweiterungen nach dem Arabischen zu erweitern, wie er aus مكان מכון für Raum, aus نصبة נציבה für Lage, aus خلف חלוף für Gegenteil — allerdings nach neuhebräischem Vorgange — und aus مصنوع מוצנעים ומתוקנים für geschaffen zu sagen wagt. Vgl. meine Bemerkungen ZDMG. 37, 233 und M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters p. 440 ff. تصديق im Gegensatz zu تصوير ist gewöhnlich durch אמונה übersetzt worden, vgl. Steinschneider, Al-Farabi p. 147, 246, jedoch auch durch ההצדק wie bei Ibn Pulgar in טעם זקנים p. 16, Z. 4 v. u. und Arama ed. Venedig f. 180c.

So gering auch dem Umfange nach der vorgelegte Teil der weltlichen Gedichte Ibn Gabirols sich darstellt, so gäbe er doch bereits zu einer sehr grossen Zahl von Fragen und Einwürfen Veranlassung. Es wird eben noch einer langen und vertieften Arbeit auf dem Gebiete der hebräischen Poesie bedürfen, ehe wir der Schwierigkeiten, die noch in jedem Gedichte Ibn Gabirols lauern, vollkommen Herr zu werden hoffen dürfen. Ich zweifle nicht, dass die Schätze der Genisa von Kairo, die heute in Cambridge der Erweckung harren[1], auch für diesen Dichter sich nutzbar erweisen werden. Wenn ein einziger Hub aus dieser Fülle in meiner eigenen Sammlung dazu genügt hat, um Gedichte Juda Halewis, Abraham Ibn Esras und Charisis in trefflichen Abschriften zu Tage zu bringen, so wird der schier unabsehbare Schatz von Fragmenten sicher auch für Ibn Gabirol uns Licht und Hilfe bringen.

Herr Brody aber möge, von Freunden der mittelalterlichen hebräischen Poesie wie von gelehrten Gesellschaften ermutigt und gefördert, sein so verdienstliches Unternehmen unentwegt und unermüdlich zu Ende führen. Die vortreffliche und geschmackvolle typographische Ausstattung, die sich bisher, auch von dem Erbfeinde der Editionen, von den Druckfehlern, frei zu halten gewusst hat, macht das Buch, wenn man an die löschpapierene Ärmlichkeit und die Kleinheit der Typen in der ersten Ausgabe denkt, zu einem rechten Augentrost. Möchten wir bald in die Lage kommen, von dem Abschluss des Werkes berichten zu können!

David Kaufmann.

R. Payne Smith. Thesaurus syriacus. Oxonii 1897. Fasciculi X, pars I. ܩ—ܪ. Col. 3781—4360.

Es war dem verdienstvollen Verfasser, Robert Payne Smith, der seinem Lebenswerke, dem Thesaurus sechsunddreissig Jahre aufreibenden Sammlerfleisses gewidmet hat, nicht gegönnt, sein Werk zu vollenden. Er hatte die Arbeit bis zur Mitte des vorletzten Buchstaben geführt, als der Tod ihn der Wissenschaft entriss. Nicht umsonst trachtete er die Drucklegung des Werkes rasch zu fördern und nicht ohne Rührung liest man in seiner Vorrede zum ersten Bande: Fata enim aliorum exemplo sunt. Mortem obiit Agrell, mortem Lindgren, Lorsbach, Arnoldi, mortem Quatremère et Bernstein dum in hoc opus incumbunt; mihi quoque plurimi jam elapsi sunt anni ex quo onus ipse suscepi . . . .

Der syrische Thesaurus ist ein bleibendes Denkmal ausdauernden Gelehrtenfleisses und sichert dem verewigten Verfasser die

1) Vgl. meine Darstellung in הַשִּׁלֹחַ II, 385 ff. und 481 ff.

dankbare Anerkennung der Fachgenossen. Sein Werk wird für lange Zeit die Grundlage der Sammlung und Sichtung des syrischen Sprachgutes bilden. Nach dreissig Jahren liegt nunmehr das vorletzte Heft vor, während der Verfasser ursprünglich das ganze Werk in zehn Jahren zu Ende zu führen hoffte.

Die Fortsetzung der Arbeit, für welche sich im Nachlasse nur locorum afferendorum rudis indigestaque moles vorfand, übernahmen D. S. und J. P. Margoliouth, die in der Korrektur von Rubens Duval unterstützt wurden. Die neuen Bearbeiter machen sich durch eingehendere Beachtung des hebräischen Bibeltextes bemerkbar und es ist unfraglich, dass das Werk bei ihnen in guten Händen ruht. Ganz besonders erfreulich ist es, dass Kol. 4233 ein Supplement in Aussicht gestellt wird, wie in dieser Zeitschrift XLVII, 514 gewünscht wurde.

Im folgenden soll zu dem zehnten Hefte einiges nachgetragen werden[1]).

1. Zur Glossenbearbeitung.

3782: ܐܩܘܢܘܣܩܘܣ qui vestigia observat . . vox corrupta ex *ἰχνοσκοπῶν*. Lies *ἰχνεύμων* BB 1314 n. 16. 1861 u. 1862 3.

3824: ܪܕܘܢ *ῥήδιον*, dimin. vocis *ῥῆδα*, rheda, ܪ̈ܟܒܝ ܒܪܕܘܢ. Das ist aber ܒܪܕܘܢ Maulesel! Ein umgekehrter Irrtum liegt 609 vor: ܒܪܝܩ jejunus, vacuus. Zu lesen ܒ + ܪܝܩ (BB 430), das 3870 nachzutragen ist.

3811: ܪ̈ܓܠܐ *ἀστράγαλος* planta. Galen-Übersetzung. BB 224. *ἀστρ.* ܐܘ ܪ̈ܓܠܘܢܐ خمبص = 283 7, 227: رغلون, d. i. ܪ̈ܓܠܘܢܐ syrisch PSm 301, 1Z irrig ܪ̈ܕܠܘܢܐ.

G. E. Post, Flora of Syria, Palestine and Sinai, (Beirut) p. 256 ff. zählt nicht weniger als 115 Astragalus-Arten auf, so dass man wohl erwarten darf, dass die Pflanze auch syrisch einen einheimischen Namen hatte. Da unter den arabischen Namen der verschiedenen Arten Fingerchen vorkommen [Khansarat el 'Arûs Post 261, Khanser el-'arûs Ascherson Flore d'Egypte 67, Asabî' el-'Arûs Post 267, 273, isba' el-'arûs (Aschers. 67)], kann sie bei den Syrern wohl auch Füsschen ܪ̈ܓܠܘܢܐ genannt worden sein, das nach der

1) ZDMG. XXXVII, 469. XLI, 359. XLV, 697. XLVII, 514.

richtigen LA BB's für ܐܪܓܘܠܐ und ܪܓܠܐ herzustellen ist. Es ist nicht an ܢܪܓܘܠܐ Würfel zu denken. Das Wort ist in meinen Pflanzennamen nachzutragen.

3836: ܪܗܛܐ sec. lexx. negotiatio, opes negotiis partae, potius ratio vitae, Jer. XXIII 10. Es ist bloss dem Textworte מרוצתם LXX *δρόμος* nachgebildet.

3856: ܪܗܛܐ tigellus, trabecula tignis majoribus superimposita *στρωτῆρες* ed. Vta Cant. I 17. Es ist das beibehaltene רהיט des hebräischen Textes, mit dem sich die Syrer, wie es eben ging, abzufinden suchten.

3857: „ܪ̈ܗܛܐ fructus e pulpa et fibris compositi sunt ܐܝܟ ܡܫܚܐ ܪ̈ܗܛܐ BH de Plantis ܓ 8ᵇ. Bei Gottheil List of plants 3: ܡܢ ܒܣܪܐ ܘܐܠܝܦܘܣ ܘܩܪ̈ܡܐ ܐܝܟ ܡܫܚܐ ܪ̈ܗܛܐ. Nach Aristoteles de plantis I 5 *ἐκ σαρκῶν καὶ κόκκων καὶ λεμμάτων ὡς οἱ σικυοί*. Danach ist ܩܫ̈ܝܐ zu lesen!

3857: ܪܘܝܢܘܣ الفوّة Sonat *ῥόϊνος* ad malum granatum pertinens, sed potius ex *ἐρυθρόδανον* corruptum sit. Aber *ῥόϊνος* ist richtig, wie Fleischer Pfln. 363 bemerkt: von *ῥοά* Granatapfel, eigentlich granatrot, dann als Subst. Krapp (فوّة), gemeinarabisch رُنّاس s. Bocthor sv garance.

3893: ܪܘܛܒܐ BB sub ܐܣܦܣܦܬܐ. Lies BA wie Kol. 316. ܪܘܛܒܐ ist das missverstandene karšunisch geschriebene رطبه, BB 1068. 1453. Elias Nisib. 25, 59 Lagarde; Pflanzennamen 95.

3906: Wird für den Volksnamen ראש Ez. 38, 2, 3, 39; terra Russica vorgeschlagen: eine Kombination, die weder neu noch richtig ist. S. Keil z. St.

3922: ܪܝܙܐܟܘܣܩܘܣ war die LA des Cod. Asulanus. Diosc. I 189 anzuführen: *ῥιξαχόσκη*, da dem syr. Diosc. diese LA vorlag.

3953: ܒ̈ܥܐ ܪ̈ܟܝܟܬܐ ist Übersetzung von *τρομητά*, kernweiche Eier, Galen VI 706 opp. *ῥοφητά*, weiche Eier. Der syrische Ausdruck wird ܒ̈ܥܐ ܡܪ̈ܟܟܬܐ. kernweiche Eier. sein 3950. Vgl. talm. טרמיטא und רופוטין Levy II 193.

3958: ܪܘܚܠܐ wofür PSm ܪܘܚܠܝܐ vorschlägt, bei Galen „nomen papaveris Heraclei" ist bloss Übersetzung des griech. *ἀφρώδης*. Galen ZDMG., 39, 292 hat ܪܘܚܠܝܐ.

3965: ܪܦܩܐ forte cibi vel supellex ist *δαπάνη*. ܢܦܩܐ 935.

4071: ܣܘܕܣܐ ein Sechstel ist das arab. سدس. Syr. ܫܘܬܬܐ.

4110: wird ܫܢܝܬܐ erklärt: دمسج ܦܘܕܢܐ und bemerkt: nullius quod sciam exstat ܦܘܕܢܐ. Es ist zu lesen ܦܘܕܢܐ Pfln. 373. ܦܘܕܢܓ BB 1502 n. 5 الفودنج (dies auch PSm 68) ist davon verschieden.

4132: ܫܩܘܡܬܐ (ܬܘܬܐ ܕܝܢ ܬܐܬܐ ܕܒܪܝܬܐ ܐܘܟܡ ܫܩܘܡܬܐ ܠܐܪܥܐ) ficus silvestris. Es ist aber bloss Übersetzung von ἐξαπλωθεῖαι Arist. de plantis I 6 p. 821. Gottheil, List of plants 5 4: ficus silvestres per terram expansae ficubus hortensibus conferunt. Die beiden Citate bei PSm: BH Cand 41 r und BH de Plantis ܘ 4 meinen dieselbe Stelle, nur dass Gottheil statt ܬܬܐ, das PSm aus dem Ms citiert, ܬܐܬܐ giebt. Gottheil streicht übrigens ܐܘܟܡ mit Recht.

4198: ܫܠܩܐ holus, nach Georgios Karmsedinâjâ ܫܩܠܘܗܝ ܕܒܣܡܐ ܡܫܩܠܐܠܒܐ. السلق. Es ist das arab. سلق, das syr. ܣܠܩܐ, nicht ܫܠܩܐ heisst. Für Georgios hat Verfasser 4327 endlich die richtige Würdigung gefunden, indem er an einer Stelle bemerkt: alucinari videtur. Das ist dem Manne, der seine Synonyma mechanisch zusammentrug, oft genug passiert.

4222: Zu ܫܡܪܐ: ܡܪܐܬܘܢ bemerke ich, dass μάραθον statt μάραθρον der berühmte Wiener Dioscorides-Codex hat. Pfln. 382 n. 3., so dass مرثون und ܡܪܐܬܘܢ nicht korrigiert werden müssen.

4244: a) ܫܢܝܢܬܐ غبيرا und b) ܫܢܝܢܬܐ عبيرة sind zwei Glossen, die mir Doppelgänger zu sein scheinen, ohne dass ich eine befriedigende Lösung geben könnte. Zunächst scheint ܫܢܝܢܬܐ الغبيرة (so Duval BB 1994, neben der LA العبيره) nach ghureirah Post, Flora 440 und Ascherson 91: Artemisia Herba alba Asso zu sein. Dasselbe könnte שברנית sein, Toss. Tebul jom 1, p. 684 18 20, das ich Pfln. 384 besprochen und wahrscheinlich irrig für Sennesblätter erklärt habe. In betreff der Glosse sub a) bemerke ich, Duval habe BB 1343 die LA ܫܢܝܬܐ einer Hs in den Text gesetzt, während cod F ܫܢܝܢܬܐ hat, das durch سننيتا, LA سنيتا bestätigt wird. Duval will hier sowohl, als 1337 ܫܢܝܬܐ = غريدا (= σίον) lesen. Mir ist nur so viel klar, dass die Glosse غبيرا nicht zu halten ist, und die darauf gestützte

Angabe Cast.'s, die ich Pfln. 289 erwähnt habe: ܫܢܝܚܬܐ bedeute sorba, hinfällig wird. — Für ܫܚܘܬܐ und ܫܚܬܐ, Rost, wird überall ܫܘܚܬܐ Nöld. mand. Gr. S. 63 zu lesen sein.

4334: steht zu ܫܪܝܣܐ eine dunkle Glosse, die aber durch „Siraces Plin. IV 12 § 83" um nichts klarer wird.

4337: ܫܪܡܘܓܢܝܐ nom. plantae, aster atticus. Lies ܫܪܡܘܓܢܐ: es ist Übersetzung von *βουβῶν* D I 606 (*βουβώνιον* 605). Nach diesem Schlagworte ist ܫܪܡܘܓܝܘܬܐ aus BB 2010 anzuführen. Hier sei bemerkt, dass für ܪܘܩܡܬܐ 3788 überall ܐܪܘܩܡܬܐ herzustellen sein wird.

3823: ܡܪ̈ܝܐ المرص BA, kennt BB nicht. Es wird ܡܪܕܐ 2229 gemeint sein.

3866: ܪܘܡܕܐ = ܣܡܣܡܐ ܡܘܓܡܐ wird ܪܘܡܕܢܐ 3867 zu lesen sein.

3871: ܪܘܬܐ atriplex halimus. Neben ܙܬܐ زات talm. זתא (זאתא, זיתא) scheinen ܕܘܬܐ und die LA bei BB زات, kaum haltbar zu sein.

3881: Ob ܪܘܣܡܐ nicht bloss verschriebenes ܪܘܡܣܐ ist?

3896: ܡܪܓܠܝܐ lies ܡܪܬܕܝܐ 3999.

3896: ܡܪܘܦܓܝܐ und ܘܬܐ — bei K ist falsch und nach ܡܘܓܪܝܐ, worauf PSm verweist, zu korrigieren.

3932: ܡܪܡܕܐ lies ܡܝܡܕܐ.

3934: ܬܐܪܘܡܕܬܐ lies ܬܐܪܘܣܡܬܐ.

3941: ܪܐܣܡ fortassis error sit pro ܪܐܣܡ. Gewiss راسن!

3968: ܡܪܦܬܝܐ hat schon Cast. 874 als Korruptel von ܡܝܦܬܝܐ erkannt. Dass aber 4000 ܡܪܬܦܐ auch nur aus ܡܝܦܬܝܐ entstellt ist, blieb unbemerkt.

4065: ܫܒܐ ist zu streichen und unter ܫܒܝܐ 4069 aufzuführen.

4070: ܫܒܪܐ = ܡܫܚܐ, bloss Karmsedinâjâ, beruht auf Verwechslung.

4137: ܫܚܘܓܐ netus — vox forte corr. e ܫܡܘܓܐ 4207. Sicher nichts als Entstellung.

4138: ܫܘܪܐ. Korruptel von ܫܢܘܪܐ 4243.

4243: ܫܢܒܠܐ Fraenkel 429. (Vgl. Sandolin(?), ein ganz schmaler Kahn.) Ebenso ist 4069 für ܫܒܠܐ zu lesen.

4256: ܫܢܪܐ aus Ephr. III 124 B. Ob ܡܢܪܬܐ zu lesen?

4294: ܫܡܡܟ. Ob aus ܐܫܡܥܟ Jud. 14 19?

2. Zusammengehörige Glossen ohne gegenseitige Verweisung.

3807. 3844: ܪܓܠܘܡܐ. ܪܘܓܐܣ, ܪܓܐ, ܪܘܓܗ *ῥόγα*.

3869: ܪܘܦܐ, ܪܘܦܝ, 3960 ܪܦܦܐ *ῥοπή* und ܪܦ ܐ.

3813. 3844: ܪܘܓܡܛܐ *ῥήγματα*.

3817: ܪܘܝܚܬܐ war auf das wahrscheinlich falsche ܪܘܚܬܐ und ܪܚܬܐ 3874. 3875 zu verweisen.

3833. 3865: ܪܘܘܡܐ, ܪܘܡܐ *ῥεῦμα*.

3856: ܪܘܡܦܝܐ. 3867 ܪܘܡܦܝܘܣ. 3868 ܪܘܡܦܐ. alles: *ῥομφαία*.

3866: ܪܘܡܢܘܣ. 920 ܪܡܢܘܣ (worauf PSm hinweist) und 3932 *ῥάμνος*.

3916: ܪܘܡܛܠܐ. 3965 ܪܘܦܛܠܐ = ܡܢܛܠܐ.

3981: ܡܪܘܣܝܛܐ 3770. 3246. 1946. 1666 ܡܣܝܛܐ.

4016: ܫܝܪ ܗܫܝܪܝܢ. das transskribierte שיר השירים wird 4142 unter ܫܝܪ ܫܝܪܝܢ nochmals behandelt.

4074: ܫܗܪܙܘܪܝ. pers. شهرزوريك fehlt die Verweisung auf 2221 ܣܪܙܘܪܝ.

4087: ܫܘܝܐ vestis tenuis: 4050 ܫܘܫܝܐ, ܫܘܫܝܬܐ مشوخ leichtes, wollenes Mönchsgewand.

4106: ܫܘܪܬܐ syrisch und neusyrisch, fehlt die Verweisung auf ܫܪܬܐ, 4305, wo allerdings auf Ersteres zurückverwiesen wird. Die Formen mit *u* sind durch das arabische سُورة beeinflusst.

4107: ܫܘܪܢܐ mustela, lies mit Brockelmann 389 felis. (Brock. hat irrig ܫܘܪܠܐ mit *l* statt *n*, da Geop. an beiden Stellen *n* hat.) Dazu war auf 4328 ܫܢܘܪܐ zu verweisen, wozu PSm mit Recht ܫܘܢܪܐ שונרא stellt.

4129: ܫܘܪܒܢܐ mandragora. Anzuführen: BA Nr. 4380 = BB 835. Dazu giebt Karmsedinâjâ einen ganzen Rattenkönig von Erklärungen: تفاح, زعرور, يبروح, مشمش.

4141. ܫܝܓܪ verweist PSm auf 4137 ܫܝܓܪ. Dazu noch 4241: ܫܝܓܪܗ forte id quod شنجار. Es ist mit der handschriftlich bezeugten LA BB 1991 ܫܝܓܪ zu lesen. Alle Formen sind Transskriptionen von شنجار.

4145: ܫܬܐܣܐ stellt PSm zu ܫܬܐܣܬܐ fundamentum, behandelt aber das Wort unter ܫܬ, sechs, 4346 wiederholt, ohne sich an Kol. 4145 zu erinnern.

4178: ܫܘܠܛܝܬܐ شلطيث. lathyrus, vox Arabibus, ut videtur, ignota. Das arabische Wort ist offenbar nur das entlehnte syrische ܫ̄, an welches 4330 unter ܫܘܪܛܝܬܐ nicht erinnert wird.

4196: ܫܘܠܦܐ, ܫܘܠܦܐ adeps avium, 4170 ܫܘܠܒܐ, dazu: 4261 ܫܘܦܢܐ und das falsche ܫܘܠܦܢܐ 4197 aus BB. BB. 1952 n. 1 cod. P: شحمة ܫܘܠܪܐ, auf ܫܘܠܦܐ und ܫܘܠܦܢܐ folgend, wird aus ܫܘܠܦܐ korrumpiert sein.

4230: ܫܘܫܡܪ cardamomum هال lies, da BA selbst an der Richtigkeit zweifelt, ܫܘܫܫܡܪ 4343. 2182 (هيل).

4244: ܫܢܘܚܐ „cf. arab. سَنِخَ foetuit" scheint mir aus ܫܕܘܡܐ 4255 entstellt zu sein. Synonym sind ܦܣܝܕܐ, ܦܫܘܕܐ بشع BB (Elias Nisib. 39 so zu ܣܡܝܚܐ) Brockelmann 382 ܫܕܘܡܐ cibi genus El. Nisib. 34 79 ist falsch. Lies: insipidus الكريه الطعم, bei Elias im Kapitel vom Geschmacke.

4257: ܫܦܐ pinnula naris auf ܫܘܦܬܐ ܕܢܚܝܪܐ 4101 zurückzuverweisen.

4343: ܫܘܫܡ ܕܐܪܥܐ = 4344 ܫܘܫܡ ܕܐܪܥܐ.

3. An unrechter Stelle sind behandelt.

4003: ܫܠܡ zu 4095 ܫܘܡ.

4015: ܫܠܦ und ܫܠܦ zu ܫܘܦ und ܫܘܦ.

— : ܪܐܬܐ Lunge, irrig unter ܪܬ wie رِئَة und רֵאָה zeigen. Nöld. mand. Gramm. 97.

3794: ܫܪܒܛ ns. virga cecidit, Parel von ܫܒܛ, unter ܪܒܛ!

3956: ܣܪܒܘܒ Parelbildung zu סַנְסִן Zweig, unter ܪܒܘܒ! Ges.[12] unter ר.

3793: ܬܘܪܒܐ ترب תרבא unter ܪܒܝ statt unter ܬܪܒ. Dazu ܬܘܪܒܢܐ 2596. Brockelmann 402.

3929: ܬܪܒܝܬܐ unter ܪܒܐ statt unter ܬܪܒ.

4258: ܡܫܟܢܐ مسكن unter ܫܟܢ statt ܡܫܟܢ. מסכן 4268.

3795: sind die zwei in ܪܒܨ zusammenfallenden Wurzeln 1) ܪܒܨ רבץ ربض 2) ܪܒܨ רבץ ربص nicht gesondert. Lag. Sem. I 26.

4. Sprach-Vergleichung.

Da der Thesaurus auf die Sprachvergleichung Gewicht legt, will ich nach dieser Richtung einiges nachtragen.

3794: ܪܩܒ putruit Hebr. רָקַב. Nöld. vergleicht sam. רביע Gen. 19 27. ZDMG., 22, 517.

3795: ܗܪܩܒܠܐ מרכבל Ly III 584, das zu ܪܩܠ رجل, tumuit gehört.

3807: ܪܟܒ bh. רכב!

3822: ܡܪܩܘܕܬܐ mischn. מרקדת. Auch targ.

3833: ܪܩܘܥ. ns. ܪܩܥ.

3843: ܪܘܛܐ strepitus, clamor. Ob hierzu רט Hiob 4 11?

3863: ܪܡܬܐ pulvis bei BH zu ܪܡܣ, رمض, רמץ 3933.

3869: ܪܘܡܚܐ Malve. talm. הראנא Pfln. 359.

3897: ܪܘܟܐ elongatio. ܡܪܘܟ, ܡܪܘܟܐ elongavit zu ארך.

3998: ܪܬܥ mischnisch, targ. und talm.

Für das Mischnische so zu belegen: Nif. נרתע לאחוריו Para 3 3 T III 632 3. Sifra Schemînî 45[d] Weiss. (Pes. der. K. 20[a]. נרתעת לאחוריה Ber. r. 73 10 Romm.) נרתעתי לאחוריי (LA: נבעתתי) TRh I 210 13 n. b. 22[b]. j II 57[d] vorl. Z. — הוי נרתע מחטא הקל Derech Erez (Hal. ged. 649 3 Hildesheimer. 2 9 Hárburger). Aboth der. Nathan II cap 33 f 36[d] Schechter. — נרתעים לאחוריהם י"ב מיל Mech. 62[b] 10 Friedmann. (auch Midrasch ha-gadol. Kohut. Nachträge 77). Sifre II 345, 143[b] 24. (Danach bei dem synag. Dichter: יראי ונרתעי Kohut. Semit. Studies 392 21.) — לא היו נרתעים Sifre II 313, 134[b] lZ. — — Hif. הרתיע לאחוריו Nazir 5 6. — הרתיע — מרתיע j Ber III 6[d] 45. — מרתיע ובא Ber. r. 10 7 Romm und Parallelstellen. — הרתיע עד שנשרו פירותיו Aboth der. Nathan I cap. 1 f. 2[c] 12 Schechter. — (מרתיעים Beth ha-Midrasch VI 36 Jellinek).

Irrig statt הרתיח TJoma I 181 2 statt להרתיח TBb V 404 33, statt מרתחת? TSabb. VI 117 28.

3898: ܪܣܣܐ palpebrae. Wenn die Bedeutung richtig ist, so ist ריסי עינים anzuführen. Levy IV 447: Augenlider.

3905: ܥܠ ܪܫܗ rittlings, kopfüber: בת ראש (בתר ראש) Monatsschrift XL 378. — Zu ܪܫ ܒܪܫ Geiger, Urschrift 240 n. ZDMG. 25, 279.

3918: ܐܪܟܘܒܬܐ ist nicht transponiertes ܟܘܪܒܐ, wie رُكبة und ארכבה zeigen.

3932: ܪܡܘܫ forte *ex* Hebr. רמש!

3951. 3220: ܐܪܥܘܬܐ. Brockelmann verweist auf Nöldeke, ZDMG. 35, 497.

3964: ܪܦܝ, 3967 ܪܦܛ, vgl. רפט Levy IV 462 wackeln, wacklig werden.

3966: Zu ܪܦܣ, wenn die LA richtig ist, מרפסה zu vergleichen. Schwally, Idioticon 89.

3980: ܪܘܩܥܬܐ Fetzen. Nöld. syr. Gr. 35 samar. רקע.

3981: ܫܠܝܐ ܡܫܠܬܐ ܕܪܫܘܫܝܢ: רשושות, רשושא. So ist Levy I 430ᵇ für דשושות und דשושא zu lesen. Rabbinow z. St. Aruch. Hal. ged. 202 n. 79 ed. Hildesheimer. Kaftor wa-Pherach 22ª Edelmann (131. 132. Luncz).

4009: ܫܐܠܬ ܓܘ̈ܦܢܐ Frucht von Cordia Myxa L ist, wie ich bei Krauss, Lehnwörter sv מוכססין zeige, identisch mit dem talmudischen שילי גופנא. ܓܘܦܢܐ Pflanzennamen 68 ist Druckfehler.

4031: ܫܒܒܘܬܐ, ܫܒܘܬܐ talm. שבותא.

4031: ܫܒܟܐ Haarnetz hebr. שְׂבָכָה.

4041: ܫܒܟܐ ܕܨܝܕܐ Fabeln des Sophos 55₄ Landsberger: שיבקא דמיא. Nöld. mand. Gr. 113 שאבקא.

4084: ܫܘܬܐ = ܡܢ̈ܝܢܐ, 4081: ܫܘܬܬܐ, 4109: ܫܘ̈ܬܬܐ, שותא Levy IV 529.

4092: ܚܦܪ ܫܚܝܢܐ mischnisch חופר שיחין Levy IV 545ª.

4095: ܫܘܛܬܐ ramus, talm. שוטיתא Levy IV 518ª.

4108: ܫܘܫܬܐ Nöld. mand. Gr. 49: zu شوش, تشويش, neumandäisch תאשויש. „Ursprünglich ist es wohl dem Aramäischen entlehnt und gilt deshalb für unklassisch.“ Das ist richtig, denn es ist das aram. שַׁבֵּשׁ, שַׁבֶּשְׁתָּא, auch mischnisch שִׁבֵּשׁ und שִׁבּוּשׁ.

4112: ܫܚܛ zu שחת سحت gestellt; besser Vollers, ZDMG. 50, 643 n 2 zu سحط aufreiben, äthiop. *saḥaṭa*, schädigen.

4145: ܫܚ̈ܝܐ sedimentum urinae cf. 4162 ܟܪܡܣܕܢܝܬܐ Karmsedinâjâ.

4163: ܫܠܠ neusyr. paralyticus. ist arab. سَلّ.

4170: ܫܘܠܒܩܐ pustulae. Vgl. sam. שלבוקין und אשתלבק.

4170: ܫܠܦ ns vulsit cf. ܫܠܦ.

4278: ܫܦܪܐ crepusculum bibl.-aram. u. targ. שפרפרא.

4283: ܫܩܛ jer. syr. placavit. ܫܩܛܐ syr. Stille (?) bibl.-hebr. שקט, dazu stellt PSm mit Recht ܫܟܬ سكت. Für den Lautwandel vgl. קשת ܩܫܬܐ.

4328: ܫܪܝܐ neusyr. insecta, vgl. שרץ ܫܪܨܐ.

4330: ܫܪܘܒܬܐ, ܫܪܘܒܐ ns. vitulus. vgl. syr. ܫܒܪܐ = ܥܓܠܐ.

4334: ܫܪܓ lapsus est vergleicht PSm talm. שרק, es ist aber talm. שרע zu vergleichen. So, nicht ש' wie Levy IV 612 und danach Kohut sv haben. Für das talm. Wort: Hamaggid IX (1865) 366 f. Frankel, Einleit. Jerusch. 17^a.

4337: ܫܪܦܐ ܕܬܘܪܐ stercus. Dazu ist nicht bibl.-hebr. פרש ܦܪܬܐ, sondern רפש bibl.-hebr. zu stellen.

4338: ܫܪܝܩܐ vacuus auch ns 4340. Vgl. ריק.

5. Ungenügend Erklärtes.

4031: ܫܦܛܠ malum Persicum ist persisch.

4109: ܫܛܪܘܡܪܘܓ ist persisch اشترمرغ, شترمرغ Vullers I 102.

4101: Zeile 8 v. u.: glaucium lies collyrium e glaucio. Daselbst ist zu حبّ اليرج nachzutragen: BB 147 ܐܝܪܓ — ايرج 148. 115 ܐܝܪܘܓ. PSm 139.

4143: ܫܝܪܘܓ lac asclepiadis [giganteae].

4204: ܫܡܐܒܪ Gen. XIV 2: שמאבר des hebr. Textes.

4342: Zeile 5 v. u. ܓܝܣܐܢܛܪܐ γῆς ἔντερα: 730. BB 498.

4353: ܫܛܘܝܢ jer.-syr. platea. Schwally vermutet στοαί.

6. Druckfehler.

3782 Z. 5 v. u.: felis l. mustela. — 3905 Z. 3 v. u.: oesophagi. — 6 v. u.: primipilaris. — 3974 Z. 2: ܪܘܙܐ. — 4127 ܫܝܚܘܪ Nilus. — 4145 Z. 2 ܫܠܡܝܢܐ. — 4204 s colchici. — 4253 ܫܒܘܬܐ matrix l. natrix? — 4263 ܫܦܝܣ البيسف. — 4279 Z. 12 v. u.: ܕܪܒܬܐ. — 4326 Z. 17: fructus edibilis. — 4344 Z. 11 v. u.: flos albus l. lilium album.

Szegedin. Immanuel Löw.

Steinschneider (Mor.), Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften, deren Sammlungen und Verzeichnisse. Mit einer Schrifttafel. (Beiheft XIX zum Centralblatt für Bibliothekswesen.) Leipzig, Otto Harrassowitz 1897. 8⁰. X und 110 Seiten.

Auf keinem Gebiete mittelalterlicher Quellenforschung hat leichtfertige Unkenntnis, in den Mantel der Gelehrsamkeit gehüllt, Jahrhunderte hindurch so ungehindert sich breit machen dürfen, wie auf dem Gebiete der hebräischen Handschriftenkunde. Diese bedauerliche Erscheinung kann aber den nicht Wunder nehmen, der es weiss, wie viele und grosse Schwierigkeiten das Lesen hebräischer Manuskripte — Bibelhandschriften ausgenommen — bietet, und wie überaus wenig und einseitig die Universitas litterarum sich bisher mit diesem Special-Zweige der mittelalterlichen Litteratur beschäftigt hat. Es kann jemand ein vortrefflicher Kenner des biblischen Hebräisch sein, auch an der Hand eines neuhebräischen Wörterbuches talmudische Texte glatt bewältigen, dazu noch vieles aus der gedruckten hebräischen Litteratur des Mittelalters genau gelesen haben und schliesslich mit Hilfe der Neubauer'schen Schriftproben die Buchstaben einer hebräischen Handschrift leidlich entziffern, selbst solche nicht gering anzuschlagende Fachgelehrsamkeit wird, wie die Erfahrung gelehrt hat, da, wo es sich um Beschreibung und Kritik hebräischer Handschriften handelt, oft in Verlegenheit geraten und der Gefahr bedauerlicher und zugleich ergötzlicher Missverständnisse, für den Kenner ebenso ärgerlicher wie lächerlicher Irrtümer ausgesetzt bleiben. Viele Äusserlichkeiten, auf die es bei Beschreibung einer Handschrift mit ankommt, wie Namen des Schreibers und des Besitzers, Orts- und Zeitangabe, und die anderen Elemente der üblichen Epigraphie mit ihren zahlreichen Abbreviaturen, die z. T. noch nicht entziffert sind, bieten ihre ganz eigenartigen Schwierigkeiten, und es konnte z. B. selbst dem grundgelehrten und streng gewissenhaften Verfasser der vortrefflichen Biblioth. hebr., einem Forscher und Kenner ersten Ranges, das Missgeschick widerfahren, dass er aus „Samuel, Sohn des Herrn . . . .“ (שמואל בכמ"ר) einen „Samuel Bochmer“ machte (Wolf I, 2049).

Noch giebt es keine Lehranstalt, ja nicht einmal einen akademischen Lehrstuhl für die selbständige Pflege der hebräischen Handschriftenkunde, keine Encyklopädie, keine Monographie hat bisher dieses vernachlässigten Stiefkindes der Wissenschaft mit Liebe sich angenommen. Mühsam nur auf dem Wege des Selbststudiums und einer durch eingehende Autopsie allmählich gewonnenen Erfahrung haben einzelne zu Meistern der hebräischen Handschriftenkunde sich emporgearbeitet. Für dieses Fachstudium sind die wenigen vorhandenen Hilfsmittel bei weitem nicht ausreichend, zum grossen Teile unzuverlässig, zum nicht geringen Teile völlig unbrauchbar.

Selbst die Handschriftenverzeichnisse lassen noch viel zu wünschen übrig. So ist z. B. der vor etwa fünfzig Jahren angefertigte Katalog der hebräischen Manuskripte der Wiener Hofbibliothek ein stümperhaftes Machwerk zu nennen, obwohl der kurz vorher i. J. 1838 erschienene Handschriften-Katalog der Leipziger Ratsbibliothek als nachahmenswerte Musterarbeit dienen konnte. Von den Katalogen abgesehen, besteht das vorhandene Material zur Kunde hebräischer Handschriften grösstenteils aus kleinen Notizen, die in Werken und Zeitschriften in den verschiedensten Sprachen zerstreut, ja versteckt, aus einer unendlichen Menge von Einzelheiten, die zum Teil schwer aufzufinden sind.

Unter den gegenwärtig lebenden Gelehrten aber giebt es wohl keinen, der eine so umfassende und gründliche Kenntnis und eine so reiche praktische Erfahrung auf dem Gebiete hebräischer Handschriftenkunde mit einer so souveränen Beherrschung der gesammten hierauf bezüglichen Litteratur verbindet, wie der Nestor der hebräischen Bibliographie, Steinschneider. Darum ist es freudig zu begrüssen und mit Dank entgegenzunehmen, dass der Altmeister der Bücherkunde sich entschlossen hat, seine seit ungefähr zwanzig Jahren in einem kleinen Kreise von Hörern gehaltenen und durch fortlaufende Nachträge, Zusätze und Berichtigungen dem jeweiligen Stande der Wissenschaften angepassten „Vorlesungen über die Kunde der hebräischen Handschriften“ durch den Druck weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Nicht ein abschliessendes Werk konnte geboten werden, auch nicht ein Lehrbuch oder Handbuch beabsichtigte der Verf. zu geben, sondern nur „die Grundzüge einer künftigen Monographie oder auch einer Vorlesung vorzuzeichnen, worin kein zur Sache gehöriger einzelner Gegenstand oder Gesichtspunkt gänzlich übergangen oder ohne jeden faktischen Beleg und die Hinweisung auf sichere Zusammenstellungen geblieben sei“. Vollständigkeit des Stoffes wird noch lange ein frommer Wunsch bleiben; sind doch z. B. erst vor Jahresfrist aus den ägyptischen Genisoth Schätze noch unerforschten handschriftlichen Materials nach England gekommen, deren Sichtung und Bearbeitung voraussichtlich noch eine lange Reihe von Jahren erfordern und die Kunde der hebräischen Handschriften aus dem Orient um ein bedeutendes erweitern und bereichern wird.

Dass auch bei dieser Arbeit Steinschneiders sein staunenswerter Sammelfleiss sich nicht verleugnet, bedarf keiner besonderen Hervorhebung, um so mehr verdient anerkannt zu werden, dass die überreiche Fülle des aus tausenden Materialsplittern zusammengetragenen Stoffes nicht verwirrend wirkt, sondern durch zweckmässige Anordnung übersichtlich und durch drei treffliche Register aufs beste nutzbar gemacht worden ist.

Das Büchlein bietet reichhaltige Belehrung über alle die Äusserlichkeiten, die für die richtige Beurteilung und Beschreibung hebräischer Handschriften als wichtig in Betracht kommen, wie auch über die früher und jetzt vorhandenen hebräischen Handschriften-

Sammlungen und Handschriften-Verzeichnisse. Schon aus der kurzen der Einleitung vorausgeschickten Übersicht ergiebt sich die Reichhaltigkeit des Inhaltes, der keinen wesentlichen Punkt vermissen lässt und nur zu Nachträgen und Berichtigungen von Einzelheiten Gelegenheit bietet.

Zu S. 6 Z. 13 und S. 17 Anm. 1: Ein genaues Rezept für Bereitung von גויל schon bei dem Gaon Natronai, s. Responsen der Gaonim שערי תשובה, Leipz. 1858, n. 332, und bei Hai Gaon, Resp. d. Gaon. ed. Harkavy, Berl. 1887, n. 63. — S. 20 Z. 22 muss es wohl „Leim" st. „Lein" heissen. — Zu S. 23: Tintenrezept s. auch Machsor Vitry 653 ff. — S. 24 Z. 5: Die Palimpseste, Hebräisch über Syrisch-Palästinisch geschrieben, sind herausgegeben mit faksimilierten Tafeln von Gwilliam in Anecd. Ox., Sem. Series I 1893. — S. 26 Z. 2 will besagen, dass das Fabelbuch משל הקדמוני des Isaak Sahula mit Illustrationen versehen ist. Das Citat aus Joseph Caspi's אגרת המוסר (abgedruckt in dem Sammelwerke טעם זקנים, Frankf. a. M. 1854, was der Verfasser hinzuzufügen vergass) scheint mir insofern unrichtig, als die Worte אינם ראוים und מזוייפים מתוכם sich wohl nicht auf die Illustrationen, sondern auf die Erzählungen beziehen, die, wie Caspi meint, „unpassend und innerlich unwahr" seien. — Zu S. 28 Anm. 40: Ein Faksimile einer alten Machsor-Handschrift des XII. oder XIII. Jahrh. in dem Katalog בית הספר Amst. 1868. — S. 29 Anm. 47: כתיבה גסה und כת' דקה s. auch Machsor Vitry 655. — Zu S. 30 ist El. Levita, Tischbi s. v. משקים heranzuziehen. Dort erfahren wir auch, dass כתיבה מועלאק oder כת' של חצי אותיות die Schrift bedeutet, wo die Buchstaben י und ו in der Mitte von ד, ר, ב untergebracht und die Buchstaben durch Ligaturen mit einander verbunden sind, also wohl = כתיבה תלויה, aber nicht in dem Sinne von „hängende", schiefe Schrift, sondern aneinander- oder ineinandergehängte Buchstaben aufweisende Schrift. — Zu S. 30 Anm. 48 s. El. Levita, Tischbi s. v. לעז. — Die zu S. 31 gehörende Schrifttafel ist selbst mit der im Vorworte S. VI gegebenen Erklärung als misslungen zu bezeichnen darum, weil daraus nicht zu ersehen ist, zu welchen Schriftarten die einzelnen von den Quadratlettern abweichenden Buchstabenformen gehören. Vollständige Alphabete in Rubriken nebeneinander von oben nach unten gehend mit entsprechender Überschrift für jeden besonderen Schriftcharakter wären am Platze gewesen. — S. 33 Anm. 2: בכרך פייל bedeutet vermutlich „in Folio-Band". — Zu S. 35 Z. 5: Der Raschi-Kommentar zu Hiob ist mehrfach ergänzt worden, s. Rosin, R. Sam. b. Meïr (1880), S. 16 ff. — Das. Z. 8: Defekte in der Vorlage werden oft vom Abschreiber vermerkt mit Formeln, wie חסר בכאן איני יודע כמה u. dgl. und diese Worte als nicht zum Texte gehörig durch Punkte oder Striche über den Buchstaben kenntlich gemacht. — In § 17 (Abschreiber) war auch der Schreiberinnen Erwähnung zu thun, so der Schreiberin Paula, der Ur-Urenkelin des Verfassers des Aruch.

die 1288 in Rom den Cod. 104 der Breslauer Seminar-Bibliothek geschrieben hat. — S. 47 Z. 24 st. הלב"ט בכ"ח: l.: הלב"ט כל"ח (הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו:). — Das. Z. 29 l. Ms. Maihingen, Mtschr. 1868 S. 319 כבודך השם אלהינו השם אחד.

Stehengebliebene, aber von einem kundigen Leser leicht zu verbessernde Druckfehler sind: S. 47 Z. 22 st. תל"ת l. תל"ח; 48, 23 st. ה l. ח; 49, 18 st. לגנוור l. לגזור; 53, 18 st. 1822 l. 1823; 55, 3 v. u. st. ירת l. ירח; 56, Anm. 27 st. קליני l. קלינדי; 67, vorletzte Z. st. „mit“ l. „aus“, gemeint ist der Katalog בית הספר; 68, 17 l. Eleasar; Index S. 110 st. תיקו l. תיקן.

Die „Vorlesungen“, die langsam gereifte Frucht einer etwa sechzigjährigen mühseligen Forschung und Stoffsammlung, werden ein hochwillkommenes, unentbehrliches Hilfsmittel der Belehrung sein für alle diejenigen, die es vorziehen, an der Hand eines zuverlässigen, kundigen Führers das Feld der hebräischen Handschriftenkunde zu betreten, statt führerlos Schritt für Schritt durch eigene Anstrengung sich den schwierigen Weg selbst zu bahnen.

Porges.

Königliche Museen zu Berlin. Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen. Heft XII. Ausgrabungen in Sendschirli II. Ausgrabungsbericht und Architektur. Mit 25 Tafeln. Berlin 1898 (S. 25—200. Tab. IX—XXXIII. Gr. 4⁰).

Das zweite Heft des Werkes[1]) enthält nach einem orientierenden Vorwort Luschan's zuerst den ausführlichen Bericht des verstorbenen Humann über die erste Ausgrabung zu Sendschirli im Jahre 1888. Mit gutem Grunde hat man aber darauf verzichtet, auch über die späteren Ausgrabungen solche Berichte zu geben: die Darstellung ihrer Resultate ist ja das bei weitem Wichtigere. Der grösste Theil des Heftes gilt also der Architectur. Robert Koldewey zeigt hier, was sich aus den bis jetzt aufgedeckten Resten über die Bauwerke jener alten Königstadt ermitteln lässt. Auch wer auf diesem Gebiete so gänzlich der Sachkenntniss entbehrt wie ich, muss doch zu der Ueberzeugung kommen, dass Koldewey's Ergebnisse freilich schwer zu erreichen waren, dass sie aber zum grossen Theil sicher stehn. Er hat sich sehr erfolgreich bemüht, das Unter- und Durcheinander der Trümmer zu entwirren, an dem die Hand der Feinde, die Arbeit der späteren Bewohner, welche mit dem Material der älteren Bauten ihre Häuser oder Hütten aufführten, und endlich die stetig wirkenden, gelegentlich auch gewaltsam auftretenden Naturkräfte ihre zerstörende Macht nur zu gut bewährt haben. Die Tafeln und die zahlreichen Bilder im Text —

1) Vgl. diese Zeitschrift 47, 96 ff.

Ansichten, Pläne, Durchschnitte, Restaurationen u. s. w. — geben uns, so weit es bis jetzt möglich, eine Anschauung von dem, was dort einst war und jetzt ist. Koldewey sucht auch die Geschichte der Bauten in Sendschirli und ihre Stellung in der Geschichte der Architectur überhaupt zu bestimmen. Er zeigt uns die Verwandtschaft des dortigen Baustils mit dem andrer Länder Asiens. Er deutet auch auf die Wichtigkeit hin, welche die aus Sendschirli gewonnenen Erkenntnisse für das A. T. haben. Freilich ist zu bedenken, dass die Bauausdrücke des A. T. zum grossen Theil unklar sind und z. B. eine Reconstruction des Salomonischen Tempels auch nur in ihren Grundzügen kaum ohne grosse Willkür möglich ist. Koldewey schien berechtigt zu sein, die angebliche „Festung" des Baal Berith in Sichem mit dem grossen „Hilani" in Sendschirli zusammenzustellen (S. 186), aber das ist doch nicht mehr zulässig, nachdem G. Hoffmann (Zeitschr. für Assyr. 1896, 322 f.) erwiesen hat, dass צריח Richter 9, 46, 49; 1 Sam. 13, 6 nicht einen Hochbau, sondern einen Schacht, Keller im Felsen bedeutet[1]).

Zur Orientierung über die Anlagen der Könige von Sam'al wird natürlich die vortrefflich erhaltene „Bauinschrift" benutzt. Leider ist aber auch ihr Sinn durchaus nicht ganz klar. So kann ich mir noch immer nicht denken, dass הא und זנה darin auf einund dasselbe Gebäude gehn sollen. Hoffentlich bringen weitere Funde uns Aufklärung.

Dem nächsten Hefte, das die Sculpturen behandeln soll, sehn wir mit Erwartung entgegen. Ganz besonders zu wünschen ist aber, dass die Ausgrabungen in Sendschirli und in Nordsyrien überhaupt recht bald rüstig fortgesetzt werden. Ich muss offen gestehn, dass ich es nicht gewagt hätte, über dies Heft, dass sich fast ganz meiner Competenz entzieht, zu schreiben, wenn ich nicht die Gelegenheit hätte benutzen wollen, nachdrücklich zur Weiterführung des schönen Unternehmens aufzufordern. Ferner erkläre ich, dass ich es jetzt für mindestens ebenso wichtig halte, die Alterthümer des nördlichen Syriens, namentlich die Inschriften, ans Licht zu fördern, als die Babyloniens und Assyriens[2]).

Auf alle Fälle gebührt nicht bloss den Männern unser wärmster Dank, welche die Ausgrabungen geleitet und bearbeitet, sondern auch denen, welche sie durch reiche Spenden erst ermöglicht haben — Se Majestät der Kaiser voran.

Strassburg i. E. Th. Nöldeke.

1) Dass die Ausdrücke קרקר Jes. 22, 5 und ערער Jer. 51, 58 auf Unterminierung durch belagernde Feinde gehen (S. 182), ist mir auch sehr unwahrscheinlich.

2) Sehr empfehlen dürfte sich übrigens auch, die gewaltigen Ruinen von Hatra einmal gründlich zu untersuchen. Es wäre doch seltsam, wenn sich da nicht auch noch Inschriften fänden.

Quellenstudien zur Geschichte des Aḥmed Šâh Durrânî (1747—1773).

Von

Oskar Mann.

VI.

در بیان آمدن جناب سلطنت و شوکت‌پناه و حشمت دستگاه سلالهٔ دودمان منبع الارکان نادریّه و نقاوهٔ خاندان... صفویّه شاهرخ‌شاه بدرگاه... (؟) نشان و ملاقات آن پادشاه داراب‌رتبه با شهنشاه انجم‌سپاه و فتح و تسخیر ارض فیض‌نشان به نیروی اقبال ابدی الاتّصال خسرو فلک‌قدر گیتی‌ستان

Meshed war inzwischen von Aḥmed Šâh fest umschlossen gehalten worden, und bald wurde der Mangel an Zufuhr in der Stadt fühlbar. Dazu kam noch, dass die Banden der Šâmlû und Ḳarâî und anderer Stämme, die Mîrzâ Emîn zur Verteidigung der Stadt aufgeboten hatte, allmählich ihre Raublust und Beutegier an den ihrem Schutze anvertrauten unglücklichen Bewohnern ausliessen, so dass fast in jeder Nacht irgend einer der Einwohner in seinem Hause von den gänzlich disciplinlosen Horden überfallen wurde. So fanden denn die Unterhandlungen, welche Muḥammed Teḳî mit Mîrzâ Emîn anknüpfte, auf seiten der Belagerten ein freundliches Entgegenkommen.

Zunächst forderte Muḥammed Teḳî unbedingte Unterwerfung unter den Willen des Aḥmed Šâh und die Anrufung der königlichen Gnade. Dies wurde rundweg abgeschlagen, und von Mîrzâ Emîn dagegen als Grundlage für weitere Verhandlungen die sofortige Aufhebung der Belagerung verlangt. Schliesslich wurde zwecks gemeinschaftlicher Beratung eine Zusammenkunft zwischen Muḥammed Teḳî und Mîrzâ Emîn verabredet, die dann auch stattfand. Emîn schob alle Schuld auf die Bewohner Meṡheds, die ihn

mit Gewalt davon abgehalten hätten, sich Aḥmed Šâh zu unterwerfen. Die Afghanen sollten nur die Belagerung der Stadt aufheben, dann würden auch die Oberhäupter der Stadt sich mit den nötigen Geschenken bei Aḥmed einfinden. Muḥammed Teḳî ging auf diesen Vorschlag ein, gab aber zu bedenken, dass, da der Winter sehr nahe sei, die Zugtiere der Afghanen augenblicklich nach den Germsîrât weggeschickt seien, um dort verpflegt zu werden [dass also ein Abzug Aḥmeds nicht so schnell bewerkstelligt werden könne]; es mögen deshalb die Bewohner der Stadt ohne Furcht vor Übergriffen seitens der Afghanen, die Thore der Stadt öffnen, und so einen Verkehr zwischen Belagerten und Belagerern ermöglichen. Mîrzâ Emîn, nach Mešhed zurückgekehrt, stachelte die Bewohner von neuem zum Widerstande an. Jedoch wurde von den Machthabern, die sich nach Ruhe und Frieden sehnten, die Absendung einer Gesandtschaft an Aḥmed selbst verlangt. Demgemäss begaben sich denn auch Aḳâ Zain el-'Âbidîn und 'Abd Ḥusain Bêg zu Aḥmed, die sehr gnädig aufgenommen wurden, und voller Befriedigung zurückkehrten. Doch Mîrzâ Emîn liess das Gerücht verbreiten, das Heer der Afghanen litte schon stark unter dem Mangel an Lebensmitteln, es könne sich nur noch wenige Tage halten, so dass von neuem die Hoffnung auf einen erfolgreichen Widerstand Raum gewann. Doch da Tag auf Tag verging, ohne dass die Afghanen abzogen, während in der Stadt die Preise der Lebensmittel ins Ungeheure stiegen, so zwangen die Bewohner endlich den Mîrzâ Emîn, mit den Friedensverhandlungen Ernst zu machen. Es wurden nunmehr Mîrzâ Muḥammed Raḍî, welcher Nâẓir der Mesǵid-i-ǵâmi' und Wâḳif-newis in Diensten des Šâh Ruḫ Šâh, und wegen seiner Humanität und Frömmigkeit, sowie auch wegen seiner Beredsamkeit, bekannt und sehr beliebt war, zusammen mit Aḳâ Muḥammed und Mîrzâ 'Askarî, dem Bruder des Mîrzâ Emîn zu den Afghanen gesendet, um die Stimmung im Lager auszukundschaften. Sollten die Abgesandten den Eindruck gewinnen, dass ein Widerstand gegen Aḥmed nutzlos sei, so wollte man hernach den Šâh Rûḫ Šâh um Frieden zu bitten veranlassen; wenn aber die Lage für die Stadt günstig erscheine, so würde man alle Armen, und wer überhaupt weniger als für ein Jahr Lebensmittel besitze, aus der Stadt hinaustreiben, deren geringe Habe unter die Soldaten verteilen, und den Widerstand mit Nachdruck fortsetzen. Den Gesandten wurde noch seitens des Mîrzâ Emîn unbedingter Gehorsam gegen Muḥammed Raḍî zur Pflicht gemacht.

Die Gesandtschaft wurde von Aḥmed freundlich empfangen, wobei Aḥmed versicherte, dass er nur wegen der ausserordentlich bedrängten Lage der Bewohner Mešheds sich zur Einmischung in die Verhältnisse der Stadt entschlossen habe. Seine Absicht sei ursprünglich nur gewesen, eine Wallfahrt zu dem Grabe des Imâm zu machen und dabei den Bewohnern der Stadt den langersehnten Frieden zu verschaffen. Nun habe man aber sich ihm feindlich

gegenübergestellt, und bereits sechs Monate lang[1]) den zähesten Widerstand geleistet, so dass die in der Stadt herrschende Not unerträglich geworden sein müsste. Darauf drückten die Gesandten ihr Bedauern über das Missverstehen der gütigen Absichten Aḥmeds aus und baten demütig um Gnade. Sie wurden dann, reichlich mit Ehrenkleidern beschenkt, nach der Stadt entlassen. In Mešhed gaben sie eine beredte Schilderung des vorzüglichen Standes der Verpflegung und der ausserordentlich gut geregelten Zufuhr bei den Afghanen.

Sie wiederholten dann, was Aḥmed schon früher hatte versichern lassen, dass die Afghanen es durchaus nicht auf eine Plünderung der Stadt abgesehen hätten, sondern dass sie bei der Übergabe Mešheds mit der grössten Mässigung verfahren würden, da Aḥmed seinen Soldaten die schwersten Strafen für jeglichen Übergriff angedroht hätte. Als diese Nachrichten allgemeiner bekannt wurden, liefen die Einwohner von allen Seiten zu dem Hause des Mirzâ Emin zusammen, und forderten laut und drohend, dass den Afghanen die Thore geöffnet würden. Emin musste dem Drängen endlich nachgeben und bat den Šâh Ruḫ Šâh, die Vermittelung zu übernehmen und von Aḥmed Šâh die Einstellung der Feindseligkeiten zu erbitten. Demgemäss machte sich Šâh Ruḫ Šâh am 16. Ṣafar (1168) auf den Weg. Als die Kunde von seinem Aufbruch zu Aḥmed gelangte, liess dieser sämtliche Würdenträger und hohen Offiziere dem Enkel Nâdirs entgegenziehen und ihn mit grossem Gepränge in das afghanische Lager geleiten. Muḥammed Tekî Ḫân Šîrâzî wurde zum Mihmândâr des königlichen Gastes ernannt. Am folgenden Tage fand sodann der feierliche Empfang statt. Šâh Ruḫ Šâh bat Aḥmed um Vergebung alles Bösen, was die Einwohner Mešheds den Afghanen angethan hätten, worauf Aḥmed Šâh ein Amân-nâme, welches vollständige Verzeihung versprach, an die Bewohner der Stadt erliess. Drei Tage lang verweilte Šâh Ruḫ im Lager der Afghanen. Am vierten endlich begab er sich wieder in die Stadt zurück. In seiner Begleitung befanden sich einige der ʿUlemâ, die Aḥmed beauftragte, in der Hauptmoschee die Ḫuṭbe für ihn zu verlesen, sowie ein Münzpräger (ضرّابی), der in der Stadt Münzen in Aḥmeds Namen schlagen sollte. Am Ǵumʿa den 19.[2]), welchen Tag die Sterndeuter als glückbringend bezeichnet hatten, wurden in der Mesǵid-i-ǵâmiʿ durch Verlesen der Ḫuṭba in Aḥmeds Namen diesem als Oberherrn

1) Cf. oben in Kap. IV. Die Zahl 6 ist etwas hoch gegriffen. Weiter unten wird als Datum der Ankunft des Šâh Ruḫ im Lager Aḥmeds der 16. Safar (also schon 1168) angegeben. Da am 25. Ramaḍân die Cernierung der Stadt begann, so sind kaum 5 Monate verflossen. Wir befinden uns also jetzt im Anfang des Dezembers 1754.

2) Nach den Wüstenfeldschen Tabellen wäre der 19. Safar 1168 = Donnerstag, dem 6. Dezember 1754.

feierlichst gehuldigt. Nach den Feierlichkeiten liess Šâh Ruḫ Šâh den Mîrzâ Emîn zu sich entbieten, und machte ihm energische Vorhaltungen wegen seines doppelzüngigen Verhaltens den Afghanen und den Bewohnern Mešheds gegenüber, so dass Mîrzâ Emîn es für das Geratenste hielt, sobald als möglich persönlich die Gnade des Afghanenherrschers anzurufen. Sogleich am folgenden Tage, dem 20., begab er sich ins afghanische Lager. Aḥmed Šâh liess trotz der vielfachen Unthaten Emîns in den letzten fünf Monaten[1]) Gnade für Recht ergehen. Mîrzâ Emîn war dann im Lager verblieben, und wohnte im Hause des Muḥammed Teḳî Ḫân. Hier hatte er auch sein Geld und seine Kostbarkeiten in dem Zimmer, welches er bewohnte, verborgen, und pflegte des Nachts die Sachen unter sein Kopfkissen zu legen. Dies hatte einer der Farrâš des Muḥammed Teḳî Ḫân in Erfahrung gebracht, und war zur Nachtzeit in das Zimmer eingedrungen, um das Geld zu stehlen. Er hatte aber unter dem Kopfkissen nichts gefunden und wollte sich unverrichteter Sache wieder aus dem Zimmer schleichen. In der Dunkelheit berührte er hierbei den Körper des Schlafenden, so dass dieser aufwachte. Sofort stürzte er dem Diebe nach, holte ihn bald ein und es begann ein heftiger Kampf, in dessen Verlauf Mîrzâ Emîn den Hals des Diebes packte, während jener ein Messer zog und es dem Emîn in die Seite stiess. Emîn musste den Verbrecher loslassen, und dieser entkam nach dem Kûh-i-mâje-i-Mešhed. Mîrzâ Emîn wurde bald darauf von seinen Leuten gefunden, und verstarb nach wenigen Augenblicken. Als Aḥmed Šâh am nächsten Morgen von diesen Vorgängen Kunde erhielt, geriet er in Zorn und gab den Befehl, mit allen möglichen Mitteln den Verbrecher einzufangen. Da nun zufällig der Dieb auf der Flucht von einem Schreiber des Muḥammed Teḳî gesehen und als einer der Farrâš erkannt worden war, so wurde er nach wenigen Tagen in dem Kûh-i-mâje-i-Mešhed ergriffen, und auf Befehl Aḥmeds dem Bruder des Ermordeten zur Bestrafung übergeben. Einige Tage später erhob Aḥmed Šâh den Aḳâ Šerîf, einen der Oberen in Mešhed zum Range eines Ḫân, und schickte ihn am 25. (Ṣafar) in die Stadt, wo er an Stelle des getöteten Mîrzâ Emîn die Leitung der Geschäfte übernehmen sollte. Darauf öffneten auch die Einwohner von Mešhed die Thore der Stadt, und es entwickelte sich ein friedlicher Verkehr zwischen Belagerern und Belagerten, der den Einwohnern die so lange entbehrten Lebensmittel reichlich zuführte. Aḥmed Šâh machte eine Wallfahrt zum Grabe des ʿAlî ben Mûsâ er-Riḍâ (احرام جريم آستانهٔ مقدّسهٔ منوّرهٔ عرش درجهٔ سلطان الاولياى و برهان الاتقيا سلطان ابوالحسن على بن موسى الرضا ... بسته و بدان سعدت عظمى فايز گشته ...) und liess

1) Hier die richtige Zahl. Siehe oben.

bei dieser Gelegenheit den Kuppelschmuck des Grabes, einen reich vergoldeten Rosenstrauss, der durch eine Feuersbrunst arg gelitten hatte, wieder herstellen, und ebenso die Grablampe (قندیل), die einen Wert von 3000 Tomân[1]) hatte, und die Mîrzâ Emîn während der Belagerung zerbrochen und zu Gelde gemacht hatte.

VII.

آغاز سال فرخنده‌فال تنگوز ییل ترکی مطابق سنهٔ هزار و صد و شصت [و نه] هجری که سال نهم جلوس سعادت مانوس همایون است [2])

Sowie nach dem Beginne des Frühlings die Witterung wieder milder wurde, entsandte Aḥmed Šâh den ʿAbdallâh Ḫân Durrânî mit einigen Truppen nach Nîšâpûr auf eine Art Rekognoszierung. Nachdem ʿAbdallâh Ḫân die Umgegend der Stadt verwüstet hatte, kehrte er mit vielen Gefangenen wieder ins Lager zurück.

VIII.

در بیان تفویض سلطنت مملکت وسیع المملکت ایران بپادشاه والاجاه شاهرخ شاه و نهضت رایت عزیمت بجانب الکای نیشاپور و تسخیر ولایت مذبور[3]) بتائیدات ربّ غفور

Nach der Unterwerfung von Mešhed beschloss Aḥmed Šâh sich gegen Nîšâpûr zu wenden. Er schickte zunächst einen Teil seiner Truppen unter Emîr Ḫân Ḳarâî, Ḫelîl Ḫân Mîšmest, dem Ḥâkim von Turšîz, und Ismaʿîl Ḫân, dem Ḥâkim von Ḫwâf nach Nîšâpûr, die den ʿAbbâs Ḳulî Ḫân, welcher in der Stadt den Befehl führte, zur Übergabe auffordern sollten. Weigere jener sich,

1) Die Handschrift hat سه هزار تومان.

2) In der Hs. fehlen die Einer der Jahreszahl و نه. Zu dieser Überschrift vgl. R. St. Poole, The coins of the Shâhs of Persia, Introd. p. LI. Der erste Satz dieses Kapitels lautet: نوروز نیکبخت افروز این سال ... در روز نهم ماه جمادی الثانی اتفاق افتاد. Das wäre der 23. März 1755 nach Wüstenfeld. Das „Gulšen-i-Murâd“ (s. oben) giebt als Neujahrstag dieses Jahres den 7. Gumâda II. an (Rieu, Supplement to the Catalogue of Persian Mss. in the Brit. Mus. pag. 44). In der That fällt der Frühlingsanfang im Jahre 1755 auf den 21. März.

3) Die Handschrift schreibt fast ausnahmslos مذبور und meist auch مزکور.

Aḥmed persönlich zu huldigen, so sollten die Afghanen Nîšâpûr umschliessen, und mit weiteren Massregeln bis zum Eintreffen Aḥmeds warten. In Mešhed selbst übertrug Aḥmed dem Šâh Ruḫ Šâh von neuem die Königsherrschaft über Irân (و رای عالم‌آرای... نداخت که پادشاهیٔ ولایت ایران بحضرت شاهرخشاه مفوض فرمایند بدستیاری عنایت اورا در سلطنت متمکّن سازند).

Am Montag dem 27. Reǵeb fand die feierliche Einsetzung des Šâh Ruḫ Šâh statt (تارک دولت شاه والانسب‌را بافسر سلطنت سربلند و بعنایات خاصّ شاهنشاهی بهره‌مند ساخته مجدّدًا بر دوش حضرت پادشاه بخلاع مهرشعاع (?) عزّ اختصاص یافته است... زمام اختیار کلّ ممالک ایران بقبضهٔ اقتدار او عنایت دشت).

Zum Ḥâkim von Mešhed wurde Muḥammed Kâẓim Ḫân, der Sohn eines Oheims (عم) von Šâh Ruḫ Šâh, zum Wezîr-i-a'ẓem Ġa'far Ḫân Kurd und zum Wekîl ed-doule Nûr Muḥammed Ḫân Durrânî bestimmt, und ferner wurde zum Schutze der Herrschaft eine Truppe von 2—300 Mann aus dem afghanischen Heere in Mešhed zurückgelassen. An demselben Tage begann dann Aḥmed seinen Marsch gegen Nîšâpûr, und machte am Abend in dem Dorfe طرق zwei Farsaḫ von Mešhed entfernt, Halt. Der Marsch wurde dann am Donnerstag den 29. fortgesetzt[1]). Alles in allem hatte Aḥmed Šâh elf Monate sich vor Mešhed aufgehalten (وهمه جهة یازده ماه توقّف اعلام ظفرفرجام در نواحیٔ ارض اقدس اتّفاق افتاد[2]).

Auf dem weiteren Marsche gelangte an Aḥmed Šâh die Nachricht, dass die Bewohner von Sebzewâr sich aus Furcht vor den Afghanen in die Walddickichte von Asterâbâd zu flüchten beabsichtigten. Um dies zu verhindern erhielt Šâh Pesend Ḫân den Befehl, die schon vor Nîšâpûr unter Emîr Ḫân Ḳarâî liegenden Truppen an sich zu ziehen, mit ihnen nach Sebzewâr zu gehen, und dort jeder Bewegung der Bewohner nach Asterâbâd in den Weg

1) In diesem Datum würde der angegebene Wochentag (پنجشنبه) mit dem 29. Reǵeb für das Jahr 1169 stimmen (nach Wüstenfelds Tabellen fällt der 1. Ša'bân auf einen Sonnabend). Beiläufig bemerkt ist dies fast das einzige Datum in dem Tarîḫ, welches in dieser Weise richtig angegeben ist. Allzu grosses Gewicht wird man den Angaben über die Wochentage nicht beilegen dürfen, wenn man sieht, wie hier auf zwei aufeinanderfolgenden Seiten der Handschrift, einmal von Montag dem 27., und dann von Donnerstag dem 29. gesprochen wird.

2) S. oben. Am 25. Ramaḍân hatte die Umschliessung der Stadt begonnen.

zu treten. Šâh Pesend Ḫân verlegte alle Strassen in der Umgegend von Sebzewâr, so dass den Bewohnern ein Entkommen unmöglich gemacht war. Aḥmed Šâh langte am 7. Ramaḍân vor Nišâpûr an. ʿAbbâs Ḳulî Ḫân, der Kommandant von Nišâpûr, der wohl nicht von neuem die Schrecken einer Belagerung über die Stadt bringen wollte[1]) sendete zwei seiner Verwandten, Muḥammed ʿAlî Ḫân und Bâḳir zu Aḥmed, um ihm die Unterwerfung anzubieten.

ʿAbbâs Ḳulî Ḫân bedauere aufrichtig, dass er vor drei Jahren sich dem Aḥmed Šâh zu widersetzen gewagt habe, und dass bei den vor Nišâpûr ausgefochtenen Kämpfen so viele aus dem afghanischen Heere gefallen seien; er habe es deshalb nicht gewagt, selbst zu dem Šâh zu kommen, und bitte nur um eine Kundgebung, ob seine Unterwerfung in Gnaden angenommen werden würde. Aḥmed Šâh liess ihm mitteilen, dass er sofortige Unterwerfung verlange (در حالتی را[ه] نجات برای او میسّر است که روی ارادت و اخلاص بدرگاه سپهرمنص آورده مثل گنهکاران شمشیر بگردن حمیل ساخته بنظر مبارک در آید تقصیرات او بخشیده خواهد شد).

ʿAbbâs Ḳulî Ḫân kam denn auch in das Lager zu Aḥmed; dieser gewährte ihm zwar die erbetene Verzeihung, hielt ihn aber im Lager fest, weil er ihm misstraute (چون بدباطنی و دخابر حیله‌اندوزئ او بر دستگاه خاطر اقدس ظاهر بود لهذا از دست گذاشتن صیدئ بدام آمده‌را صلاح دولت ندانسته رخصت رفتن شهر نیشاپور ندادند).

---

1) Emîn, Mujmil et-tarîkh i-baʿdnâdirije fasc. II, p. ٩٣ sagt, dass durch den Feldzug Aḥmeds im vorhergehenden Jahre die Hilfsmittel der Stadt erschöpft gewesen seien, die Felder sich noch nicht von der Verwüstung durch die Afghanen erholt hätten, so dass ʿAbbâs Ḳulî Ḫân sich genötigt gesehen hätte, bei Aḥmed um Frieden zu bitten. Dass die Afghanen ein Jahr vorher Nišâpûr belagert hätten, ist nun, wie wir oben gesehen haben, nicht richtig. Aber der gleiche Effekt konnte ja auch durch die wirklich ein Jahr vorher unternommene Belagerung durch Mir ʿAlam herbeigeführt worden sein, was auch Emin andeutet. Jedenfalls wird ʿAbbâs Ḳulî Ḫân, der uns aus Emins Bericht über den ersten Versuch Aḥmeds auf Nišâpûr als ein ganzer Mann entgegentritt, nicht ohne zwingende Gründe sich zu einer Bitte um Frieden herbeigelassen haben, selbst wenn diese in einer weniger demütigenden Form, als die Darstellung des Tarîḫ-i-Aḥmedšâhî giebt, erfolgt sein sollte.

2) Durch diese Angabe gewinnt die Erzählung bei Emîn, fasc. II, p. ٨٩—٩. festen Boden. Dass diese vergebliche Belagerung von Nišâpûr aber drei Jahre vor der jetzigen stattgefunden habe, ist ein Irrtum: 1166 war Aḥmed Šâh das ganze Jahr hindurch in Indien beschäftigt. Es ist vielmehr das Jahr 1164 gemeint, wie wir oben gesehen haben.

Die Stadt Nîšâpûr musste 3000 Tomân (!تمون) Kontribution bezahlen und ausserdem 50 Mann aus der Zahl ihrer gut geschulten Artilleristen ins afghanische Heer einstellen. Zu dieser Zeit traf bei Aḥmed die Kunde von der Niederlage der nach Sebzewâr entsendeten Truppen ein. Šâh Pesend Ḫân (siehe oben) hatte sich kaum den erhaltenen Befehlen gemäss um Sebzewâr eingerichtet, als ihm gemeldet wurde, dass ein Trupp von 5—6000 Mann, der von Muḥammed Ḥasan Ḫân in die Gegend von Sebzewâr geschickt war, um den Bewohnern für den geplanten Auszug nach Asterâbâd als Bedeckung zu dienen, bei Mezînân lagere. Die Vorposten des afghanischen Heeres hatten aber geglaubt, diese Scharen seien die schon auf dem Wege begriffenen Einwohner Sebzewârs, und auf diese falsche Meldung hin brach nun Šâh Pesend Ḫân mit einer kleinen Schar nach Mezînân hin auf. Ein Farsaḫ vor dem genannten Orte stiessen die Afghanen auf die Ḳaǵâren, welche im ersten Anprall in die Flucht geschlagen wurden. Aber während der Verfolgung der Fliehenden zeigten sich zu beiden Seiten des Weges neue Scharen von Feinden, die den Rückzug der Afghanen bedrohten, so dass diese zu schleuniger Umkehr gezwungen waren, wobei einige der Afghanen den Tod fanden[1]). Unter fortwährendem Kampf zog sich Šâh Pesend Ḫân auf Sebzewâr zurück, verschanzte sich dort und meldete das Vorgefallene nach Nîšâpûr an Aḥmed Šâh.

Die Nachricht von dieser Niederlage der Afghanen stachelte auch die Einwohner von Nîšâpûr von neuem zum Widerstande an. Sie stellten sofort die Zahlung der ihnen von Aḥmed auferlegten Kontribution ein, zumal sie durch ein Schreiben des Muḥammed

1) Diese ziemlich empfindliche Niederlage der Afghanen, die nach andern Berichten (Emin, Elphinstone u. a.) sogar den Rückzug Aḥmeds nach Herât veranlasste, wird von dem Lobredner Aḥmeds natürlich als eine Bagatelle geschildert:

غازیان زیاده از آن تاب توقّف نیاورده راه مراجعت مینمودند و
بعضی از غازیان درجهٔ شهادت یافتند

Wir werden weiter unten sehen, dass Maḥmûd Ibn Mutannâ selbst diesen kleinen Makel einer so geringfügigen Niederlage auf dem Namen der Afghanen nicht sitzen lassen kann: nach seiner Darstellung unternimmt Aḥmed Šâh einen Rachezug, der aber, da sich kein Feind findet, erfolglos verläuft. Keine einzige der andern Quellen berichtet hiervon etwas, so dass man geneigt sein könnte, in der Erzählung des Tariḫ i Aḥmedšâhi ein freies [oder inspiriertes?] Phantasiegebilde des Autors zu sehen, in majorem regis gloriam. Im übrigen ist die Übereinstimmung der Erzählung bei Emin (pag. ٩٥—٩٦) mit dem vorliegenden Berichte fast eine völlige; die Darstellung Emins ist nur viel eingehender. Verschieden werden allerdings die Folgen der Niederlage geschildert: nach Emin flieht Šâh Pesend Ḫân mit seinem ganzen Heere nach Nîšâpûr (so haben auch die übrigen Quellen, besonders die Ḳaǵârengeschichten), während das Tariḫ i-Aḥmedšâhi die Afghanen wenigstens ihre Stellung bei Sebzewâr behaupten lässt.

Ḥasan Ḫân zur Auflehnung ermutigt waren. Aḥmed schickte unverzüglich beträchtliche Verstärkungen nach Sebzewâr, um jeden Zuzug seitens der Kaǵâren nach Sebzewâr oder gar nach Nîšâpûr zu verhindern. Gegen die Bewohner dieser Stadt aber beschloss Aḥmed, der über ihre Hartnäckigkeit in heftigen Zorn geraten war, mit aller Strenge vorzugehen. Er gab Befehl zu einer fürchterlichen Kanonade, welche sieben Tage andauerte und alle Befestigungswerke der Stadt in Trümmer legte. Besonders wirksam erwies sich die europäische Artillerie (توپچیان فرنگی), deren Kanonen Geschosse im Gewichte von 25 män-i-Täbrîz gegen die Mauern der Stadt schleuderten. Sehr bald sahen sich unter solchen Umständen die Bewohner von Nîšâpûr zur bedingungslosen Unterwerfung gezwungen. Aḥmed liess sofort die Stadt von einer Anzahl seiner Leibwächter (?: نسقچی) besetzen, um eine nochmalige Auflehnung zu verhindern. Die Bewohner mussten die Stadt verlassen und sich in der Umgegend ansiedeln. Ihre Schätze mussten sie zurücklassen und damit fiel eine wertvolle Beute in die Hände der Afghanen. Die Stadt selbst wurde dem Erdboden gleich gemacht, da Aḥmed für seine weiteren Unternehmungen gegen ʿIrâḳ eine so starke Festung in seinem Rücken zu lassen sich scheute.

IX.

ذکر مخالفت و عصیان اسمعیل خان خوافی و تعیین شدن انذ خان سردار با جمعی از افواج ظفرقرین رکابی بر سر قلعهٔ رود و شمّه از حالات او

Isma'îl Ḫân war in der letzten Zeit von Šâh Ruḫ Šâhs erster Regierungsperiode [also etwa im Anfang von 1163] von ʿIrâḳ nach Ḫurâsân gekommen und hatte sich in Mešhed niedergelassen. Nach der Absetzung und Blendung des Šâh Ruḫ hatte er, die allgemeine Verwirrung benutzend, sich nach Ḫwâf begeben, und sich in der Burg Rûd (در قلعهٔ رود) in der Nähe von Ḫwâf festgesetzt. Hier wusste er, als Šâh Ruḫ wiederum den Thron bestieg, sich zum unabhängigen Gebieter zu machen, und setzte es durch, dass er von Šâh Ruḫ feierlichst mit der Herrschaft über diese Gegenden belehnt wurde. In dem Jahre, in dem Aḥmed Šâh (Durrânî) sich an die Belagerung Herâts machte (و در سالی که شهنشاه رایت جهانگشای شهنشاهی در مملکت خراسان بلندآوازگی یافته موکب همایون متوجّه تسخیر قلعه دار السلطنت هرات بود) und Šâh Ruḫ zum Entsatze von Herât von Ḫwâf her anrückte, beeilte sich Isma'îl

Ḫân, als Šâh Ruḫ bei Rûd anlangte, seine Unterwürfigkeit zu zeigen. Im Geheimen aber suchte er lediglich auszukundschaften, ob irgend eine seiner vielen in Ḫwâf begangenen Mordthaten etwa dem Šâh Ruḫ bekannt geworden sei. Da sich ʿAlî Ḫân Ḳeleč, der damals die Geschäfte des Šâh Ruḫ führte, seinem Werben gegenüber ablehnend verhielt, so entschloss sich Isma'îl Ḫân kurzer Hand, sich lieber den Afghanen in die Arme zu werfen, und schickte eine Botschaft mit der Bitte um Beistand an Aḥmed Šâh, während er zugleich dem Heere des Šâh Ruḫ gegenüber eine feindselige Haltung annahm. Sofort begannen die Truppen des Šâh Ruḫ die Burg Rûd zu beschiessen, und die Besatzung war nahe daran, sich zu ergeben, als die von Aḥmed Šâh geschickten Afghanen erschienen, und die Soldaten des Šâh Ruḫ infolgedessen sich zurückzogen. Das plötzliche Auftreten der Afghanen rief unter den Truppen des Šâh Ruḫ eine förmliche Panik hervor, so dass alles eiligst flüchtete und Šâh Ruḫ selber nur von wenigen seiner Getreuen begleitet, nach Mešhed zurückkehrte. Isma'îl Ḫân unterwarf sich den Afghanen und begleitete Aḥmed Šâh auf dessen weiteren Unternehmungen in Ḫurâsân. Erst als die Afghanen nach Ḳandahâr zurückkehrten, kam auch Isma'îl Ḫân wieder nach Ḫwâf, und gelangte in der Folgezeit, hauptsächlich wegen seiner engen Verbindung mit den Afghanen, zu grossem Ansehen. Als nun im Jahre 1167 (و در این سال که رایات جاه و جلال بفیروزی و اقبال معاودت...) Aḥmed Šâh zum zweiten Male in Ḫurâsân einfiel, erhielt Isma'îl Ḫân den Befehl, mit seinen Truppen unter dem Oberbefehl des Šâh Pesend Ḫân gegen Sebzewâr vorzurücken. Isma'îl Ḫân wusste sich jedoch aus dem Heere des Šâh Pesend Ḫân unbemerkt zu entfernen. Er begab sich nach Ḫwâf, wo er die Bevölkerung gegen die Afghanen aufzureizen versuchte. Ganz besonders vertraute er auf Unterstützung seitens der Ḳaǵaren, welche für den Fall einer Belagerung von Ḫwâf durch die Afghanen zum Entsatze herbeieilen würden.

Inzwischen hatte Aḥmed Šâh von der Empörung des Isma'îl Ḫân Kunde erhalten, und sandte Enzel Ḫân, den frühern Gouverneur von Herât nach Ḫwâf, um dort Ruhe zu stiften. Da auf eine Aufforderung zur Unterwerfung Isma'îl Ḫân von seinem Widerstande nicht abliess, so wurde die Burg Rûd von den Soldaten des Enzel Ḫân umschlossen und eine regelrechte Belagerung begann.

X.

متوجّه شدن موکب ظفرشعار بجانب سبزوار

Da Aḥmed Šâh zur Bestrafung der Ḳaǵâren fest entschlossen war, so machte er sich nach der Eroberung von Nišâpûr zunächst auf den Weg nach Sebzewâr. Er gelangte mit seinem Heere bis Ḫosrougird, ein Farsaḫ von der Stadt entfernt. Von hier aus ent-

sendete er den Šâh Pesend Ḫân mit einer genügenden Anzahl von Truppen gegen die Ḳaǵâren; er sollte, wenn nötig, bis nach Asterâbâd vorgehen, um die den Afghanen angethane Schmach einer Niederlage zu rächen. Šâh Pesend Ḫân drang bis Asterâbâd vor, fand jedoch nirgend eine Spur vom Feinde. Überall waren die Felder von den Ḳaǵâren zerstört und die Saaten verbrannt. Šâh Pesend Ḫân kehrte also unverrichteter Sache wieder zurück.

Da nun inzwischen bei dem afghanischen Heere die Lebensmittel knapp geworden waren, und überdies die Soldaten, die bereits ungefähr zwei Jahre lang die Heimat nicht gesehen hatten, bei weiteren Unternehmungen schwierig geworden wären, so musste Aḥmed Šâh seine Pläne in Bezug auf das westliche Persien aufgeben und entschloss sich zur Rückkehr nach Ḳandahâr. Der Rückmarsch wurde in der Richtung auf Turšîz und Ḫwâf angetreten.

XI.

ذکر محاربهٔ لشکر نصرت‌نمود با قلعهٔ رود و فیروزی یافتن جنود ظفرورود بر قلعهٔ اسمعیل خان مردود و عزیمت رایت عنیت بصوب دارالسلطنه هرات و ولادت شاهزادهٔ سعدت‌نشان فلک‌آستان سلطان دیبان میرزا

Enzel Ḫân hatte bis zum Eintreffen des Aḥmed Šâh das Schloss Rûd in Belagerung gehalten, ohne sich auf weitere Kämpfe einzulassen. Als nun Aḥmed Šâh vor Rûd eintraf, wagte Isma'îl Ḫân wirklich eine Schlacht, in der er besiegt und unter grossen Verlusten wieder in die Burg zurückgedrängt wurde. Eine äusserst heftige Kanonade seitens der Afghanen, die den Bewohnern der Burg grossen Schaden zufügte, bestimmte endlich den Isma'îl Ḫân zum Einlenken. Er sendete seinen Sohn zu Berḫurdâr Ḫân, mit dem er befreundet war, und dieser brachte ihn vor Aḥmed Šâh. Da Aḥmed einem seiner besten Offiziere nichts abschlagen wollte, so nahm er Isma'îl Ḫân wieder in Gnaden an. Isma'îl Ḫân wurde seiner einflussreichen Stellung in Ḫwâf beraubt und musste mit dem afghanischen Heere nach Ḳandahâr ziehen. Zu dieser Zeit erhielt der Eunuch Jaḳût den Titel Ḫân und es wurde ihm die Oberleitung der Kanzlei übertragen (بخطاب خانی و داروغگی دفترخانه شرف اختصاص یافت). Darauf setzte sich Aḥmed mit seinem Heere in der Richtung auf Herât in Marsch. In dem Mänzil فرسدآباد wurde Aḥmed Šâh ein Sohn geboren am 5. Ḏû'l-hiǵǵa[1]).

1) Cf. das Datum oben (pag. 329). Also sind seit der Belagerung von Nišâpûr ungefähr drei Monate verflossen.

Am 12. Ḏû'l-ḥiǵǵa wurde Herât erreicht. Während der Zeit seines Aufenthaltes in Herât ernannte Aḥmed den Šâh Welî Ḫân Bâmîzâî, der bisher den Posten des Kešekčibâšî-i-dîwân-î a'lâ bekleidet hatte zum Wezîr-i-a'ẓem, und ausserdem wurden viele andere Würden und Ämter neu besetzt, sowie eine neue Art der Steuereinziehung für das ganze Reich eingerichtet, die dem Wezîr-i-a'ẓem sowie dem Könige selbst eine genauere Kontrolle ermöglichte und die Unterthanen vor unrechtmässiger Bedrückung schützen sollte. Gegen Ende seines Aufenthaltes in Herât besuchte Aḥmed Šâh das zwei Farsaḫ von der Stadt entfernte Grab seines Vaters, des Muḥammed Zemân Ḫân. Am Penǵšembe[1]) dem 1. Muḥarram (also 1169) brach Aḥmed von Herât nach Ferâh auf.

XII.

[2]) در ذکر ورود موکب نصرت‌پناه بدارالرفاه فراه و بعضی از وقایع خاقان دارادرگاه

In Ferâh hielt sich Aḥmed längere Zeit auf. Er besuchte einige in der Umgegend gelegene Wallfahrtsorte (Germâb etc.) und veranstaltete mehrere Jagden. Da der sehr reissende Fluss die Brücke bei Ferâh zerstört hatte, so liess Aḥmed Šâh die Brücke wieder herstellen und löste, nachdem er den Fluss noch mit seinen Truppen überschritten hatte, das Heer auf (و از آنجا عموم سپاه ظفرپناه رخصت اوطان یافته روانهٔ خانهای خود شدند).

XIII.

در بیان ورود کوکب مسعود خدیو افق بدارالقرار قندهار بعزم قشلاق و صادرات ایّام توقّف آن ولایت

Am 2. Ṣafar langte Aḥmed Šâh in Ḳandahâr an. Er wurde von der Bevölkerung mit grosser Feierlichkeit empfangen, und veranstaltete mehrere Jagden, besonders in تالختهپل.

XIV.

در بیان ورود یکدانه‌گوهر صدف سلطنت اعلی اعنی شاهزاده اعظم تیمورمیرزا بدرگاه سپهرجاه معلی

---

1) Nach Wüstenfeld ist der 1. Muḥ. 1169 = Dienstag den 7. Okt. 1755.

2) Die folgenden Kapp. enthalten zumeist Schilderungen von Jagden und Gelagen. Ich gebe hier nur ganz kurze Inhaltsangaben, und vor allem, was an Daten genannt wird.

Da während seines Feldzuges in Îrân Aḥmed Šâh des Zusammenseins mit seinem Sohne Teimûr Šâh lange hatte entbehren müssen, so hatte er gleich nach seiner Ankunft in Ḳandahâr durch ein Schreiben den Sohn[1]) zu sich entbieten lassen. Am 20. Ṣafar traf Teimûr in Ḳandahâr ein, und wurde von Aḥmed mit grosser Freude empfangen (نزدیک خود طلبیده در آغوش عاطفت کشیده نوازش بی انتها فرمودند). Am nächsten Tage wurden dann die hohen Beamten und Offiziere, die dem Prinzen zur Seite gestanden hatten, und ebenfalls nach Ḳandahâr gekommen waren, von Aḥmed Šâh in feierlicher Audienz empfangen, und einige von ihnen durch Titelverleihungen und Rangerhöhungen ausgezeichnet. Ferner wurde auch der Ḫwâǵe serâî Maḥmûd Ḫân zum Ḳullar-aġâ ernannt. Er stammte aus einer vornehmen Familie der Bilbârs-Kurden (او از امرازاده و اکابر جمعت اکراد بلبارس است) und war von Nâdir Šâh, gegen den der Stamm sich einst empört hatte, gefangen und zum Eunuchen gemacht worden. Nach der Ermordung Nâdirs lebte er in Mešhed und trat hier, nach der Einnahme der Stadt durch die Afghanen, in die Dienste des Aḥmed Šâh, der ihn bald zu wichtigen Geschäften verwendete. Vor Ḫwâf erhielt er den Titel Ḫân und wurde zum Chef „der Beamten des Dîwâns" ernannt (و در نواحی قلعهٔ خواف بخطاب خانی و اعطای حیف و سرکردگی اقابر دیوانی رتبهٔ امتیاز یافت). Später wurde er nach Seîstân geschickt, um die Tochter des Suleimân Ḫân, der Ḥâkim von Seistân war, und seine Familie auf die Kajanier zurückführte, in den Harem Aḥmeds zu bringen. Nachdem er diesen Auftrag zur Zufriedenheit Aḥmeds ausgeführt hatte, wurde er zum Ḳullar-aġâ ernannt, und an seine Stelle ein anderer Kurde, ebenfalls ein Eunuch, Ḥamza Ḫân zum Obersten der Diener ernannt (سردرکی اقابر و غلامان پیشخدمت was doch wohl der سرکردگی اقابر دیوانی entsprechen soll).

In demselben Jahre wurde an Stelle des Ser'etallâh Ḫân aus Kâbul Bâr Ǵeng Ḫân, der bisherige Ḥâkim der Bangašât, zum Gouverneur (Ḥâkim) von Ǵuǵarât, Siâlkût, Aurangâbâd und Pasrûr (مشهور بچهار محال دارالسلطنه لاهور)[2]) ernannt, und der Posten

---

1) Der, wie wir oben gesehen haben, während des Feldzuges in Kâbul als Reichsverweser sich aufgehalten hatte.

2) Ebenso werden in der Taḏkira des Ânand Râm Muḫlis die vier Maḥâll von Lâhôr namhaft gemacht (Elliot-Dowson VIII, p. 95). Dagegen nennt das

des Gouverneurs (حکومت و صاحب اقتداریٔ ملیات الکای پشاور) von Pešâwar dem ʿAbd-aṣ-Ṣamad Ḫân Maḥmûdzâî übertragen.

XV.

ذکر ساختن قلعهٔ مبارک اشرف البلاد احمدشاهی بعون عنایت جناب اقدس آلهی

Dies Kapitel enthält sehr wenig thatsächliche Angaben. Aḥmed Šâh liess nach seiner Rückkehr neben dem von Nâdir Šâh Nâdirâbâd genannten alten Ḳandâhâr eine neue Stadt mit Burg aufbauen, die er Aḥmedšâhî nannte. Am Sonntag, den 1. Rabîʿ II.[1]) wurden unter grossen Feierlichkeiten die Arbeiten begonnen, und in kurzer Zeit (bis zum Ǵumadâ I.) vollendet.

XVI.

وقایع ایّام میمنت انجام سچقان ئیل موافق سنهٔ میمونه هزار و صد و شصت و نه هجریٔ نبوی صلعم و سال نهم جلوس سعادت مانوس حضرت قدرقدرت شهی ظلّ اللّه

Das Frühlingsfest wurde in diesem Jahre mit grossem Pompe am Montag dem 16. Ǵumâdâ II. gefeiert[2]). Aus Indien kamen böse Nachrichten nach Ḳandâhâr: Ġâzî ed-Dîn Ḫân, der Wezîr-i-aʿẓem des Reiches hatte sich empört und sich mit den ungläubigen Mahraṭen verbündet, der Kaiser ʿÂlamgîr war jegliches Ansehens beraubt und die Muslim durch die Ungläubigen hart bedrängt. Von Balamgarh an, welches 6 Farsaḫ von Dehli entfernt ist, bis nach Akbarâbâd in der Nähe der Feste Ǵât hatten die Mahraṭen das Gebiet in ihre Gewalt bekommen. Dort schalteten sie mit grosser Willkür und bedrückten die Muhammedaner, indem sie dieselben an der Ausübung ihrer religiösen Pflichten hinderten, oder zur Auswanderung zwangen. Ausserdem hatte Ġâzî ed-Dîn Ḫân einen Untergebenen, den Ǵamîl ed-Dîn Ḫân[3]) gegen Lâhôr geschickt, und

(anonyme) Tarîḫ-i-Aḥmedšâhî (a. a. O. VIII, p. 115) Imânâbâd an Stelle von Guǵarât. Es sind dies die schon an Nâdir Šâh seitens des indischen Kaisers abgetretenen Gebiete, die dann nach dem Tode des Muḥammed Šâh, im zweiten indischen Feldzug Aḥmeds, durch Vertrag den Afghanen überlassen worden waren.

1) Der 1. Rabîʿ II. 1169 ist nach Wüstenfeld in der That ein Sonntag (4. Januar 1756).

2) = 18. März 1756. Nach Wüstenfeld würde der Tag aber ein Donnerstag sein.

3) Hierüber vergleiche man das ʿIbratnâma des Faḳîr Khairu-d Dîn Muḥammad, bei Elliot VIII, speciell pag. 240. Ebenso in dem bekannten „Life

diese Stadt so in seine Gewalt gebracht. Ebenso hatte Sukh Ǵiwan Mal[1], ein Hindû, auf Antrieb des Ġâzî ed-Dîn Ḫân ein Heer von etwa 60—70 000 Mann aus Kashmir zusammengebracht, und belagerte den Bâr Ǵeng Ḫân, den oben erwähnten Ḥâkim der 4 Maḥâll in Siâlkût, während Ġâzî ed-Dîn selbst mit einem beträchtlichen Heere von Sirhind aus gegen Lâhôr marschierte. Diese Nachrichten empörten Aḥmed Šâh so, dass er unverzüglich das Heer zu einem Kriegszuge nach Indien einberief.

Aḥmed Šâh liess durch die Schreiber ein genaues Verzeichnis der Mannschaften, sowie eine eingehende Personalbeschreibung eines jeden Soldaten anfertigen, damit keinerlei Verwechselungen stattfinden könnten. (که در اسفار خجسته‌آثار بعد از این جماعت که اسم و چهرهٔ ایشان نوشته شده بشد تغیّر نیابند).

XVII.

در بیان حرکت فرمودن موکب ظفرنشان از اشرف البلاد احمدشاهی بجانب هندوستان ...

Ahm d Šâh versammelte darauf die höheren Offiziere des Heeres zu einer Beratung über den bevorstehenden Feldzug, und brach, nachdem alles aufs beste geordnet war, am 22. Šaʿbân aus Ḳandahâr auf. Fünf Tage verbrachte er in der Nähe der Stadt, und am Sonnabend, den 27. Šaʿbân[2] setzten sich die Truppen in Marsch. Das Heer zog über Ḳelât nach Ġaznîn, wo längerer Aufenthalt genommen wurde.

XVIII.

در بیان رسیدن ایرج خان ایلچی پادشاه هندوستان بدرگاه سپهربنیان

In Ġaznîn traf ein Gesandter des Kaisers von Hindûstân, Îreǵ Ḫân bei dem afghanischen Heere ein. Nach zwei Tagen wurde er von Aḥmed Šâh feierlich empfangen. Er überreichte ausser den vielen Ehrengeschenken einen Brief, der dem Wezir-i-aʿẓem des

of Hafizool-Moolk, Hafiz Rehmut Khan . . ." translated by Ch. Elliot, London 1831, pag. 51.

1) In der Handschrift ist die Stelle wegen eines Insektenloches überklebt, und so der Name verloren gegangen, doch ergiebt sich aus dem weiteren Verlaufe der Erzählung, dass es sich um diesen Mann handelt. Auffallend ist, dass er hier (und auch weiterhin) a's Hindu bezeichnet wird, während z. B. die Maʾâṯir al-Umarâ (ed. Calcutt. II, pag. ۷۳۰) ihn ein کهتری aus Kâbul nennen.

2) Der 27. Šaʿbân wäre = 27. Mai 1756; aber nicht Sonnabend, sondern Donnerstag.

Aḥmed, dem Šâh Welî Ḫân übergeben werden musste. Aḥmed Šâh versprach dem Gesandten die Erfüllung aller Wünsche. Darauf wurde das Ende des Fastenmonats durch ein Fest gefeiert, und am Tage nachher brachen die Afghanen von Ġaznîn auf und marschierten bis zum Schlosse Ḳâḍî, vier Farsaḫ von Kâbul[1]).

XIX.

در بیان فرستادن حضرت خاقان کشورستان علی‌جاه مقرب الخاقان
خان جان خان درّانی ... را بجنگ جماعت قطغنیه ... و داخل شدن
اعلام نصرت‌فرجام خدیو آفاق شهر ... کابل بعزم ییلاق و روانه شدن
سردار با لشکر ... و وقوع محاربه فیمابین او و جماعت قطغنیه
و ترکمنیه و فیروزی یافتن سردار مشارالیه بر آن طایفه ...[2])

Der Stamm der Ḳaṭġân bewohnte die Umgegend von Balḫ und bestand aus mehr als 60—70 000 Familien (خانوار). Vor einigen Jahren hatte sich der Stamm mit den Üzbeken von Balḫ vereint, unter der Anführung ihres Oberhauptes Suhrâb Ḫân empört und die Tributzahlungen verweigert. Aḥmed Šâh hatte darauf ein ziemlich freundliches Schreiben an Suhrâb Ḫân erlassen, und ihn und den ganzen Stamm an seine Pflicht gemahnt. Suhrâb Ḫân war anscheinend auf die Ermahnungen eingegangen und liess den Befehlshabern in Balḫ sagen, sie möchten zu einer friedlichen Zusammenkunft sich an einem bestimmten Orte ausserhalb der Stadt einfinden. Daraufhin begab sich der Mustôfî von Balḫ Ḥâǵǵî ʿAlî Ḫân Durrânî ʿAlîzâî mit einigen Vornehmen aus Balḫ nach dem angegebenen Orte, wurde aber dort hinterlistiger Weise von den Leuten des Suhrâb Ḫân erschossen[3]). Bald darauf war Suhrâb Ḫân gestorben aber sein Sohn, Midrâb (sic) Ḫân, führte den vom Vater angezettelten Aufstand weiter.

Aḥmed Šâh war durch seine Kämpfe in Persien und Indien zu sehr in Anspruch genommen, so dass er erst jetzt an die Aussendung einer grösseren Truppenmacht gegen die Aufrührer denken konnte.

Aḥmed selbst zog mit seiner Armee am 9. Šawwâl in Kâbul

1) Das wäre also Anfang des Šawwâl 1169.

2) Diese übermässig lange Überschrift ist an den durch Punkte bezeichneten Stellen, die weitere Titel etc. enthalten, von mir gekürzt.

3) Aus dieser Erzählung ergiebt sich, dass die Afghanen vor 1168 schon in Balḫ festen Fuss gefasst haben müssen. Leider ist nicht zu ermitteln, in welchem Jahre und auf welche Weise.

Man vergleiche die Notizen bei Mir Abdoul Kerim: Histoire de l'Asie centrale, trad. pag. 17, Zeile 9, und aus dem „Fihris out Tewarikh" des Riza Qouly Khan, ebenda pag. 260/61.

ein, und verweilte dort einige Zeit. Gul Muḥammed Ḫân, der Emîn el-mulk, lud Aḥmed Šâh zu einem Feuerwerke ein, doch wurde diese Festlichkeit durch den vom Gebirge her wehenden heftigen Wind, der um diese Jahreszeit, unter den Sternbildern der Zwillinge und des Krebses (در فصل جوزا و سرطان) allabendlich zu wehen begann, vereitelt. Aḥmed liess daher die Festlichkeit vorläufig absagen[1]. Die dem Gul Muḥammed Ḫân von Aḥmed gegebene Antwort teilte hernach Berḫurdâr Ḫân dem Schreiber dieser Blätter mit, damit er sie seiner Geschichte einverleibe. (برخوردارخان بعد از برخاستن آن حضرت که بحرم محترم تشریف بردند و راقم حروف در درب دولتخانه همایون حاضر بود عنی جده مشرانیه... کیفیت صورت گلمحمدخان و حکم اشرفرا که بتاریخ پانزدهم شهر مذبوره [so stets für مزبوره] وعده و مقرّر فرمودند از برای کمترین بیان نمود که داخل این اوراق سازد) Am 14. Šawwâl brach alsdann Ḫân Ǵân Ḫân mit seinem Heere gegen die Ḳaṭġân auf.

XX.

در بیان مرخّصی ایرج خان ایلچی و تعیین شدن قلندرخان درّانی فوفلزائی برفاقت او بتشریف سفارت پادشاه هند از درگاه ابدپیوند

Der Gesandte Îreǵ Ḫân war von Ġaznîn mit nach Kâbul gezogen, und hatte sich in dem Sommerlager (ییلاق) Aḥmeds aufgehalten, bis er in den ersten Tagen des Ḏû'l-Ḳa'da von Aḥmed entlassen wurde. Ḳalandâr Ḫân Durrânî Fôfalzâî wurde ihm zur Begleitung und zur Überreichung des Antwortschreibens an den Kaiser von Hindûstân mitgegeben.

Der Wortlaut der Briefe an den Kaiser 'Âlamgîr und an den Premierminister Ġâzî ed-Dîn Ḫân, welche von dem Munši-bâšî Aḥmeds, dem Se'âdet Ḫân verfasst worden waren, wurde durch Mîrzâ Muḥammed Riḍâ, dem Intendanten des afghanischen Ministers dem Schreiber dieser Geschichte zur Veröffentlichung in diesen Blättern übergeben[2]. Aḥmed Šâh teilte hierin dem 'Âlamgîr mit, dass er

1) Der Text ist hier durch Insektenfrass dermassen verdorben, dass sich genaueres leider nicht herauslesen lässt. Aḥmed scheint das Feuerwerk auf den 15. des betreffenden Monats festgesetzt zu haben (s. den oben gegebenen Wortlaut der Antwort).

2) Ich gebe aus dem Inhalte des in blühendem Kanzleistil abgefassten Schreibens hier nur das wesentlichste, was sich auf die gegenwärtige Lage bezieht. Die vielfachen Anspielungen auf früher geschehenes bringen nichts, was

soeben die Angelegenheiten in Ḫurâsân, die dringend ein Eingreifen seinerseits erheischten, in der Weise geordnet habe, dass er den Nachkommen des Nâdir Šâh, speziell dem Šâh Ruḫ Šâh, die Herrschaft im östlichen Persien gesichert habe. Nunmehr stehe er im Begriffe, auch in Turkistân Ordnung zu schaffen. Zu diesem Zwecke habe er soeben eine Expedition gegen die unbotmässigen Stämme der Ḳaṭġân ausgerüstet. Er verlange nun von ʿÂlamgîr eine Erneuerung des Grenzvertrages, der [im Jahre 1161 = 1748] zwischen ihm und dem Vorgänger des ʿÂlamgîr geschlossen worden sei. Zu diesem Behufe schicke er den Ḳalandar Ḫân an den Hof von Delhi.

Ebenso wurde für Ḳalandar Ḫân ein Beglaubigungsschreiben an Ġâzî ed-Dîn Ḫân ausgefertigt [dessen Wortlaut ebenfalls mitgeteilt wird].

Über die sonstigen Instruktionen, die den Gesandten gegeben wurden, erhielt der Autor keine Kunde, da Aḥmed Šâh diese dem Beauftragten persönlich ohne Zeugen gegeben hatte. Doch konnte der Verfasser aus der später eingelaufenen Antwort, sowie aus dem Gegenschreiben des Aḥmed Šâh, welches ihm durch den Munšîbâšî Seʿâdet Ḫân mitgeteilt wurde, schliessen, dass Ḳalandar Ḫân den Befehl erhalten habe, auf eine sofortige Beantwortung seiner Botschaft zu dringen. Wenn der Gesandte irgendwie hingehalten werden würde, so würde Aḥmed sofort mit seinem Heere in das Gebiet von Hindûstân einrücken.

Am 15. Ḏûʾl-Ḳaʿda war die Nachricht von dem Tode des Bedâl Ḫân (بدال خان) Durrânî Bâmîzâî, der zum Statthalter in Aḥmedšâhî [Ḳandahâr] ernannt worden war, nach Kâbul gekommen. An seine Stelle wurde Zerk Ḫân (زرك خان) gesetzt, und, da dieser noch in jugendlichem Alter stand, die Bevormundung dem Ḫelîl Ḫân Durrânî Aćikzâî übertragen. Ferner wurde der Bruder des Verstorbenen Berḫurdâr Ḫân wegen seiner vielfachen Verdienste von Aḥmed Šâh unter entsprechender Rangerhöhung durch die Ernennung zum Ṣâḥibiḫtijâr-i-doulethâna ausgezeichnet, und ihm die Aufsicht über die Steuereintreibung im gesammten Reiche übertragen. Ferner erliess Aḥmed Šâh an seine Unterthanen einen Fermân, es sollten auf zwei Jahre ausser den مالوجهات مستمرّى (?, der Text ist hier wieder sehr verdorben) keinerlei Steuern erhoben werden, und in einem andern Fermân befahl er die Anlegung von Karawânserâî an den Hauptverkehrswegen.

Während des weiteren Aufenthaltes in Kâbul langten auch die Boten des Ḫân Ġân Ḫân an, die die Einnahme von Ḳunduz

nicht schon bekannt wäre. Der grösste Teil des $4^1/_2$ Seiten langen Briefes enthält übrigens Beteuerungen Aḥmeds, dass er lediglich als Schutzherr des wahren Glaubens zu einer Einmischung in die Verhältnisse Indiens getrieben würde.

meldeten und einen eingehenden Bericht des Feldherrn über den Verlauf des Zuges mitbrachten.

Ḫân Ġân Ḫân war, nachdem er von Aḥmed Šâh entlassen worden, in Ćârikar (بمنزل چـریـکـار) zu seinen Truppen gestossen. Wegen der vielen zu passierenden Flüsse, die stark angeschwollen waren, sowie wegen der Enge und Schwierigkeit der Gebirgspfade teilte er das Heer in mehrere kleine Trupps und rückte so langsam vorwärts.

Nachdem er das mänzil Murḫ (? مرخ ?) erreicht hatte, schickte er die Briefe, die Aḥmed Šâh an die Häuptlinge von Turkistân gerichtet hatte, an die einzelnen Stämme aus, indem er sie aufforderte, zu seinem Heere zu stossen. Den Muḥammed Ḥusein Ḫân Kurd sendete er mit einigen hundert Reitern an die Brücke über den Surḫâb, um diese zu besetzen und jeden Verkehr mit den Aufständischen bei Ḳunduz zu verhindern. Er selbst marschierte bis zum mänzil Surḫâb, von da bis zum mänzil Ġôrî, von da aus überschritt er den Surḫâb auf der Brücke. Er formierte darauf eine Avantgarde von etwa 3000 Mann, die er in kleinen Abteilungen vorrücken liess, und brach gegen Abend mit dem Heere auf. In Eilmärschen wurde ein Weg von 15 Farsaḫ zurückgelegt und am Freitag den 25. Šawwâl[1]) am frühen Morgen, unmittelbar nachdem man die Engpässe des Gebirges passiert hatte, traf man auf den nichtsahnenden Feind, der beim ersten Angriff zersprengt wurde. Ḫân Ġân Ḫân liess nun das feindliche Gebiet nach allen Richtungen hin von seinen Truppen durchstreifen und eilte mit einer kleinen Schaar nach Ḳunduz. Unmittelbar vor der Stadt stellte sich Midrâb (deutlich مضراب!) mit etwa 5000 Mann noch einmal den Afghanen, wurde aber geschlagen und floh nach der Feste Imâm[2]), welche 7 Farsaḫ von Ḳunduz entfernt war. Inzwischen hatten die Afghanen überall geplündert und dabei reiche Beute gemacht. Die Einwohner von Tâlikân, einer etwa 5—6 Farsaḫ von Ḳunduz entfernten Stadt, hatten alle ihre Habe in die nahen Berge geflüchtet. Aber die Afghanen spürten alle Schlupfwinkel auf, und raubten alles was sie fanden. Schliesslich bequemten sich die Stämme der Ḳaṭġân insgesamt zur Unterwerfung. Auch Midrâb Ḫân kam ins afghanische Lager und flehte um Gnade. Auf die Vorstellung des Ḫân Ġân Ḫân gewährte Aḥmed allen Aufständischen Verzeihung. Ḫân Ġân Ḫân selbst sollte so rasch als möglich die Ordnung der Verhältnisse in Turkistân beenden und dann wieder zum Heere Aḥmeds sich zurückziehen[3]).

1) Das Datum stimmt nach Wüstenfeld = Freitag, 23. Juli 1756.

2) Wohl das Hasret Imam der Karten, direkt nördlich von Ḳunduz, unweit des Amu-Darjâ.

3) Der hier vorliegende Bericht über den Feldzug gegen die Ḳaṭġân zeichnet sich durch Knappheit und Klarheit sehr zu seinem Vorteil vor andern Teilen des Werkes aus. Der Marsch des afghanischen Heeres lässt sich mit einiger Sicherheit festlegen. Bis Ćârikâr führte die Strasse von Kâbul

Aḥmed Šâh lagerte indessen bei Kâbul. Am 19. Ḏû'l-Ḳa'ada, Dienstag, wurde die Beschneidung des jüngsten Sohnes des Königs, Suleimân, unter grossen Feierlichkeiten vollzogen.

Um diese Zeit wurde der Ḥâkim von Pešâwar, 'Abd aṣ-Ṣamad Ḫân zum Serdâr von Kašmîr ernannt, und erhielt den Auftrag, mit einem aus den Pešâwarî, Mehmendî und Jûsufzâî[1]) gebildeten Heere nach Kašmîr zur Bestrafung des Sûkh Ǵiwan [Mal][2]) aufzubrechen. Der Feldherr sollte zunächst nach Lâhôr gehen und hier im Verein mit Bâr Ǵeng Ḫân, dem Ḥâkim der Ćehâr Maḥâll, und 'Abdallâh Ḫân, dem Ṣobahdâr[3]), Ordnung zu schaffen; alsdann sollte er nach Kašmîr ziehen und das Land unterwerfen (کشمیر را نیز بحیطه تسخیر در آورد). Alle Stämme und Machthaber, durch deren Gebiet das Heer ziehen musste, wurden durch ein Schreiben Aḥmeds aufgefordert, dem 'Abd aṣ-Ṣamad Ḫân Heeresfolge zu leisten.

Während des Aufenthaltes in Kâbul starb auch[4]) Muḥammed Teḳî Ḫân Šîrâzî, der von Aḥmed Šâh zum Ṣâḥibiḫtiâr von Îrân ernannt worden war. Sein Leichnam wurde unter den üblichen Ehrenbezeugungen nach Persien transportiert.

---

nordwärts. Aus der weiteren Darstellung geht hervor, dass die Afghanen späterhin auf dem westlichen Ufer des Surḫâb (auf den Karten meist Kunduz-Fluss genannt; cf. auch C. E. Yate, Northern Afghanistan. London 1888. pag. 326) nordwärts vorrückten, und dann den Fluss auf einer Brücke nördlich des „mänzil-i-Gôri" (auf den Karten: Kala-i-Gôri) überschritten, so dass sie nun einen leichten Anmarsch durch offenes Terrain bis nach Kunduz hin hatten. Es ist hiernach wahrscheinlich, dass Ḫân Ǵân Ḫân von Ćârikâr aus einen Pass benutzte, der ihn unmittelbar an die auf dem westlichen Ufer des Surḫâb entlang führende Heerstrasse brachte, die, nach Angabe der Karten, in der That unmittelbar nördlich vom Kala-i-Gori auf das östliche Ufer tritt. Die Afghanen werden also das Gôrband-Thal zunächst nach Westen verfolgt und sodann die Ketten des Hindukuš auf dem bereits von Babur in seinen Memoiren (übers. v. Pavet de Courteille I, pag. 285) beschriebenen „Col de Kiptchak" überschritten haben, der, wie Babur angiebt, direkt zum Zusammenfluss des Kizil-Sû mit dem Flusse von Enderab führte. Dass dieser Pass für ein Heer geeignet war, erhellt aus der Angabe Baburs „elle est facilement praticable". Den Namen „Kiptchak Pass" kann ich allerdings auf den Karten und in den einschlägigen Reisewerken nicht nachweisen, doch scheint es derselbe Übergang zu sein, den die englisch-afghanische Grenzkommission im Jahre 1886 ebenfalls mit ihrer nicht unbeträchtlichen militärischen Bedeckung wählte (C. E. Yate, a. a. O. pag. 325 ff.) Das mänzil-i-Surḫâb hätten wir dann am Zusammenfluss des Surḫâb mit dem Enderabfluss zu suchen. Mit dem منزل مرج (die Lesung ist sehr unsicher) weiss ich nichts anzufangen.

1) Also aus den in seinem bisherigen Wirkungskreise lebenden Bergstämmen.

2) So nach Syad Muhammad Latif, z. B. pag. 224 und dem oben erwähnten Lubb et-tewâriḫ. Das Tarîḫ-i-AḥmedŠâhî schreibt سوکهه جیون.

3) Derselbe, der schon im Jahre 1166 die Unterwerfung Kašmirs durchgeführt hatte; siehen oben pag. 100.

4) Im Laufe des Ḏû'l-Ḥiǵǵa.

XXI.

در بیان حرکت رایات ظفرایات از دار السلطنه کابل

Am 22. Dû'l-Ḥiǵǵa[1]) brach Aḥmed nach einem 2½ monatlichen Aufenthalt von Kâbul auf und marschierte bis Buthâk[2]). Hier wurde der Prinz Suleimân entlassen und nach Kâbul zurückgeschickt, während Aḥmed mit seinem Heere nach Ǵelâlâbâd weitermarschierte, wo er am 8. Muḥarrem [1170] eintraf. Es wurde wieder eine längere Rast gemacht. Hier traf eine Nachricht von Bâr Ǵeng Ḫân und ʿAbd aṣ-Ṣamad Ḫân über die Vorgänge um Lâhôr ein. Wie vorher berichtet worden ist (s. oben pag. 337) hatte Sukh Ǵiwan Mal, der sich der Herrschaft in Kašmîr bemächtigt, und sich gegen Aḥmed empört hatte, auf Antrieb des Ġâzî ed-Dîn Ḫân den Statthalter der Čehâr Maḥâll, Bâr Ǵeng Ḫân, in Siâlikût eingeschlossen, während Sejjid Ǵemîl ed-Dîn Ḫân von Ġâzî ed-Dîn nach Lâhôr geschickt war, und sich in den Besitz dieser Stadt gesetzt hatte. Gegen Sukh Ǵiwan zog der Bruder des in Siâlikût eingeschlossenen Bâr Ǵeng Ḫân. Auf die Kunde vom Anrücken der Afghanen zerstreuten sich die Truppen des Sukh Ǵiwan, so dass Bar Ǵeng Ḫân sich mit den Truppen seines Bruders vereinigen konnte, worauf beide gemeinsam die Verfolgung der Flüchtigen aufnahmen.

ʿAbd aṣ-Ṣamad war nach Lâhôr marschiert und hatte am [rechten] Ufer des Flusses [Ravi] an der Furt راج گهات Stellung genommen. Ǵemîl ed-Dîn Ḫân verliess hierauf mit seinen Truppen die von ihm stark befestigte Stadt, und verschanzte sich gegenüber der Stellung der Afghanen auf dem andern Ufer in einem Garten, Pendîdâš (در میان بغ مشهور به پندیداش) genannt. Von hier aus beherrschte er mit seiner Artillerie den Flussübergang. Eine andere Furth in der Nähe, Šâh-Melâl, die für Reiter passierbar war, liess er ebenfalls besetzen. Die Afghanen fanden aber mit Hülfe eines Ortskundigen, einen dritten, einige Farsaḫ entfernten Übergang (Farîdâna فریدانه) und überschritten hier während der Nacht den Fluss, so dass sie am nächsten Morgen dem indischen Heere gegenüber standen. Ǵemîl ed-Dîn Ḫân wagte nicht, eine Schlacht anzunehmen, sondern zog sich nach Šâh-Ǵehânâbâd zurück. Die Afghanen zogen in die Stadt Lâhôr am 10. Muḥarrem ein, und erhielten auf ihren an Aḥmed Šâh gesendeten Bericht den Befehl, vorläufig nicht gegen Kašmîr vorzurücken, sondern in Lâhôr zu bleiben und dort die Ankunft des Šâh abzuwarten.

---

1) Šembe, nach Wüstenfeld Freitag, den 27. September 1756.

2) Der Name ist sehr undeutlich geschrieben. Auf der Karte findet sich zwischen Kabul und Ǵelalâbâd eine Ortschaft Butchak, bei C. E. Yate, Northern Afghanistan pag. 369: Butkak, 15 miles von Kâbul.

XXII.

در بيان ورود موكب سعادتنمود خديو دادآور بلكاى پشاور

Im Laufe des Ṣafar[1]) langte Aḥmed in Pešâwar an. Hier erreichte ihn die Nachricht von dem Tode seines jüngsten Sohnes ديان ميرزا, der in Kâbul am . . . gestorben war.

Das Heer war inzwischen durch Zuzug aus den umwohnenden Stämmen sehr angewachsen. Auch Ḫân Ǵân Ḫân war aus Turkistân mit einer grossen Zahl von Gefangenen und Geiseln, darunter dem Empörer Midrâb Ḫân selbst, zurückgekehrt. Am Penǵ-šembe, dem 6. Ṣafar, sowie am Čehâr-šembe, dem 11. Ṣafar veranstaltete Aḥmed grosse Jagden in der Umgegend von Pešâwar[2]).

XXIII.

در بيان حركت موكب داور دارافراز الكاى پشاور و فتوحات عرض راه بعون و عنايت حضرت الله

Am 22. Ṣafar brach Aḥmed von Pešâwar auf. Der Prinz Teimûr erhielt das Kommando über die Avantgarde, welche in der Stärke von 10—12 000 Mann stets zwei Menzil vor dem Gros marschieren sollte: ebenfalls zur Vorhut wurde Ḫân Ǵân Ḫân mit seinen Truppen befohlen. Der Fluss Aṭok wurde hierauf auf der vorher zu diesem Zwecke gebauten Brücke überschritten. Während des weiteren Vormarsches traf ein Bote des Adîna-Bêg Ḫân ein, der die Gnade Aḥmeds anrief. Da er aber auf die von Aḥmed gestellten Bedingungen nicht einging, blieben die Verhandlungen erfolglos. Nachdem nun das afghanische Heer den Ǵhêlam überschritten hatte, erhielten sie durch die Aufklärungstruppen Nachricht, dass Adîna-Bêg in der Gegend von Hoshiârpûr ein beträchtliches Heer zusammengezogen habe, und sich den Afghanen entgegenzustellen beabsichtige. Hierüber auf äusserste erzürnt, gab Aḥmed Šâh dem Ḫân Ǵân Ḫân den Befehl, mit den ihm unterstellten Truppen gegen Adîna-Bêg zu ziehen. Ḫân Ǵân Ḫân wendete sich in Eilmärschen gegen Adîna-Bêg. Bei مى نول [?] stiessen die Afghanen auf einen vorgeschobenen Posten des Adîna-Bêg, den sie, obwohl in der Minderzahl, aufrieben. Ḫân Ǵân Ḫân machte sich nunmehr an die Verfolgung des Adîna-Bêg, der auf die Nach-

1) Die Handschrift hat: بتاريخ — ماه صفر. Auf derartige, häufig vorkommende Auslassungen von Datenzahlen ist oben schon aufmerksam gemacht.

2) Ich habe diese beiden Daten nur erwähnt, um zu zeigen, dass auf die angegebenen Wochentage nicht viel zu geben ist. Wenn der 6. Ṣafar ein Donnerstag ist, so kann der 11. nicht auf einen Dienstag fallen. Nach Wüstenfeld wäre der 6. ein Sonntag, der 11. dementsprechend ein Freitag.

richt von der Vernichtung seiner Vorhut hin in die unzugänglichen Wälder von Duâba geflüchtet war.

Ḫân Ǵân Ḫân bemächtigte sich zunächst der Vorräte des Adîna-Bêg, und versuchte dann, ihn selbst in den gebirgigen und dichtbewaldeten Gegenden zu fangen, doch wurde der Flüchtige von dem Râǵa von Ǵamû verborgen gehalten und die Hindus leisteten dem nicht sehr zahlreichen afghanischen Heere erfolgreichen Widerstand. Erst als Aḥmed Šâh selbst mit dem Gros des Heeres anlangte und eine allgemeine Plünderung durch die Afghanen ins Werk gesetzt wurde, bequemte sich der Râǵa von Ǵamû zur Unterwerfung. Er schickte 30 Lakh Rupien an Aḥmed Šâh und unterwarf sich bedingungslos. Aḥmed marschierte dann über Ǵamû Râîpûr und Bahrâmpûr, und konnte, ohne Widerstand zu finden, die Flüsse des Panǵâb überschreiten. Er beschloss nun, gegen die Sikhs, die in der letzten Zeit durch fortwährende Plünderung der Umgegend von Lâhôr und Sirhind den Bewohnern viel Schaden zugefügt hatten, eine Abteilung seiner Truppen zu senden.

Hierzu wurde ʿAbdallâh Ḫân, der Ḳurči-bâšî und Ǵaʿfar Ḫân, der Ḳullar-aġâsî kommandiert, die denn auch eine grosse Anzahl von Dörfern der Sikhs zerstörten, und viele Gefangenen machten, die dann im Lager Aḥmeds getötet wurden.

Ḫân Ǵân Ḫân war inzwischen auf Aḥmeds Befehl nach Sirhind vorgerückt, und die Stadt hatte sich den Afghanen freiwillig unterworfen. Da erhielt Aḥmed Nachricht, dass Ġâzî ed-Dîn Ḫân mit einer beträchtlichen Truppenzahl bei Karnâl Stellung genommen habe, um das weitere Vordringen der Afghanen zu verhindern. Ḫân Ǵân Ḫân erhielt den Befehl, zusammen mit Šâh Pesend Ḫân gegen die Stellung der Inder bei Karnâl vorzugehen, und nach Zurückwerfung des Ġâzî ed-Dîn Ḫân Delhi zu besetzen.

XXIV.

در بیان ورود رضقلیخان ایلچیٔ شه ممالک هندوستان بتّفق قلندرخان درّانی و آوردن جواب مکتوب حضرت گیتی‌ستانی که از دار السلطنه کابل بمصحوب قلندرخان مشارالیه و ایرجخان ایلچیٔ هند فرستاده شده بود

Es war oben von der Entsendung des Ḳalandar Ḫân an den Hof von Delhi berichtet. Trotz der Aufforderung Aḥmeds, unverzüglich eine Antwort auf die afghanischen Forderungen zu geben, und den Ḳalandar Ḫân mit dieser Antwort sofort wieder zurückzusenden, hielt Ġâzî ed-Dîn Ḫân den Gesandten hin, um womöglich durch den Aufschub zu erreichen, dass Aḥmed Šâh die günstige Jahreszeit für einen Feldzug in Indien vorübergehen liesse, und dann zum Rückzug gezwungen wäre. Erst als Ġâzî ed-Dîn Ḫân

sah, dass Aḥmed Šâh Ernst machte, und bereits bis Sirhind vorgerückt war, sendete er den Ḳalandar Ḫân zurück, und zugleich mit diesem einen gewissen Riḍâ Ḳulî Ḫân aus Ǵâm in Ḫurâsân, der ein Schreiben ʿÂlamgîrs überbringen sollte, in welchem Aḥmed Šâh gebeten wurde, umzukehren. Der Inhalt des Schreibens war folgender:

Diese letzten Worte (شرح مکتوب حضرت عالمگیرشاه اینست) bilden den Anfang der 18. Zeile auf fol. 87a der Londoner Hs. Hierauf folgen zwei leere Blätter, auf welche augenscheinlich der Text des Briefes nachgetragen werden sollte. Fol. 88a beginnt darauf mit einem neuen Satze und führt die Erzählung fort.

Aber ʿÂlamgîr Šâh hatte zugleich einen seiner Eunuchen heimlich vor Ġâzî ed-Dîn Ḫân an Ḳalandar geschickt, und diesem sagen lassen: Er selbst trage grosses Verlangen, mit Aḥmed Šâh persönlich zusammenzutreffen: der Brief, den Ġâzî ed-Dîn Ḫân in seinen (des Kaisers) Namen an Aḥmed Šâh gesendet habe, stimme gar nicht zu seinen Absichten (باختیار من نیست). Es würde durchaus heilsam sein, und im Interesse der wahren Religion liegen wenn Aḥmed Šâh persönlich die Verhältnisse im indischen Kaiserreiche ordnen würde.

Demgemäss wurde an Ġâzî ed-Dîn Ḫân ein Antwortschreiben gesandt, des Inhalts, dass die Rücksicht auf die rechtgläubigen Bewohner Indiens gebieterisch das Eingreifen Aḥmeds erheische; ein Umkehren sei jetzt nicht mehr möglich. Diese Antwort wurde von Seʿâdet Ḫân, dem Munšî-bâšî abgefasst, und durch Riḍâ Ḳulî Ḫân nach Dehli geschickt. Ihr Wortlaut ist folgender: Aḥmed habe lange auf die Rückkunft seines Gesandten gewartet; da aber seitens der Regierung in Delhi so unverantwortlich lange gezögert worden sei, habe er seine Drohung wahr gemacht, und sei in die Länder des indischen Kaisers einmarschiert. Er sähe ein, dass eine persönliche Zusammenkunft mit dem Kaiser in Delhi zur Ordnung der Verhältnisse, besonders zur Sicherung der rechtgläubigen Bewohner Indiens, unumgänglich notwendig sei, und werde deshalb nach Delhi kommen.

Am nächsten Tage [?; es ist vorher von keinem Datum gesprochen] wurde Riḍâ Ḳulî Ḫân mit diesem Briefe entlassen.

Ḫân Ǵân Ḫân und Šâh Pesend Ḫân waren inzwischen dem erhaltenen Befehl entsprechend, auf Karnâl vorgerückt, und hatten die dort postierten Abteilungen mit leichter Mühe zurückgeworfen. Nunmehr rückte auch Aḥmed Šâh mit dem Gros des Heeres vor, und am . . . . des Monats . . . .[1]) traf Aḥmed Šâh in Sônpat ein.

1) Die Stellen für die Zahl des Tages und den Monatsnamen sind hier wieder freigelassen.

XXV.

در بیان ورود کوکبهٔ مسعود اعلی‌حضرت . . . بمنزل سونپت
و وقوع محاربه فیمابین چرخچیان لشکر نصرت‌اثر و امرای هندوستان
و شکست یافتن جنود هندیه و قشون مرهته . . .[1])

Als Aḥmed Šâh in der Ebene von Sônpat angelangt war, erhielt er genauere Nachrichten über die Massregeln des Ġâzî ed-Dîn. Dieser hatte die Mahraṭen unter Mulhâr Râê, Râkhû und Šemšîr Bahâdur mit etwa 40 000 Mann zu Hilfe gerufen. Hinter diesem ersten Treffen stand Neǵîb Ḫân mit 50—60 000 Mann, während Ġâzî ed-Dîn Ḫân selbst mit einer grossen Anzahl indischer Truppen von Delhi aus sich soeben nach Sônpat hin in Bewegung setzte. Aḥmed Šâh liess bei Sônpat ein befestigtes Lager einrichten, und am nächsten Tage [gemeint ist wohl der Tag nach der Ankunft] seine Truppen in Schlachtordnung ausrücken. Die gesamte Bagage liess er unter Murâd Ḫân Durrâni in Sônpat zurück, während er selbst mit dem Heeṛe den indischen Truppen entgegenging. Inzwischen war Ḫân Ġân Ḫân, nachdem er mit Šâh Pesend Ḫân zusammen die bei Karnâl stehenden feindlichen Abteilungen auseinandergesprengt hatte, über die Ǵamuna gegangen und auf dem linken Ufer des Flusses gegen Delhi marschiert, bis Šâhwara und بت‌پرکنج vorgerückt, während Šâh Pesend Ḫân bis nach بهڑکنج marschiert war. Nach heftiger Ǵegenwehr wurden die Mahraṭen von Šâh Pesend Ḫân und Ḫân Ġân Ḫân geworfen. Infolge dieser Niederlage des kaiserlichen Heeres trat Neǵîb ed-Doule nach einigen Verhandlungen mit Ḫân Ǵân Ḫân auf die Seite der Afghanen über. Da die Verproviantierung des afghanischen Heeres bei Sônpat Schwierigkeiten machte, erhielt der Premierminister der Afghanen Šâh Welî Ḫân von Aḥmed den Auftrag, sich mit Ġâzî ed-Dîn Ḫân, der inzwischen schon Friedensverhandlungen angeknüpft habe, zwecks weiterer Verständigung in Verbindung zu setzen, und mit Hilfe des Ġâzî ed-Dîn Ḫân einen geeigneten Ort zum Lager für die afghanischen Truppen ausfindig zu machen. Es wurde die Gegend um Naréla[2]) ausgewählt. Am . . . des Rabîʿ II. wurde das neue Lager bei Naréla von Aḥmed bezogen. Ġâzî ed-Dîn Ḫân liess nun den Šâh Welî Ḫân zu einer Zusammenkunft in Delhî auffordern, doch auf Befehl des Aḥmed Šâh bestand der afghanische Minister darauf, dass diese Zusammenkunft ausserhalb der Stadt stattfinden sollte. Unter grossen Vorsichtsmassregeln beiderseits fand endlich die Konferenz statt, in der Ġâzî ed-Dîn Ḫân sich zur Unterwerfung

1) Die Überschrift, 9 Zeilen lang, giebt noch weiter ein Resumé des ganzen Feldzuges.

2) Nach Syad Muhammed Latif (pag. 228) „ten kos from Delhi".

bereit erklärte. Schliesslich entschloss sich Ġâzî ed-Dîn Ḫân, in das afghanische Lager zu kommen.

Nach einigen Tagen wurde er hier von Aḥmed Šâh in feierlicher Audienz empfangen, zugleich mit einigen andern Indern, wie dem Sohne des verstorbenen Ḳamr ed-Dîn Ḫân, Sejjid Ġemîl ed-Dîn Ḫân, Nâṣir Ḫân und Neġîb Ḫân. Alsdann wurden Münzmeister und Priester nach Delhi geschickt, um auf Aḥmeds Namen Münzen zu schlagen und in den Moscheen die Ḫuṭbe zu verlesen.

XXVI.

در بیان آمدن حضرت عالمگیرشاه فرمان‌روای ممالک هندوستان بدرگاه سلاطین‌پناه . . . و بخشیدن حضرت اعلی تاج و تخت و سلطنت هندوستان بعالمگیرشاه و داخل شدن کوکبهٔ مرحمت‌بنیاد بدارالخلافه شاه‌جهان‌آباد و پیشکش‌نمودن حضرت عالمگیرشاه صوبهٔ پنجاب و کشمیر و جنگلهٔ سرهندرا بخاقان کشورستان . . .

Aḥmed Šâh rückte hierauf noch näher an die Stadt heran und schlug sein Quartier in dem Garten Šâlâmâr[1]) auf. Am 7. Ġumâdâ I. begab sich ʿÂlamgîr zu Aḥmed Šâh. Kaum war dem Aḥmed Šâh die Kunde von dem Herannahen des Kaisers überbracht worden, als er sofort die Grosswürdenträger und Oberbefehlshaber seines Heeres zur feierlichen Einholung dem ʿÂlamgîr entgegensandte, und ihn in das für ihn bestimmte Zelt geleiten liess. Darauf begab sich Aḥmed aus seinem Zelte zu dem seines Gastes, der ihm etwa 30 bis 40 Schritte entgegenging. Aḥmed stieg sofort vom Pferde, und beide Fürsten unterhielten sich einige Minuten. Sodann ergriff Aḥmed die Hand ʿÂlamgîrs und führte ihn in das Innere des Zeltes. Hier liessen sich beide auf Kissen nebeneinander nieder, und Aḥmed Šâh bekleidete den ʿÂlamgîr von neuem mit der Herrschaft über Hindûstân. Darauf wurde ʿÂlamgîr zum Frühstück festlich bewirtet (و پادشه ذی‌جاه عالمگیرشه‌را چشت آن روز در بارگه کشورستنی مهمان فرمودند). Auf besonderen Wunsch des indischen Kaisers wurde das Amt des Wezîr el-memâlik dem Ġâzî ed-Dîn genommen, und auf Ḫân-i Ḫânân, dem Sohne des Ḳamr-ed-Dîn Ḫân[2]) übertragen. Hiernach kehrte ʿÂlamgîr wieder nach Delhi zurück. Am 8. desselben Monats hielt Aḥmed Šâh feierlichen Einzug in Delhi.

1) ?; die Hs. schreibt: باغ شعلهماه. Jedenfalls ist das weit bekanntere Šâlâmâr „on the high road to Delhi“ (Elliot VIII, p. 80) in der Nähe von Lahor, nicht gemeint.

2) Sonst Intiẓâm ed-Doule genannt.

Der zwischen beiden Regierungen vereinbarte Vertrag, den Seʿâdet Ḫân, der Munšî-bâšî Aḥmeds entworfen hatte (که بمسوّده علی جاه ... سعادت خان منشی باشی دیوان والا قلمی یافته), hatte folgenden Wortlaut:

Im Laufe der Zeiten sei das Reich Hindûstân durch innere Wirren so geschwächt worden, dass es den zu Beschützern der wahren Religion berufenen Nachkommen Teimûrs (دولت تیموریه) nicht möglich war, die Gläubigen vor den Verfolgungen der Heiden zu schützen. Deshalb hat sich die Regierung von Hindûstân an den Fuss des himmelgleichen Thrones des weltschützenden Königs, des Durr-i-Durrân, hilfesuchend gewendet, und dieser sei sofort herbeigeeilt, und habe alle Widersacher der wahren Religion vernichtet. Es sollen nun folgende Landesteile: Sirhind mit Dependencien (مع توابع), Lâhôr, Multân, Kašmîr, mit sämtlichem Zubehör, sowie alles was früher durch Vertrag an Nâdir Šâh abgetreten war, ferner Thâthâ, Sind, und die Dêraǵât bis an den Aṭok unter die Herrschaft des Teimûr Šâh, des ältesten Sohnes des Aḥmed Šâh, gestellt werden, da Aḥmed selber zu häufig in weitabliegenden Ländern beschäftigt sei. Teimûr sollte dann mit der indischen Regierung zu gegenseitigem Schutz und Trutz verbündet sein. Dieser Vertrag sollte am 17. Ǵum. I. des Jahres 1170 in Kraft treten.

Zur selben Zeit wurde Teimûr Šâh mit einer Tochter des ʿÂlamgîr vermählt.

Als die Verhältnisse in Indien geordnet waren, wurde ein von Seʿâdat Ḫân verfasstes Fatḥnâme in alle Provinzen geschickt, und die glorreichen Siege des Aḥmed Šâh zu allgemeiner Kenntnis der Unterthanen gebracht. Den Umarâ in Delhi war eine Summe von 2 Krûr Rupien = 1000000 Tumân-i-Tebrîzî als Strafsumme auferlegt worden, zu deren Beitreibung Ḫân Ǵân Ḫân den Auftrag erhielt. 17 Lakh Rupien waren bereits in Aḥmeds Kasse geflossen, da erliess Aḥmed grossmütig die Zahlung des Restes. (دل وجرا امید که [1]... آن عجله واجله und nun folgt: برعیب بخشیدند بروز کر فرخنده اثر همایون عید گردد   تاریخ فتح هندوستان که از منظومات راقم این حروف است در این سند ثبت افتد).

Folgt ein Naẓm von vier Doppelversen, mit dem dann die Handschrift abbricht.

Die hier gegebene Darstellung des indischen Feldzuges vom Jahre 1169/70 [1756—57] weicht von der der indischen Quellen erheblich ab. Mir sind zunächst nur zugänglich der Auszug aus dem ʿIbrat-nâme des

1) Ameisenloch.

Fakîr Ḫair ad-Dîn Muḥammed bei Elliot VIII, pag. 240, sowie die Erzählung in dem „Life of Hafiz Rehmut Khan, written bei Moost'ujab Khan" transl. by Ch. Elliot. Diese beiden Werke scheinen auch die Grundlage der Darstellung bei Syad Muhammed Latîf zu bilden, wie einige zum Teil wörtliche Übereinstimmungen zeigen.

Im Tarîḫ-i-Aḥmedšâhî fehlt jegliche Erwähnung der Witwe des Mu'în el-mulk, die in den indischen Quellen eine so hervorragende Rolle spielt, und sogar die Hauptvermittlerin zwischen Aḥmed Šâh und Ġâzî ed-Dîn Ḫân 'Imâd el-mulk gewesen sein soll. Ferner berichten die Inder ausdrücklich, dass die Afghanen, ohne Widerstand zu finden, bis Dehlî vorgedrungen seien, während im Tarîḫ-i-Aḥmedšâhi von Kämpfen bei Karnâl und Sônpat erzählt wird. In der Angabe des Datums des Einzuges von Dehlî, 7./8. Ǵumâdâ I. 1170, stimmen Tarîḫ-i-Aḥmedšâhî und 'Ibratnâme überein.]

2. Aus dem „Maṭla' eš-šems" des Muḥammed Ḥasan Ḫân.

(Band II, Seite ۳۴۱ ff.)

Im Jahre 1161 setzen die Umarâ von Ḫurâsân, nachdem sie den 'Alî Šâh geblendet hatten, am 8. Šawwâl[1]) den Šâh Ruḫ als Herrscher ein. In einigen Geschichtswerken wird der Tarîḫ seiner ersten Thronbesteigung angegeben سلطان اعظم = 1161. In demselben Jahre wurde 'Alî Šâh und Ibrâhîm Šâh auf Befehl des Šâh Ruḫ getötet, und ihre Leichname nach Mešhed gebracht. Der Verfasser des Rauḍat es-sefâ-i-Nâṣirî sagt, dass die Bevölkerung von Ḫurâsân nach der Absetzung des 'Alî Šâh, der 61 und 62 regiert hatte, den Šâh Ruḫ Mîrzâ, einen Sohn (پسر) Nâdirs zum Herrscher machten, aber ihn nach einigen Tagen wieder absetzten, und den Mîrzâ Sejjid Muḥammed, den Mutawallî von Mešhed, einen Tochtersohn des Šâh Suleimân des Sefewiden und Schwiegersohn des Šâh Sulṭân Ḥusein zum Herrscher wählten, und ihn Šâh Suleimân II. nannten. Das Datum seiner Thronbesteigung war Dienstag der 5. Ṣafar 1162[2]).

Nach kurzer Zeit blendete man ihn ebenfalls und setzte Šâh Ruḫ wieder auf den Thron.

---

1) Dasselbe Datum bei Emîn (fasc. I, pag. ۳۷) nach dem Tarîḫ-i-Nâdirî des Mirzâ Mehdî Ḫân.

2) Diese Ansätze sind falsch. Das Richtige findet man bei R. St. Poole, The coins of the Shâhs of Persia, Introd. pag. L—LI. Zu den dort citierten Quellen ist noch hinzuzufügen das Meǵma' et-tewârîḫ des Ḫelil (s. Pertsch, Verzeichnis der pers. Hs. d. Kgl. Bibl. zu Berlin, pag. 426 u. 427), welches die Berechnung Pooles durchaus bestätigt. Emin (fasc. I, pag. ۵۷, Zeile 7) hat ebenfalls fälschlich 1162 für 1163. Ḫelil giebt richtig den 5. Ṣafar 1163 als Datum der offiziellen Krönung.

1162. Nach den Angaben der Zend-Annalen (از قرار مسطورات تواریخ زندیه) zog in diesem Jahre Aḥmed Šâh Afġân-i-Durrânî nach der Eroberung von Herât gegen Mešhed, um die Stadt in seinen Besitz zu bringen. Da er sah, dass die Stadt wohlbefestigt war, versuchte er mit List hineinzukommen. Er gab vor, eine Wallfahrt machen zu wollen, und gelangte so mit einem grossen Anhange in das Innere. Hier setzte er den Nûr Muḥammed Ḫân als eine Art Beaufsichtiger des Šâh Ruḫ ein, und begab sich dann nach Nîšâpûr und Sebzewâr, um von hier Asterâbâd und Mâzenderân anzugreifen. Bei Mezînân stiess sein Feldherr mit einer Anzahl von Reitern des Muḥammed Ḫân Ḳaǵâr zusammen, und wurde geschlagen, so dass er bis Sebzewâr fliehen musste. Aḥmed Šâh kehrte hierauf nach Herât zurück [1]). Nûr Muḥammed Ḫân wurde bald hernach aus Mešhed abberufen und an seine Stelle Emir Ḫân Ḳarâî zum Wekîl es-selṭenet des Šâh Ruḫ bestellt. Emîr Ḫân gelangte mit List in die Stadt und wusste sich in den Besitz eines Thores sowie mehrerer Befestigungswerke zu setzen. Šâh Ruḫ beauftragte deshalb den Ferîdûn Ḫân Gurǵî mit der Vertreibung des Emîr Ḫân, der dann auch bald zum Verlassen der Stadt gezwungen wurde, während Ferîdûn Ḫân mit den Regierungsgeschäften betraut wurde. Kurze Zeit darauf aber wurde Ferîdûn Ḫân von Naṣrullâh Mîrzâ, dem Sohne des Šâh Ruḫ ermordet, und Naṣrullâh riss die Regierung an sich. Er wurde darauf von Šâh Ruḫ unter einem Vorwande zu Kerîm Ḫân nach Šîrâz geschickt, und in seiner Abwesenheit der andere Sohn des Šâh Ruḫ, Nâdir Mîrzâ zum Ṣâhibiḫtiâr gemacht. Als nach sechs Monaten Naṣrullâh wieder zurückkehrte, floh Nâdir aus Mešhed, und Naṣrullâh Mîrzâ nahm wieder die Regierung in seine Hand.

Einige Zeit darauf schnitt Ǵa'far Ḫân Kurd, der in Ćinârân wohnte, den Fluss, der die Stadt Mešhed mit Wasser versorgte, und dessen Quelle in der Nähe von Ćinârân sich befand, ab und leitete das Wasser auf seine eignen Felder. Naṣrullâh zog, um das Wasser wieder frei zu machen, aus Mešhed aus und leitete, nachdem er Ǵa'far Ḫân besiegt hatte, den Fluss wieder nach Mešhed, und dies Ereignis fiel in das Jahr 1163. Im selben Jahre begab sich Naṣrullâh nach Nîšâpûr, um die Stadt zu erobern. Nâdir hielt jetzt den Augenblick für seiner Sache günstig und kehrte nach Mešhed zurück. Šâh Ruḫ liess die Thore der Stadt schliessen, um zu verhüten, dass Naṣrullâh wieder zurückkehrte. Der Prinz erhielt hiervon Nachricht, hob die Belagerung von Nîšâpûr auf und kehrte nach Mešhed zurück und sah die Thore geschlossen. Die Bevölkerung von Mešhed, die durch die Gewaltsamkeiten des Nâdir Mîrzâ sich

1) Hier werden die Ereignisse des ersten Ḫurâsânischen Feldzuges des Aḥmed, der, wie wir oben sahen, 1163 unternommen wurde, mit denen des zweiten aus den Jahren 1167/68 zusammengeworfen.

arg bedrückt fühlte, öffnete dem Naṣrullâh Mîrzâ die Thore und holte ihn in die Stadt. Nâdir Mîrzâ floh aus einem andern Thore aus Mešhed und Šâh Ruḫ suchte Zuflucht im heiligen Garten.

Naṣrullâh Mîrzâ begab sich in den heiligen Garten, und führte seinen Vater, nachdem er ihm den Fuss geküsst, wieder nach dem Čehâr Bâġ zurück. Darauf übernahm er wieder die Regierung.

1181 = سچقان ئیل. Naṣrullâh Mîrzâ, der Sohn des Šâh Ruḫ, begab sich nach Fârs, wo Kerîm Ḫân herrschte, und erreichte über Semnân und Ḫwâr glücklich Šîrâz. Obwohl er offiziell einen Auftrag von seinem Vater Šâh Ruḫ an Kerîm Ḫân hatte, so hatte doch im Geheimen Šâh Ruḫ an Kerîm Ḫân geschrieben, man solle den Naṣrullâh möglichst in Šîrâz festhalten. Aber nach sechsmonatlichem Aufenthalt in Šîrâz kehrte Naṣrullâh über Jezd nach Mešhed zurück.

[Anmerkung. Im Gulšen-i-Murâd wird, wie oben erwähnt, die Ankunft des Naṣrullâh Mîrzâ in Fârs als ein Ereignis des Jahres 1181 erzählt. Die Darstellung deckt sich mit dem im Maṭla' eš-šems Berichteten vollständig, so dass die Benutzung des Gulšen-i-Murâd an dieser Stelle des Maṭla' eš-šems augenfällig ist. Sehr viel problematischer erscheinen aber die Angaben über das Jahr 1162. Dass hier die Ereignisse von 1163 und 1167/68 zusammengeworfen sind, lehrt die Erwähnung der Eroberung von Herât, die 1163 stattgefunden haben muss, neben dem Kampfe gegen die Ḳaǵâren, welcher in das Jahr 1167 fällt. Die Darstellung im Maṭla' eš-šems erzählt von der Einnahme Nišâpûrs an alle Thatsachen genau in der Reihenfolge des Muǵmil et-tarîḫ-i-ba'dnâdirijje; kein wichtiges Faktum ist ausgelassen; es sieht fast aus, als ob Maṭla' eš-šems einen stark gekürzten Auszug aus Emîn geben wollte[1]). Im Maṭla' eš-šems sind allerdings die beiden, bei Emîn um ein Jahr auseinanderliegenden Feldzüge in einen zusammengezogen, und wird die Rückkehr der Afghanen nach Herât (Emîn ٩٠, Zeile 6—12) nicht erwähnt. Doch dies wäre auch der einzige Punkt, in dem die beiden Berichte von einander abweichen.

Ganz augenfällig wird die Übereinstimmung von der Abberufung des Nûr Muḥammed Ḫân an. Zur bequemeren Vergleichung mit der betreffenden Stelle bei Emîn (fasc. II, pag. ١٣٠, Zeile 18 ff.) setze ich den persischen Text des Maṭla' eš-šems hierher (Übersetzung oben Seite 351):

1) Natürlich müssen wir uns das auf Indien bezügliche Kapitel bei Emîn wegdenken. Lassen wir etwa bei Emîn an pag. ٩٧, Zeile 1 sich unmittelbar pag. ١١٤, Zeile 14 ff. anschliessen, so gewinnen wir die mutmassliche Vorlage des Maṭla' eš-šems.

بعد از چندی جعفرخان کرد که در چناران سکنی داشت آب شهر مشهدرا که منبع و سرچشمه‌اش در حوالیٔ چناران بود بسته بزراعت میداد نصراللهمیرزا برای تحصیل آب از شهر خارج شده و با جعفرخان جنگیده آبرا بشهر آورد و این واقعه در سال ۱۱۶۳ بود همان سال نصراللهمیرزا بطرف نیشابور آمد که آنجارا مفتوح سازد نادرمیرزا وقترا مغتنم شمرده بمشهد معاودت نمود و بشهر درآمد شاهرخ دروازه‌های شهررا داد بستند که نصراللهمیرزا دیگر مراجعت نکند شاهزاده مطّلع شده دست از محاصرهٔ نیشابور برداشته بطرف مشهد آمد ابوابرا بسته دید اهل شهر که از تعدّیات نادر میرزا بتنگ آمده بودند دروازه‌را باز کرده نصراللهمیرزارا داخل شهر کردند نادر میرزا از دروازهٔ دیگر بیرون رفته فرار نمود شاهرخ بیمناک شده بروضهٔ رضویّه پناه برد نصراللهمیرزا داخل حرم مُطهّر شده پای پدررا بوسیده اورا بچهارباغ معاودت داد و خود متکفّل امور سلطنت گردید .

Hier schliesst sich, besonders in den letzten Sätzen, sogar der Wortlaut des Maṭlaʿ eš-šems eng an den des Emîn an. Ein weiterer höchst auffallender Punkt ist das beiden gemeinsame falsche Datum 5. Ṣafar 1162, für 1163. Hat nun Muḥammed Ḥasan Ḫân eine Handschrift des Muǵmil et-tariḫ-i-baʿdnâdirijje benutzt, oder hat er eine noch ältere Geschichtsquelle vor sich gehabt, aus der auch Emîn geschöpft hat? Das ist eine Frage, die hier leider unbeantwortet bleiben muss. Die Bibliotheken der persischen Grossen bergen aber sicher noch manche Schätze, besonders an historischen Handschriften, von deren Existenz wir nicht einmal eine Ahnung haben. Dafür ist ja auch das Gulšen-i-Murâd ein deutlich redendes Beispiel.

Wenn wir uns so die verschiedenen Quellen der beiden Abschnitte des Maṭlaʿ eš-šems, für 1163 eventuell Emîn, für 1181 das Gulšen-i-Murâd, vor Augen halten, so ergiebt sich, dass das Maṭlaʿ eš-šems die Reise des Naṣrullâh einmal nach Emîn als Ereignis des Jahres 1163, das andere Mal, aus dem Gulšen-i-Murâd, als 1181 unternommen, also doppelt, erzählt. Muḥammed Ḥasan Ḫân hat eben nicht gemerkt, dass die Darstellung Emîns die Ereignisse einer längeren Reihe von Jahren umfasst, sondern alles in das Jahr 1162—63 verlegt.]

Maṭla' eš-šems fährt dann fort:

1183. In diesem Jahre brach Aḥmed Šâh Durrânî mit 300 000 Mann, 600 Elephanten und 700 Kanonen aus Ḳandahâr gegen Mešhed auf. Šâh Ruḥ liess die Thore der Stadt befestigen und forderte die Îlât der Umgegend zur Hilfeleistung auf. Zwei Tage nach der Fertigstellung der Verteidigungsmittel langte Aḥmed Šâh in Ṭuruk an und bezog mit seinem Heere dieselben Quartiere, die er schon im vorigen Feldzug hier innegehabt hatte. Die Ḫâne der Kurdenstämme wussten sich unter allerlei Vorwänden bei Zeiten aus Mešhed herauszuziehen, so dass Šâh Ruḥ und sein ältester Sohn und Oberfeldherr, Naṣrullâh Mîrzâ, nur eine ganz geringe Anzahl von Reitern, etwa 200, zu ihrer Verfügung hatten. Tagtäglich machte Naṣrullâh mit diesen sehr kühne Ausfälle aus der Stadt und brachte den Afghanen beträchtliche Verluste bei. Eines Nachts machte Naṣîr Ḫân Balûč auf Befehl des Aḥmed Šâh mit 12 000 Mann einen Angriff auf die Stadt; Naṣrullâh warf sich mit seinen so wenig zahlreichen Truppen mit solcher Tapferkeit auf die Afghanen, dass diese eine Niederlage erlitten, und nach beträchtlichen Verlusten sich zurückziehen mussten. Der Verfasser der Zendgeschichte (صاحب تاريخ زنديّه) Mîrzâ Abû'l-Ḥasan Kâšânî schreibt, dass 6000 von den 12 000 getötet worden seien, aber das scheint mir (dem Verfasser des Maṭla' eš-šems, بندهٔ مؤلّف) eine Übertreibung. Infolge dieses Sieges wuchs die Kühnheit des Naṣrullâh noch mehr, so dass er es eines Tages wagte, mit zehn Reitern, von denen er noch vier auf dem Wege zur Deckung des Rückzuges zurückliess, in das Lager der Afghanen einzudringen. Als er sich in den Urdû Bazâr begeben wollte, wurde er von einem früheren Einwohner von Mešhed erkannt, und es begann nun eine Jagd auf Naṣrullâh Mîrzâ, zu der von Seiten der Afghanen 11 000 (sic!) Mann aufgeboten wurden, die jedoch des Prinzen nicht habhaft werden konnten. Aḥmed schaute vom Lager aus dem Kampfe (مجادله ومحاربهٔ شاهزاده) zu, und bewunderte die Tapferkeit des Naṣrullâh so sehr, dass er zu seinem Sohne Teimûr auf afghanisch sagte: „Solch einen Sohn müsste ich haben“.

Wenn man den Übertreibungen des Zendchronisten (مورّخ زنديّه) Glauben schenken könnte, so wären in diesem Kampfe von Naṣrullâh gegen 1000 Afghanen getötet worden; er selbst sei ohne jede Verwundung nach Mešhed zurückgekehrt .... Schliesslich wurde Aḥmed Šâh der Belagerung müde und liess durch die ihm zugethanen Stammesgenossen des (verstorbenen) Tekî Ḫân Šîrâzî und den Premierminister Šâh Welî Ḫân mit Šâh Ruḥ Šâh Unterhandlungen anknüpfen. Aḥmed verlangte das Leibross des Naṣrullâh,

das 3000 Tûmân wert war, ferner sollte Šâh Ruḫ eine seiner Töchter dem Suleimân Šâh, dem Sohne Aḥmeds zur Frau geben und Jezdân Baḫš, ein Sohn des Šâh Ruḫ, als Geisel nach Ḳandahâr kommen. Die Bedingungen wurden angenommen; jedoch schickte Šâh Ruḫ an Stelle seiner Tochter die Tochter des Ferîdûn Ḫân Gurǵî in das afghanische Lager. Aḥmed Šâh zog sich hierauf am 8. Ṣafar 1184 von Mešhed zurück. Jezdân Baḫš blieb bis 1192 in Ḳandahâr, in welchem Jahre er nach Mešhed zurückkehrte.

[1])Nach dem Abzuge Aḥmeds lag die Regierung in Mešhed in den Händen des Naṣrullâh. Dieser liess sich mancherlei Übergriffe zu Schulden kommen, so dass Šâh Ruḫ Šâh den Nâdir Mîrzâ an Stelle des Naṣrullâh zum Welî'ahd ernannte. Hierüber kam es zum offnen Kampfe zwischen den Brüdern. Naṣrullâh wurde aus Mešhed verdrängt, und suchte Zuflucht bei Kerîm Ḫân. Nach dem Tode des Kerîm Ḫân[2]) hielt sich Naṣrullâh noch eine Zeitlang in Iṣfahân und Šîrâz auf, begab sich aber dann wieder nach Ḫurâsân.

In der Zwischenzeit hatte Nâdir Mîrzâ in Mešhed fast noch schlimmer als sein Bruder gehaust. Er hatte sogar die goldenen Deckplatten von der Kuppel des heiligen Grabes (خشتهای طلای روی گنبد مطهر) herabnehmen lassen, und den Erlös verbraucht. Ebenso hatte er, ohne sich an die Vorstellungen des Mîrzâ Mehdî[3]), des Muǵtahid, des Mutawallî des heiligen Grabes, zu kehren, die Flagge (? سرطوق مكلّل), welche die Spitze der Kuppel schmückte, und welche 7000 Tûmân wert war, sowie die golddurchwirkten Teppiche in seinem Interesse zu Gelde gemacht.

Während der sechsjährigen Abwesenheit des Naṣrullâh hatte Nâdir Mîrzâ mit solcher Willkür in Mešhed gewaltet, dass alle Emire von Ḫurâsân sich gegen ihn erhoben. Besonders Mîr Muḥammed Ḫân, 'Arab-i-Zenkûî, der Ḥâkim von Ṭebbes, trachtete dem Prinzen nach dem Leben. Er machte, von einer grossen Schaar seiner Araber begleitet, eine Wallfahrt nach Mešhed, und wusste durch sein freundliches Wesen Nâdir Mîrzâ in Sicherheit zu wiegen, bis er den Prinzen plötzlich samt zweien seiner Brüder und Schwestern in seine Gewalt brachte, und nach Ṭebbes schleppte, während er einen ihm ergebenen Kurden[4]) zum Ḥukmrân in Mešhed machte.

1) Wiewohl der folgende Abschnitt sich nicht mehr auf die Geschichte des Aḥmed Šâh bezieht, bietet er doch so viele interessante und bisher unbekannte Nachrichten zur späteren Geschichte von Mešhed, dass ich die Übersetzung doch hier mitteile. Herr Dr. Rosen macht mich übrigens darauf aufmerksam, dass dem Muḥammed Ḥasan Ḫân hier möglicherweise die Moscheeannalen aus Mešhed als Quelle gedient haben könnten.

2) 1193.

3) Vielleicht der bekannte Verfasser des Tarîḫ-i-Nâdirî?

4) Der Name ist undeutlich: نمش خان?

Teimûr Šâh schickte auf diese Nachricht hin sofort ein Heer aus Ḳandahâr gegen Ṭebbes. Die Afghanen belagerten Mešhed drei Monate lang; schliesslich einigten sie sich mit Mîr Muḥammed Ḫân, der in Mešhed eingeschlossen war, dahin, dass Nâdir Mîrzâ den Afghanen ausgeliefert werden sollte. Nâdir Mîrzâ wurde hierauf nach Herât gebracht, wo er als Gast des Prinzen Maḥmûd[1]) weilte. Als Naṣrullâh Mîrzâ nun aus Šîrâz wieder nach Ḫurâsân kam, brach Nâdir Mîrzâ mit einem Heere aus Herât gegen seinen Bruder auf. Er wurde aber geschlagen und kehrte nach Herât zurück, während Naṣrullâh Mîrzâ in Mešhed die Regierung übernahm.

Mîr ʿAbd al-Kerîm Buḫârâî, der mit einer Gesandtschaft von Buḫârâ nach Islâmbûl gekommen war, hat auf Wunsch einiger Vornehmen der Otmânen eine Geschichte der Herrscher von Buḫârâ, Afghanistan, und der anderen Länder geschrieben, und in diesem Werke setzt er den ersten Feldzug des Aḥmed Šâh gegen Mešhed in das Jahr 1164, und nachdem er den Feldzug Aḥmeds nach Indien geschildert, sagt er: Nachdem Aḥmed Ḫân Merw, Saraḫs, Mešhed u. s. w. erobert hatte, schloss er mit Kerîm Ḫân ein Freundschaftsbündnis (عهد مصافت بستن). Auch sagt er, dass Aḥmed Šâh Mešhed dem Enkel Nâdirs, dem Šâh Ruḫ Šâh übergeben hatte, und den ʿAlam Ḫân[2]) ʿArab-i-Ḫuzaime, der den Šâh Ruḫ Šâh geblendet hatte, getötet habe. Als Todesjahr des Aḥmed giebt er 1185 an.

Ein anderer Chronist der Zenddynastie setzt den letzten Feldzug Aḥmeds gegen Mešhed in das Todesjahr des Aḥmed, 1185.

3. Aus dem „Meǵmaʿ et-tewârîḫ“ des Prinzen Ḫelîl.

(Berliner Handschrift fol. 154 [a] ff.)

Als nun diese traurige Kunde (von der Absetzung und Blendung des Šâh Suleimân II.) nach Herât zu Behbûd Ḫân, dem Beglerbegî, und Emîr Ḫân, dem Tûpćibâšî, und den übrigen Befehlshabern (خوانين) gelangte, schickten sie sofort eine Botschaft an Aḥmed Ḫân Abdâlî und boten ihm ihre Unterwerfung, sowie die Auslieferung des königlichen Artilleriematerials und der Burg von Herât, und die Oberherrschaft über Ḫurâsân an. Aḥmed Ḫân brach sofort von Ḳandahâr nach Herât auf, die Emire kamen ihm entgegen und führten ihn in die Stadt Herât. Darauf schlossen sie sich dem Aḥmed zu einem Feldzuge gegen Mešhed an.

Jûsuf ʿAlî Ḫân sammelte aus seinen Anhängern ein Heer von

1) Sohn des Teimûr Šâh.

2) Die Lithographie hat عاسمخان, offenbar eine Verlesung oder ein Schreibfehler für علمخان.

etwa 7—8000 Mann und zog mit diesen Truppen, zusammen mit dem blinden Šâh Ruḫ Mirzâ den Afghanen entgegen. Als er nach Sengbest[1]) gekommen war, warf sich Emîr ʿAlam Ḫân, der aus Ḳâin mit der grössten Schnelligkeit herbeigeeilt war, auf ihn und schlug beim ersten Angriff die Truppen der Perser in die Flucht. Nur mit knapper Not konnte Šâh Ruḫ Šâh mit wenigen Begleitern nach Mešhed entfliehen. Der gesamte Tross und das Artilleriematerial fiel in die Hände des Emîr ʿAlam Ḫân, der es dem Aḥmed Ḫân zum Geschenk machte.

Nachdem Šâh Ruḫ Šâh wieder nach Mešhed zurückgekehrt war, bemächtigten sich Jûsuf ʿAlî Ḫân und Ḳeleč Ḫân der Schätze des Königs (جواهرخانه پادشاهی) und stahlen sich eines Nachts mit sieben, mit den kostbarsten Edelsteinen beladenen Lasttieren aus der Stadt, und begaben sich nach Kilât, wo sie ihren Wohnsitz hatten . . .[2]).

In dieser Zeit lebte der frühere Šâh Suleimân II. in grosser Trübsal in Mešhed.

Als Aḥmed Ḫân Durrânî vor Mešhed erschienen, und, nachdem er Mešhed in seine Gewalt gebracht, wieder nach Herât zurückgekehrt war, kam Emîr ʿAlam Ḫân nach Mešhed, und ging von da nach Kilât, und nahm nach längerm Kampfe Jûsuf ʿAlî Ḫân und dessen Bruder Zâl Ḫân gefangen. Er brachte sie nach Mešhed zu Suleimân II. und forderte diesen auf, sich wegen seiner Blendung an den beiden Urhebern zu rächen. Suleimân aber lehnte es ab[3]). Nach langen Verhandlungen tötete endlich Emîr ʿAlam Ḫân den Jûsuf ʿAlî Ḫân selbst.

Nach einiger Zeit zog Aḥmed Ḫân Durrânî mit einem grossen Heere und zahlreicher Artillerie gegen Mešhed. Emîr ʿAlam Ḫân rüstete sich zum Widerstande. Nachdem Aḥmed Šâh vor Mešhed angelangt war, kam es einige Male zum offnen Kampfe, doch wurden die Ḫurâsânischen Truppen, da es ihnen an guter Leitung fehlte, und überhaupt keinerlei Disciplin bei ihnen vorhanden war, geschlagen. Sie flüchteten in die Stadt, plünderten diese und machten sich dann mit den geraubten Schätzen aus dem Staube. So fiel die Burg von Mešhed in die Hände der Abdâlîs.

In dieser Zeit lebte Suleimân II. noch in Mešhed, und richtete an den Kaiser von Hindûstân, der damals ʿÂlamgîr II. war, ein Schreiben, . . .[4]).

1) Etwa 33 km südsüdöstlich von Mešhed, cf. C. E. Stewarts Karte in den Proceedings of the Royal Geographical Society 1881, Septemberheft.

2) Hier folgt eine eingehende Erzählung von den Schicksalen der beiden ältesten Söhne Suleimâns II., die für die uns hier interessierenden Fragen ohne Belang ist, und die ich deshalb weglasse.

3) Ḫelil hat hier mehrere Seiten mit den Antworten seines Grossvaters angefüllt.

4) Das weitere gehört nicht hierher.

[Diese letzte Notiz von einem Einfalle des Aḥmed Šâh in Ḫurâsân kann sich nur auf den Feldzug von 1167—68 beziehen, da 'Âlamgîr II. in Delhi im Ša'bân 1167 auf den Thron kam[1]).

Somit kann die Erzählung von dem früheren Erscheinen Aḥmeds vor Mešhed eben nur auf den Feldzug von 1163/64 gehen, da in den Jahren 1165—67, wie wir oben gesehen haben, Aḥmed fast ununterbrochen in Indien beschäftigt war.

Über die Ereignisse des Jahres 1167—68 ist Ḫelîl augenscheinlich nicht mehr so gut orientiert, wie über die früheren Jahre. Das ist auch erklärlich, da etwa 1165 sein Vater Mešhed verlassen hat, um nach Indien auszuwandern. Auf diese Art lassen sich wohl am besten die Abweichungen der Erzählung Ḫelîls von der des Emîn, und von der des Tarîḫ-i-Aḥmedšâhî erklären.]

1) Nach dem anonymen Tarîḫ-i-'Âlamgîr II (bei Elliot VIII, pag. 140 ff) am 11. Ša'bân.

Eine unbekannte Bearbeitung des Marzbān-nāmeh.

Von

M. Th. Houtsma.

Eine höchst interessante Nachahmung von Kalīla und Dimna, schreibt Ethé in seiner trefflichen Übersicht der neupersischen Litteratur[1], ist das ursprünglich im Dialekt von Tabaristān geschriebene Marzbān-nāmeh. Es ist das Verdienst Schefers, zuerst diese Sammlung durch Auszüge aus derjenigen Recension, welche von einem gewissen Sa'd aus Warāwīn (Anfang des 7. Jahrhunderts der Hiǵra) herrührt, bekannt gemacht zu haben[2]. Sonst sind wir, von einigen gelegentlichen Notizen abgesehen, auf die Beschreibungen des Werkes in den Handschriftenkatalogen, welche bei Schefer, Ethé und in der sofort zu erwähnenden Arbeit Chauvins verzeichnet sind, angewiesen. Die von Pertsch[3] und Ethé erwähnte lithographierte Ausgabe der arabischen Übersetzung ist mir nicht zu Gesicht gekommen; dieselbe dürfte überhaupt in Europa nahezu unbekannt geblieben sein.

Neuerdings hat Herr Professor V. Chauvin in seiner verdienstvollen Bibliographie des ouvrages arabes II, S. 111 die litterarisch höchst interessante Entdeckung gemacht, dass das bereits längst bekannte, von Freytag 1832 herausgegebene Buch ibn-'Arabšāhs, welches den Titel: فاكهة الخلفا ومفاكهة الظرفا führt, nichts anderes als eine arabische Bearbeitung des Marzbān-nāmeh ist, obgleich der wenig gewissenhafte arabische Litterat in der Einleitung seiner Schrift dieser Sammlung mit keiner einzigen Silbe gedenkt. Dennoch ist die Identität so augenfällig, dass Chauvin mit Recht bemerken konnte: „Il est étonnant que cette identité n'ait pas été remarquée plus tôt“. Es ist wirklich beschämend, dass, mit der einzigen Ausnahme von Herrn Prof. Pertsch, kein Orientalist das unverschämte Plagiat auch nur vermutet hat.

Die arabische Bearbeitung ibn-'Arabšāhs, welche im Jahre 852

1) Grundriss der iranischen Philologie II, 328.

2) Chrestomathie Persane II, S. ١٧١—١٩٩; vgl. die dazu gehörenden Anmerkungen a. a. O. S. 194—211.

3) Die arab. Hss. der H. Bibliothek zu Gotha V, 56.

der Hiǵra verfasst wurde, hat die Recension Saʿds zur Vorlage, wie Chauvin richtig erkannt hat. Es war überhaupt nicht bekannt, dass, abgesehen von dem freilich verloren gegangenen ursprünglichen Marzbān-nāmeh, noch andere neupersische Bearbeitungen des nämlichen Buches existierten. Es dürfte daher den Leser interessieren, wenn hier eine andere, sonderbarerweise im Orient, wie in Europa nahezu vergessene Recension dieser Schrift, welche wenigstens um einige Jahrzehnte älter ist als die bis jetzt bekannte, beschrieben werden soll. Diese Beschreibung hat nicht allein den Zweck, die Möglichkeit anzubahnen, beide Recensionen mit einander zu vergleichen, sondern auch einem vergessenen Litteraten die Ehre, welche ihm gebührt, wieder zu geben, wenngleich dieser keinen Anspruch darauf erheben kann, zu den Schöngeistern ersten Ranges gerechnet zu werden. Aus diesem Ziel, welches ich mir gesteckt habe, möge man auch die grössere oder geringere Ausführlichkeit erklären, womit ich das eine oder das andere ins Licht zu stellen mich bemüht habe. Vorher sei aber bemerkt, dass ich die persische, nur handschriftlich vorhandene, Bearbeitung von Saʿd nicht selbst zur Verfügung gehabt habe, sondern, so oft ich derselben erwähne, von den Mitteilungen Schefers oder den daraus entlehnten Daten bei Chauvin abhängig bin. Für meinen Zweck genügten diese, obgleich ich nicht in Abrede stelle, dass, wenn das Buch selbst mir zu Gebote gestanden hätte, sich noch weitere Ziele hätten verfolgen lassen, namentlich in Bezug auf die ursprüngliche Gestalt des Marzbān-nāmeh.

Die hier zu besprechende Recension ist enthalten in der Leidener Hs. Warner Nr. 539, einem stattlichen Bande von 298 Blättern von 26 × 17 cm. Auf jeder Seite stehen 19, bisweilen 18 in deutlichem Naschi geschriebene Zeilen. Der Colophon lautet folgendermassen:

بمبرکی تمام شد این کتاب کی زینت ارباب فضل وزیور اصحاب
علم است در ایام دولت خدایگان شرق وغرب غیاث الدنیا
والدین کهف الاسلام والمسلمین ابو الفتح کیخسرو بن قلج ارسلان
برهان امیر المومنین فی یوم الاربعا الحادی والعشرین من شهر صفر
ختم الله بخیر والظفر سنة تسع وسبعین وستمائة

Derselbe ist bereits abgedruckt bei Dozy, Cat. Codd. Or. L. B. I, 353—354; jedoch in der kurzen Beschreibung a. a. O. wird mit Unrecht behauptet: erstens, dass der Name des Verfassers in der Hs. nicht angegeben und zweitens, dass der Codex vielleicht vom Verfasser selbst geschrieben sei. Unten wird ausführlich vom Verfasser, dessen Lebzeit chronologisch vollkommen sicher ist, die Rede sein, hier seien noch einige Bemerkungen über den Cod. selbst

hinzugefügt. Die Hs. ist, soviel mir bekannt, ein Unikum und bietet einen sehr guten, obgleich nicht gänzlich fehlerfreien Text. Bereits der orientalische Buchbinder hat sich bei der Ordnung der Blätter ein kleines Versehen zu Schulden kommen lassen, bei den Foliis 247 bis 256, welche richtig geordnet einander so hätten folgen müssen: 247. 255. 249—254. 248. 256. Ein orientalischer Leser schrieb deshalb richtig unten am Rande von fol. 247ᵇ: در (custos folii) هر فن ورق هشتم نلب دن und ebenso auf fol. 248ᵇ: در (e. f.) وخطر دد خط ورقرا مجلد دی دن نلب (sic) بربر هشتم ورق. Spuren einer Kollation des Textes sind nicht vorhanden; nur finden sich hier und dort am Rande Bleistiftstriche, welche vermutlich von Warner herrühren. Ob sonst jemand die Hs. benutzt hat, ist mir nicht bekannt.

Der Verfasser, resp. der Redaktor des Werkes nennt seinen Namen am Ende der verschiedenen Kapitel und am Schlusse des ganzen Buches, nicht aber da, wo wir es am ersten erwarten würden, in der wortreichen und schwülstigen Vorrede. Er heisst Muḥammed Ġāzī al-Malaṭjawî und scheint, wie der Beiname Ġâzî andeutet, mit den Ungläubigen manchen Kampf bestanden zu haben. Aus einer Stelle in der Vorrede scheint noch hervorzugehen, dass er nicht von Malatia gebürtig war, doch aus irgendwelcher nicht näher bezeichneten Ursache seine Familie verlassen hatte und dorthin übergesiedelt war. Weil die Vorrede ausführlich über die Entstehung dieser Arbeit berichtet, wobei auch die Verhältnisse des Autors zur Sprache kommen, werde ich die Hauptsachen daraus hier mitteilen und den persischen Text selbst für diejenigen, welche sich dafür interessieren, abdrucken lassen, weil eine wortgetreue Übersetzung unnötig vorkommt. Vorher muss ich aber bemerken, dass sich daraus eine klare Vorstellung über die Zustände, welche in Malatia herrschten, als der Autor sich mit dem Plane seiner Arbeit trug, nicht gewinnen lässt, weil zwar sehr deutlich gesagt wird, dass er dort einen hochgestellten Gönner hatte und noch mächtigere persönliche Feinde, doch keine Namen genannt werden. Damals aber — denn die Abfassungszeit des Werkes ist, wie aus dem hier folgenden hervorgehen wird, genau fixiert — regierte in Malatia ein Sohn des bekannten Selǵukenfürsten Ḳiliǵ 'Arslān, Namens Mu'izz ed-dīn Ḳaisaršāh. Jener hatte nämlich seine Herrschaft unter seine zahlreichen Söhne verteilt, wobei Malatia an Mu'izz ed-dīn gekommen war. Als aber der alte Vater ein Spielball seiner Söhne geworden war, suchte einer derselben, Namens Ḳuṭb ed-dīn die Herrschaft an sich zu reissen und zwang seinen Vater ihm auch Malatia zu geben, so dass Mu'izz ed-dīn sich 587 zu Ṣalaḥ-ed-dīn begab und dessen Hilfe gegen seinen Bruder und Vater anrief[1]).

1) Vgl. IA XII, ٥.; Doc. Arm. S. 402; 'Imad ed-dīn ed. Landberg S. ٣٢٤ und ٣٩٨.

Dieser nahm ihn freundlich auf, gab ihm selbst eine Tochter seines Bruders ʿAdil zur Frau und bewirkte dadurch, dass er nach Malatia zurückkehren und seine Herrschaft von seinem Bruder unbelästigt ausüben konnte. Freilich nur auf kurze Zeit, denn bereits im folgenden Jahre 588 starb sein Vater Ḳilig̒ 'Arslān und herrschte im Selg̒uḳenreiche vollständige Anarchie, bis es einem seiner Brüder, Namens Rukn ed-dīn Sulaimānšāh gelang wieder das ganze Reich in seiner Hand zu einigen. Dieser eroberte auch Malatia und zwar, wie aus dem Zeugnisse unseres Verfassers mit Gewissheit hervorgeht, am 19. Ramażān 597 (= 23. Juni 1200), wonach das abweichende Datum bei al-ʿAinî (595) zu verbessern ist[1]).

Der Autor hatte vor diesem Ereignisse, vielleicht von Muʿizz ed-dīn selbst, einen Auftrag bekommen, nämlich irgendeine litterarische Arbeit zu schreiben. Zehn falsche und unbarmherzige Freunde, auf welche er Gottes Fluch herabwünscht, hatten ihn aber in eine so bedrängte Lage versetzt, dass er fürchten musste, den Wunsch seines Gönners nicht erfüllen zu können. Er wollte sich aber seiner Verpflichtung nicht entziehen und meinte, dass ein Sammelwerk (مجموعه) erwünscht sei, worin Ermahnungen und Ratschläge vorkämen und obgleich er sich befähigt glaubte, ein solches aus eigener Erfindung zustande zu bringen, schien es ihm besser, eine ältere Arbeit neu zu redigieren, wie es auch der Maḳamendichter al-Ḥarîrî und Naṣr 'allāh ibn Muḥammed ibn ʿAbd al-Ḥamīd gemacht hatten. Kein Werk schien ihm mehr geeignet als Vorlage der eigenen Arbeit zu dienen, als das Marzbān-nāmeh, das von einem Nachkommen des Ḳābūs-i-Wašmgīr[2]) verfasst worden war. Einerseits nämlich enthielt diese Schrift vortreffliche Lehren, zumal für Fürsten und Regierende, andererseits entbehrte sie einer schönen Form, wodurch sie weniger bekannt und geschätzt war, als sie verdiente. Er entschloss sich also dieses Werk neu zu redigieren, wobei die Weise, in der Naṣr 'Allāh mit der Kalīla wa-Dimna-Sammlung verfahren war, massgebend sein sollte. Als er aber ein Stück in dieser Weise bearbeitet hatte, überlegte er sich, dass diese Form sich für den Marzbān-nāmeh nicht schicke und fing die Arbeit von neuem wieder an, wurde aber kurz darauf von seinen Feinden auf eine falsche Anklage hin gefangen gesetzt. Er tröstete sich aber, dass Gott es dahin führen würde, dass ein gerechter und mächtiger Fürst bald vor Malatia erschiene, um dem Treiben gemeiner und unwissender Leute, welche dort ihr Unwesen trieben[3]), ein Ende zu machen. Dieser Wunsch ging bald in Erfüllung durch

1) Vgl. IA XII, ١١١, der über die späteren Schicksale Muʿizz ed-dīns berichtet a. a. O. S. ١٣٢. Barhebräus, Chron. ed. Bruns s. 434—435.

2) Nach Vullers, Lex. II, 1426b wäre zu schreiben: Wušmgīr.

3) Muʿizz ed-dīn hatte damals bereits die Stadt verlassen, denn aus den Andeutungen unseres Verfassers geht hervor, dass in Malatia Anarchie herrschte.

die Ankunft des Sultans Rukn ed-dīn, welcher sich der Stadt bemächtigte. Zuvor aber war seine Wohnung von seinen Feinden verwüstet, seine Besitzungen und sein Geld geraubt und er selbst nach Ḥarrān abgeführt, was er als eine gerechte göttliche Strafe ansah, weil er seine Familie verlassen hatte, um sich bei Leuten, welche seinen Wert nicht kannten, aufzuhalten. Er fand aber Gelegenheit sich zum Sultan zu begeben, wurde von diesem freundlich aufgenommen und empfing den Auftrag, die vorgenommene Bearbeitung des Marzbān-nāmeh zu Ende zu führen. Er ersuchte und erhielt die Erlaubnis nach Malatia zurückzukehren und setzte sich eifrig an die Arbeit. Als er dieselbe beendigt hatte, gefiel es ihm, gleich wie der Lehrer seinem Schüler einen anderen Beinamen beizulegen pflegt, als er von seinem Vater bei der Geburt empfangen hat, die neue Bearbeitung des Marzbān-nāmeh روضة العقول zu betiteln. Mit noch einigen Bemerkungen über den Gebrauch arabischer Wörter schliesst das Vorwort, dessen Text ich hier getreu nach der Handschrift einschalte.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

سپس ان خدایرا کی مدّه افلاکرا بخلاف مادّه خاک افریذ واسمانهارا از فتور فطور محروس کردانیذ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ(1 وحکمت در مخالفت مواد فلکی ومادّه عنصری ان بود کی اکر مواد اثیری موافق مواد عنصری بودی تغیّر صورت وتبدّل هیئت لازم امذی وحکم خرق وحرکت مستقیم واجب شدی تبارک الله احسن الخالقین واز میان حیوانات عنصری ادمیرا بعنایت کامل ورعایت شامل واز فرسان مضمار لا مکان اورا شفیق لطیف ورفیق شریف ارزانی داشت وعلاقه ولا میان ایشان مستحکم کردانیذ تا بواسطهٔ کثیف ان موجود شریف اقتباس فواید واقتناص فراید کند کی شمع بوسیلت لکن مجالس(?) (2 ملوک ومانس سلاطین را لایق شد واز ان سبب چون تحصیل کمال وضبط افضال بوساطت او منوط یافت سعادت دنیاوی وسیادت اخروی او در مقحم اخطار اقتدار نشب شد واز روی کرم وتعطّف واز سر حلم وتلطّف با ان

1) Kor. 67, 3.

2) Unlesbar! Am Rande steht mit anderer Hand geschrieben: فرآدیس (?).

ده رفیق نا موافق وشفیق نا مشفق کی منفث ظاهر ومتدغن
باطن اند می سازد وهمه احتراس واحتراز او از انست کی فردا
بذل اقتراح اُنْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ[1] ماخوذ ومعاقب نکردد وحوایل
چکونه توان این تیر بغرض رسانید واین تدبیر بکمال برد ازانک
عقلا دانند کی اکر جو مغموم باشد وسحاب مرکوم اشراق افتابرا
در عالم اثری نتواند بود ونیز ببرون ازین عوایق کی نموده اند
وازین علایق کی عرض افتاد ان طایفه مفتن وحزبی مرای کی بلعم
وقت وبرصیصای حال اند طوارق (fol. 2) افترا متواترست وبوارق ازدرا
متوافر جعل الله الجلا رایدهم والبلا قایدهم والغلّ انیسهم والذلّ
جلیسهم چه قصّه ایشان خاطر مرا پریشان می دارد وغول ایشان
هول زیادت می کرداند بذین سبب اندیشه می باشد کی نباید
کی در مطلوب خوضی رود ودر مرغوب شروع افتد واز ایذای ایشان
اذیت قرحت زیادت شود واز بذای ایشان بذاذت ضمیر فزاید
مقترح تو باتمام نرسد ومامول تو نظام نکیرد فضلا انتمای ان بعجز
دهند وعقلا اعتزا بقصور ولکن حکایت شکایت این مشتی وغد
وطایفه غدم وعصبه بدشکل وزمره رعاع بر زبان رانده اید وانرا علّت
قصور وذریعت فتور نهاده شود ارباب الباب این اعتذار قبول نکنند
واین استعذار نپذیرند وحکم ان بر قلّت فضیلت وحمل ان بر
ملال قریحت فرمایند ازانک چون فضایل من ببینند ورذایل ایشان
بدانند بخواهند کفت من الکلاب ونباحهم والارانب وسباحهم
والخنافس وشوکتها والحنادس وظلمتها ام چون رغبت تو در اهتمام
برادر صادقست وهمّت بر نظام احوال او سابق مرا مطلوب تو بجای
باید اورد ومرب تو بنجح رسانید کی انجاز مطلوب واسعاف
مرغوب تو موجب ترغیل وسبب ترویل ان طفلست چون در عوایص
ان حال وغوامض ان احوال نظر افتاد با خود کفتم کی این مرادرا

1) Kor. 57, 13.

مده باید کی صورت بذیرد واصلی باید کی وصول‌را ارزد اکر توسّل
او بترسّل فرمایم مرشد الکتاب کی از انشاء منست ودرو هرج تعلّق
بکتب عهود ومناشیر واخوانیات وتهانی وتعازی دارد شبع ایراد افتاده
است امّا مجموعه باید کی متضمّن این جمله باشد ودرو مواعظ
اخیر وتنبیه جماهیر زیادت بود وابواب فضیلت واسباب معیشت‌را
مشتمل ومقتضی ابقای اقوال ومستفد ارداف اقبال وسبب تقریظ
حیوة وتأبین ممات کردد کی سیّد می فرماید اذا مات ابن آدم
انقطع عمله الا عن ثلاث ولد صالح وصدقة جارية وعلم ينتفع به
این ترتیب متضمّن این دو حکمت است پس نیّت بران مقصور
شد وهمّت بر ان محصور کشت کی حکایتی انشا افتد مشتمل بر
جوامع مراد ومتبلج بسواطع ارتیاد موشّح بدقیق انشا ومرشّح از
حقیق ما یشا تا بشایر عشایر اطراف واخبر ذخایر اکناف‌را انس
وفرحت وسلوت واستراحت فزاید چون در غور ان حال نظر اوفتاد
وجد ان تفکّر پیش خاطر اورده شد کفتم اکرچه اختراع حکایت
وابداع رسالات در هر باب که خوض رود ودر هر نوع کی شروع افتد
خاطر متجیب ومصیب است وضمیر مجیر ومجید لکن اقتدا بقدما
واقتدا بعلماء سلف انار الله براهینهم کردن غبیت شهامت وفیض
درامت باشد وانحراف از منهج استصواب ایشان تواتر جهالت
وتکاثر ضلالت وموجب مصداق این قول انست کی ابو القسم
حریری رحمه متبعت بدیع همدانی نوّر الله ضریحه کرد اکر من مشیعت
خواجه امام نصر الله بن محمد بن عبد الحمید اسکنهم الله بجوار
رحمته لنم شایذ چی او با کمال فضیلت ویمن براعت خود کلیله
ودمنه‌را بلفظ بدیع وعبارت رفیع موشّح کردانید وصیت فضیلت
وسمعه تبحّر خود بدان سبب در اقطار عالم وارجای زمین بسمع
عقل وغفل خامل ودامل رسانید وبواسطه ان کتب وسطت خود
شاعر کردانید هر کس کی بعد ازو متأوّب ان راه ومتعقّب ان برده

شود اورا بايد كى تابع اين سياقت وپى رو اين رشاقت كردد چنانك
حريرى رحمه فرمود در حقّ بديع

(fol. 3) فلو قبل مبكاها بكيتُ صبابةً

بسُعْدَى شفيتُ النفس قبل التندّم

ولكن بكت قبلى فهيّج لى البكا

بكاءها فقلتُ الفضل للمتقدّم

بدين سبب اكرچه خاطر از اختراع حكايات كى لايق اين حال
بود قاصر نيامدى جهت تبرّك بخواجه امام نصر الله زيّنه بوشايح
رضوانه اقتدا رفت وكتابى طلب كرده شد كى از تصانيف ارباب
دها واصحاب بها باشد ومطلوبرا شامل ومرغوبرا كامل مرزبان نامهرا
يافته شد كى از تصانيف اعقاب قابوس وشمكيرست بغرايب كياست
مشحون وبعجايب سياست معجون مشتمل دقايق جهاندارى
ومحصون حقايق كامكارى مقبول معروف ومجهول وموصوف محصوف
ومرذول عقل از غرايب نفيس اين محتنى وذهن از غرايب نكت اين
مقتنى در ابواب سياست دستورى حاذق ودر اسباب معيشت
مستورى موافق دريای از اصداف الطاف مشحون وكانى از لالى
معالى مملو جمله منسوج (sic) نسّاج عقل وخلاصهٔ نتايج فضل
نَور رياض فراست ونُور ديدهٔ كياست دعايم دولت ملوك وقوايم
مملكت سلاطين اوساط مردمرا مرشد صادق بل جمهور خلايقرا
استذى فايق كلى بى خار وماهى بى سرار لبّى از زحمت قشر مامون
وجسمى از عوايد فوايد معجون هر نكته ازو كانى وهر معنى ازو جهانى
لكن از حليت عبارت عارى بود واز زيور جهارت عاطل معانى لطيف
اين دررى بود در صدا نشانده وسبحه بود در مستراح فكنده بل
مهرى بود پس ذنب خمول مانده ونورى در تعريك ذبول كرفتار
امده كسبحةٍ فى(1) كفّ فسيقٍ او كمصحف فى بيت زنديق كفتم

1) Fehlt im Cod.

این جمالرا تجمیلی باید داذ واین کمالرا تکمیلی ارزانی داشت از انک ملاحت چنین عروس‌را وشاحی باید لایق وحسن این شاهد جانرا شنفی باید موافق از انوای خاطر انوار انرا نضارت باید فزوذ واز انوار ضمیر ظلام آنرا محو باید کردانیذ وبتوسّط الفاظ عذب عذوبت انرا بمذاق آفاق باید رسانیذ وآینهٔ فواید انرا از صدای صدود پاک کردانیذ واز مجادیح امثال مزارع بدایع آنرا ارتوا داذ واز مصابیح اشعار اقطار انرا منوّر باید کرد تا مقبول ارباب مناقب ومصحوب اصحاب مناصب شوذ چون بر تمهید ان همّت مقصور شد وبر تلفیق ان نهمت موقوف کشت در سیاقت فضل نظر افتاذ ودر رشاقت ترسّل التفات رفت تا کذام زی این عروس‌را از کلف عنوس پاک کرداند وکذام حلیت این حور محصوررا ملاحت بکمال رساند سیاقت کتاب مرا موافقتر نموذ اما صاحب کلیله در ان میدان استنان نموذه است ودر ان مضمار ابتدار فرموذه وابکار افکار خوذرا در حضانهٔ حکایت آن تمکین داذه واز صدف فضل مبین درر ثمین در سلک معانی آن کشیذه وبر قدر استطاعت براعت ظاهر کردانیذه وبیمن تصلّف طنین آنرا باسماع رسانیذه وبذان بر اقران ان زمان تصدّر جسته وبر اضراب خوذ رقم احتجاب کشیذه ومستفیدان ادب ومقتبسان الفاظ عرب مترعّت فضیلت ومتفرّط درایت خوذ کرده اکر طراز این کتاب بران منوال منسوج شوذ کویند لاحق بسابق اقتدا نموذه است وخلف از نور سلف مستضی بوذه من درین تفکّر وتدبّر وقرین تصوّر وتصوّر بود کی عنایت الهی فضای خاطر مرا بنور تایید متحلّی کردانیذ وباشراق اشفق متجلّی کرد وفرموذ کی (fol. 4) بسیاقت ترسّل باید نموذ وکتاب افضار وادبای امصاررا رهین افدت وقرین اجدت خوذ کردانیذ اما پیش از اتمام کتب نکّت بعضی از ان بمذاق عقل باید رسانیذ وبمشورت او خوض باید کرد کی کفته اند المستشیر علی طرف

النّجاح بابی ازان ترتیب رفت وبر عقل عرض افتاذ چون عقل تمهید
سخن وترتیب لفظ بدیذ تباختر زیادت گردانیذ وترقّل بغایت رسانیذ
وگفت عبارت دمنه باستعارت مرزبان نامه نسبتی ندارذ لا یقاس
الخنافس بالحور ولا الحنادس بالنور معنی لا یستوی الاعمی والبصیر
معلومست وتمییز میان زحل ومهر منیر ظاهر فرق میان دو صبح
مشهورست ودر افواه فضلا مذکور نه تقدّم موجب مدحست ونه
تاخّر سبب قدح — شعر

فالطّلّ قد یبدوٌ ماء الوبل   والفضل للوابل لا للطّلّ

چون در سخن شروع کرده آمد وبعضی ازان تمهید افتاذ آن جماعت
که طواغیت درگاه وتماثیل بارگاه بوذند وبی استحقاق رفاعت یافته
رفاعت ظاهر گردانیذند ونیش در ریش خاطر من زدن اغاز نهاذند
ودر بلا وجلاء من متّفق شذند وبتهمت بی وجه وبهتان تا معلوم
مرا محبوس کردند وچون صید مرا در قید گشیذند فضلا پیغام
می داذند کی اصبر کما صبر اولو الحزم من الفضلاء وشعرا می
فرستاذند (sic) — بیت

حاشا لله کی حسد منحوس   برد این ظن کی گشته محبوس
گوهری کان رفیع‌تر باشد   بحصاری منیع‌تر باشد

مرا دران بلبال واهوال ودران تشدّد وتهدّد کی بوذم در حدّ ملطیه
کی منبع رفاعت ذهن ومهنبع[1] نجاحت فهم ومحاجت رجاحت
فکر ومطمح قوّت حدس ومسنح ازدید ذکا بوذه است نظری افتذ
اورا مقرّ ارذال ومستقرّ جهّال دیذه آمذ با خوذ گفتم اگر عنایت باری
عزّ وجلّ در حقّ من ضعیف شامل گردذ ورعایت حضرت جبروت در
بارهٔ سکان ملطیه ورعایای این خطّه کامل شوذ این قوم را کی درین
حال درین شهر تمکین وتمکّن دارند تنشنی[2] باشذ واین فرق فسقه را

1) Sic! Ist etwa مَهْيَع zu verbessern?

2) Lies: تشتّتی.

تفریقی تا این کتب مبرک در عهد پادشاه عادل وشهریار قاهر تمام
کردد تا ذکر فضایل خوب وشمایل محبوب او بواسطهٔ این کتب بر
روی روزکار مخلّد شود ودر صحایف ابد مثبت بکتجندی درین تسدّر
ومدّتی درین تحیّر روزکار کذرانیدم لطف جناب مقدس باری جلّت
قدرته استخلاص ملطیه‌را دی همیشه مجال رجال ومنال آمال ومآل افضال
بوده است از ان اوباش بی حصل واحزاب خمل در خطر عاطر
خذایکان قدر سلطان قاهر ركن الدنیا والدین سلیمنشه لا زال سعد
اقباله جدیدا وجدّ جلاله سعیدا افکند ورافت سلطان ان مکنرا
در ضمیر منیر او مرکوز کردانید عاطفت عام او فرجت پ کش را
بر ان اهتمام محرض شد وشفاعت تام شده اورا بر ان اقتحام مستحث
کشت رکاب عالی اعلاه الله باستخلاص ملطیه تجشّم فرمود دولت
عاضد وظفر رافد نصرت خاضع وقدرت تابع وفلک مخالف
ودهر عاند عابد چون آیت رایت شاه عالم (fol. 5) پناه بظاهر
ملطیه اشراق کرد آفتاب تأیید از مشرق اقبال طالع شد زهرات
استحواذ ریض مراد بشکفید ودر چمن ارتید خلایق نهال آمال مثمر
شد تمزّع وتنزّع در ان طایفهٔ لئیم وحزب زنیم ظاهر کشت نُصِرْتُ
بالرعب در حقّ شاه درست شد نوزدهم ماه رمضان سنة سبع وتسعین
وخمسمایة شهررا تسلیم کردند وان معدن فضیل ومسکن فواضل
از تلوّث ان زمرهٔ فتن وعصبهٔ محن رسته شد فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ
ظَلَمُوا وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ[1] اما پیش از نزول رایت منصور
سلطان قاهر نصره الله وایّده بظاهر ملطیه این ضعیف را از قصد
خمل وحسّد جاهل بعد تخریب وطن وتقلیع عطن ومصادرهٔ مال
ومخاطرهٔ حال بتوکیل وتنکیل بظاهر حرّان فرستادند ودر احصر وانذار
وصیتها بردند چون ابغال ایشان در سفک واستقلال[2] ایشان در

1) Kor. 6, 45.
2) Cod. واستفلال.

هتك خود مشاهده كردم كفتم هذا جزاء من فارق اهله واقام عند من لا يعرف فضله مدّتى بحران بوذم رحمت ايزد تعالى مرا بجلباب يقظت موشّح كردانيذ با خوذ كفتم چون ملطيه مستخلص كشت مرا بر مطيّهٔ نهضت بايذ نشست وخوذرا ازين حصر وقصر بايذ رهانيذ با ان كسى كى بذو مفوض بوذم حجج مرضى پيش اوردم ودلايل رضى عرض داذم وقرض فرض شناختم واز خوف ابادت در معنى لعن الله الراشى النفثات ننموذم وخوذرا ازان مكمن هوان بجنان امان رسانيذم واز ان مضارّ ابرار بمسارّ احرار آوردم وقت عتمه بخدمت عتبهٔ اعلى شيّد الله بنيانها رسيذم حضرتى ديذم مقصد آمال بنى آدم ومرصد زوّار عالم اركان آن از انصاف مرصوص وعرصهٔ ان از ضيم محروس رايتُ الداخلَ راجيًا والخارجَ راضيًا والقاصدَ معسرًا والآيب موسرًا در حال باحضار من مثال فرموذ ودر ان شب تار مرا خرشيذ بنموذ روز من كى چون روز بدر بوذ چون شب بدر كشت بتقبيل سدّهٔ مبارك مشرّف شذم وبيمن استلام مكرّم كشتم سلطانى ديذم در حجر عنايت ايزدى تربيت يافته وبحضانهٔ رعايت بارى نشو پذيرفته بشعار شاهى متحلّى وبدثار شهريارى متعالى

مثنوى در قبا عالمى نهان ديذم بر زمين مهر آسمان ديذم

ديذم از روح محض قسمى را از سعادت سرشته جسمى را

لا احصى ثناء عليه بلفظ مبارك استمالت فرموذ وسعادت تقريب وتكليم ارزانى داشت واز شدّت تنكيل نوايب وتعضيل حدّت شوايب من پرسيذ باجمال جوابى داذه شد كى دانسته بوذ كى ضمير منير او آينهٔ اسرار ضمايرست جرح خاطر منكوب مرا از لطايف الفاظ مبارك اندمالى كرامت كرد وبعد مراعات فراوان ومناغات بى پايان فرموذ كى كتابى كى درر معانى آن در سمط الفاظ عذب مى كشيذى وبواسطهٔ نكت آن لآلى معالى در سلك تلفيق منخرط مى كردانيذى واز ازدحام اشرار واقتحام اغماران را مهمل كذاشتى درين عهد همايون

ما کی از ضرر مصون بوذ واز بذاذت مأمون، بلقب مبارك ما تمام
بیاذ کرد (fol. 6) وبمصطنع حضرت جلّت ما امیذوار بباید بوذ چه
عنایت ما نصیب فضلا وحظّ عقلاست — شعر

وغیر کثیر ان یزورنی راجلا   فیرجع ملکا فی العراقین والیا

چون عواطف این شه جهان‌پناه در تحریض صفای خاطر مرا
تقبیل داذ زمین بوسه دادم وگفتم — شعر

أعطیتَ طاعة اهل الارض کلّهم   فأنت ترغم والله یرعاك

چون لفظ عزیز شه در شأن فضایل شاهد عدل یافته آمذ جهت
اتمام کتاب بعودت اجازت خواسته شذ با خاطری منشرح واملی
منفسح بملطیه کلفها الله بزر گشتم حوایل زایل وهوس باتمام کتاب
مایل چون بملطیه رسیذم تتمیم کتاب‌را مهم داشتم متوکّلا علی الله
فی التلفیق مترقبا من عنده حسن التوفیق بقی این کتاب مبارك
پیش خاطر آوردم ومعنی معین ومبانی متین آن بر خاطر عرض دادم
وبجدّی تمام وجهدی بغایت در تشذیب معانی وتهذیب کلمات
آن استقلال نموذم وبتایید خذای ودولت شاه ومساعدت فضیلت
آنرا تمام کردم وعادتی قدیم وقاعدهٔ معهودست کچون فرزند بوجود
آیذ پدر اورا نام نهذ وچون مدّت او امتداد یابد جهت تهذیب
شمایل وتحصیل فضایل اورا بمعلّم سپارد ومعلّم چون کمال فطنت
وشمول فراغت او ببیند بنامی کی اورا پدر نهاذه باشد راضی نشوذ
اورا لقبی ارزانی دارد تا بذان لقب مشهور اقطار ومذکور اخبار کردذ
من نیز چون مرزبان‌نامه‌را بذان معانی لطیف ومبانی شریف یافتم
عاری از حلیت عبارت وعاطل از زیور جبرت اورا زیوری بستم کی
چندانک عمر عالمست از بذاذت ایمن باشذ واز رثاثت مسلم
بذین سبب اورا روضة العقول لقب دادم کی اگر مقبول رای سلطان
قعر گردذ همان گویم کی اعشی گفت ودعبل واگر مردود گردذ
فرد مصراع   بسوزم کلك وبشکنم انامل

از انک چون مقبول شاه شوذ عرایس عرانس خواطر فضلارا شاه شوذ ومرشد راصد ومقصد نشد کردذ وخمول وخمود انرا اشتغال واشتهار حاصل آیذ اما در ابتدا چون در سخن شروع کردم در عبارت وصف وموصوف می آمذ چندنکه سعادت کامل وسیادت شامل طایفهٔ کی از حلیت عقل اند واز کیفیت درایت غافل در وقت ایراد وصف وموصوف می کویند سعادت کامله وسیادت شامله وآن خطاست سبب انکه اکرچه الفاظ تازیست اما ترتیب پارسیست در عبارت پارسی تانیث وتذکیر نباشذ از ان سبب کچون الفاظ تازی را پارسی استعمال می کنند بعضی را از انچ شرط تازی است ترک روا می دارند چنانک الف ولام معرفه وتنوین واضافت وامثال ان وبذین سبب نؤمن ببعض ونکفر ببعض نتوانیم پس چون ترکیب الفاظ تازی بپارسی باشذ درو تانیث وتذکیر وتنوین ومعرفه واضافت نبایذ ومن درین کتاب بعضی مؤنّث را نعت مونّث کرده ام اما بطبع انرا منکر بوذه واین معنی از ان ایراد افتاد تا مقتبسان فواید ومستفیدان فواید این قدر بدانند (fol. 7) واکر بجای درین کتاب ترک تانیثی رفته باشد آنرا قصدی دانند وچون بفضل باری تعالی این کتاب پرداخته شد توقّع از وضیع ورفیع ورقیع آنست کچون بمطالعه مشغول شوند اکر زبان بتحسین نکردانند از غایت حسد بقدح وقذف مشغول نشوند   شعر

على انّنى راضٍ بأن احمل الهوى   واخلص منه لا علىّ ولا ليا

چه غایت کدّ ونهایت فضیلت من ایشانرا انکه مصوّر شوذ کی بابی را از اصل کتاب برین سیاقت قصد ترصیع کنند چون قصور خود ببینند بدانند کی ابخازی عبارت حجزی نتوانذ کفت وظاهرست کی چون عبارت قویم[1] والفاظ مستقیم این کتاب بقطار علما وفضلاء بنی ادم برسذ اکر کسی را این عزم افتاده باشذ کی

1) Cod. قریم.

معنی این کتب را حلیت عبارت داده بود کیفیت آن اقتضا کند
کی آنرا بشویند تا سبب عذوبت این عبارت فصاحت او شنیع
نشود و در از سبب کل حزب بما لدیهم فرحون بگذارد وجود آن
رونق این زیادت شود کی گفته اند وبضدها تتبین الاشیاء الدنون
بتوفیق خدای ومعونت فضیلت ومساعدت فکرت ومرافقت ذکا
ابتدا از حکایت ملک با فرزندان کنیم وشرح وصیت ونمودن مصالح
صلاح ومبارح تلاح (sic) ملک فرزندان را وفواید مخالفت ارباب افضال
وعوادی موافقت جهال بطریق نصیحت بر زمینیم تا گفت کفت
علم از غمار اغمار بنی آدم انتقال کنند وصحبت ایشانرا مضر دین
وضد یقین دانند ونظر بر خواتم امور مهم دارند چه هر کی مرارت
تغافل دانست هر گز خر اضرار بدامن اختیار او نرسد واز تلبیب
بوایق وتلبب شوارق مسلم ماند وازین سبب گفته اند مثل من
نظر الی العواقب امن من المعاقب ملک تعنی حشمهٔ مردم ونفیهٔ
انسانرا کی از تعنیف وتقذیف وتنفید وتطرید وتعدیل وتخجیل
وتقریع وتشنیع وتذنیب وتنکیب نمی اندیشد در مقعد خذ ومعقد
فد ممنوح وبال ومطارح نکال ماخوذ گرداند واصحاب فضایل وارباب
فواضل را نعمت بزرگ اعلی خدایگان جهان قهر شید الله دولته
ممتع داراد ومنهل قدرت او از غشی فد مصفی ودیوان سلطنت
بواسطهٔ سعی رایت منصور نصره الله از حزب ظلم وعصبهٔ ضیم موفی
وظفر فذی حریز راید واعادی دولت را فداء قید وعدیت ایزد تعالی
دنیا ونیالی ظلوح ومعانی تدبع انه ولی المآرب بجمیع المواهب
وحسبنا الله وحده وصلواته علی سیدنا محمد وآله الطیبین الطاهرین
اجمعین ⁂

Es fällt auf, dass in dieser langathmigen Vorrede so wenig von der vom Redaktor benutzten Vorlage, vom ursprünglichen Marzbān-nāmeh gesagt wird; mehr noch, dass in der sehr kurzen Erwähnung dieses Buches als Autor desselben ein Nachkomme von Kābus-i-Wašmgīr genannt wird, der bekanntlich von 366—403 A. H.

regierte. Diese Angabe ist jedenfalls ungenau, denn wir wissen aus dem in dieser litterarischen Frage gewiss zuverlässigen Kābūs-nāmeh[1]), dass der Autor Marzbān b. Rustam b. Šarwīn war, welcher um ungefähr 300 anzusetzen ist, weil dessen Vater im Jahre 273 der Hiǵra die Regierung antrat[2]). Um diese einander widersprechenden Angaben mit einander in Einklang zu bringen, liesse sich vermuten, dass das Marzbān-nāmeh, dessen Ursprung sich bis in die Zeiten der späteren Sasaniden verfolgen lässt, mehr als einmal von verschiedenen Autoren bearbeitet worden ist. Als die beste bekannte Recension wäre sodann diejenige des Marzbān zu betrachten, indem unserem Verfasser die jüngere Recension vorgelegen hätte. Denn, wie wir unten ausführlich darthun werden, sind die Unterschiede zwischen der Recension Sa'ds und derjenigen unseres Verfassers bedeutend genug um zwei verschiedene Vorlagen, wonach beide gearbeitet haben, zu postulieren. Mehr als eine Vermutung ist dies aber nicht: es lässt sich ja sehr gut begreifen, dass unser Bearbeiter sich in der Nennung des Namens des Verfassers geirrt und fälschlich den Prinzen Marzbān für einen Nachkommen des berühmten Kābūs-i-Wašmgīr gehalten hat. Vielleicht, dass das bibliographische Material, welches nach den Andeutungen Dorns und Schefers in der Recension Sa'ds enthalten sein soll, doch von diesen beiden Forschern, leider, nicht näher bekannt gemacht ist, ausreicht, um auch diese Frage zu entscheiden. So lange dies nicht veröffentlicht ist, wird es auch geraten sein über die Quellen des Marzbān-nāmeh eine vorsichtige Zurückhaltung zu beobachten, obgleich bereits eine oberflächliche Vergleichung mit der Kalīla wa Dimna-Sammlung die Verwandtschaft beider unzweifelhaft macht und ich es oben als ganz sicher hingestellt habe, dass auch das Marzbān-nāmeh zunächst bis in die Zeiten der letzten Sasaniden zurückreicht. Aus unserer Bearbeitung des Marzbān-nāmeh lassen sich jedenfalls keine direkten Zeugnisse für solche Vermutungen entnehmen.

Zur Vervollständigung der Angaben der Vorrede sei noch bemerkt, dass dem Schlussworte des Buches zufolge die ganze Arbeit beendigt wurde am 1. Muḥarram 598 (1. Okt. 1201).

Über den Verfasser und dessen sonstige litterarische Thätigkeit können wir noch folgendes mitteilen.

In der Königl. Bibliothek zu Berlin findet sich eine Abschrift einer späteren Arbeit desselben, welche im Kataloge der persischen Handschriften von Herrn Prof. W. Pertsch unter Nr. 996 (2), s. 966 beschrieben ist. Durch die ruhmwürdige Liberalität der Verwaltung der Königl. Bibliothek war es mir gestattet, die Handschrift in Utrecht zu vergleichen, wofür ich hier den gebührenden Dank abstatte.

1) Vgl. S. 16 in der französischen Übersetzung von Querry.

2) Schefer a. a. O. S. 194; Munaǵǵim-Bāšī, Ta'rich II, S. ۲۰۳.

Diese Schrift führt den Titel: بريد العقد ومنهج الاراده und enthält eine Anzahl arabischer Aussprüche, welche vom Propheten, von den vier ersten Chalifen und von Weisen überliefert sind, woran sich noch 20 arabische Sprüche reihen. Diese stellen den Text des Werkes dar, welchen der persische Bearbeiter ausführlich in seiner Muttersprache paraphrasiert und mit dazu passenden Erzählungen ausschmückt. Woher er diese Erzählungen entnommen hat, sagt er nicht: sie werden gewöhnlich einfach eingeleitet mit den Worten: چنین آورده اند که, und beziehen sich in weitaus den meisten Fällen auf Maḥmūd den Ghazneviden, Ḳābūs ibn Wašmgīr und andere bekannte Persönlichkeiten. Das meiste davon dürfte bereits aus anderen Anekdotensammlungen genugsam bekannt sein; ich habe mir nur ein paar Geschichten notiert, welche mir unbekannt vorkamen. Hier sei aber bemerkt, dass der Autor an zwei Stellen auch seiner früheren Arbeit, des Marzban-nāmehs, gedenkt. Die erste findet sich fol. 86b der Handschrift, wo darauf hingewiesen wird, dass vorher die Schrift روضة العقول zu Ehren des Selǵuḳen Rukn ed-din abgefasst worden war; die zweite findet sich fol. 96a und lautet folgendermassen: وبرای علم آرای خلق نموده باشد

که پیش ازین داعی مخلص کتاب مرزبان نامه را که تصنیف بعضی

از ملوک مازندران است بلفظ عذب وعبارات مهذب متحلی کرد

وبزبان دقیق معنی که مصنف ایراد کرده بود حقایق نکت ودقایق

لغت زیادت گردانید وبلقب بعضی از ملوک انار الله برهانهم آنرا

بیاراست وآن پادشاه از آنکه محب فضایل ومرید فواضل بود بر آن

رقم قبول کشید وبسبب این کتاب صیت او بر روی روزگار مخلد

بماند. Man sieht, dass die Bescheidenheit nicht zu den Tugenden unseres Verfassers zählt[1]; zu seiner Entschuldigung sei bemerkt, dass er durch den Hinweis, wie berühmt Rukn ed-din durch das ihm gewidmete Marzban-nameh geworden war, den Sultan, dem er diese neue Arbeit widmete, zu grösserer Freigebigkeit zu verlocken suchte. Er schrieb nämlich diese Schrift im Jahre 606, am 1. Rabī' I (= 3. Sept. 1209) und zwar in der Stadt Siwas, als der Sultan al-Ġalib 'Izz ed-din Kaikawus ibn Kaichusrau, dessen Lehrer (استاذ) er war, die Herrschaft antrat (در زمن مباشرت سلطنتش), wie die Überschrift der Handschrift aussagt und die Unterschrift bestätigt. Dieses Datum ist für die Chronologie der Selǵuḳen Rums wichtig

1) Vgl. oben in der Vorrede unseres Buches S. 369.

und dürfte die endgültige Entscheidung bringen in der bis jetzt noch nicht ausgemachten Frage, ob Kaikāwūs i. J. 606 oder 607 angefangen hat zu regieren und zwar zu Gunsten ersteren Datums. Bereits vor vier Jahren habe ich aus anderen Gründen ebenso das Jahr 606 als das richtige Datum erkannt[1]), bin aber wiederum daran irre geworden, als Herr Huart in seiner Ausgabe selǵuḳischer Inschriften unter Nr. 22 und 55 deren zwei mitteilte, worin die Jahreszahl 607 und als Name des regierenden Sultans Kaichusrau erwähnt wurden[2]). Ich sehe mich jetzt aber verpflichtet, dieses Geständnis zurückzunehmen und wiederum die früher verteidigte Ansicht aufrecht zu halten, weil es undenkbar ist, dass der Verfasser sich in der Jahreszahl geirrt hat, und hingegen sehr wohl möglich, dass der Steinmetz aus irgendwelcher Veranlassung ein unrichtiges Datum angebracht hat, umsomehr, weil die Jahreszahl 606 auf einem von Gālib Edhem[3]) publizierten Dirhem sich vorfindet. Wenn Herr Prof. Pertsch in der Beschreibung der Hs. a. a. O. bemerkt, dass das Datum der Hs. nicht stimmt mit der Thatsache, dass Kaikāwūs nur ein Jahr (609—610) regierte, so liegt hier ein Versehen vor, dessen Ursprung mir unbekannt ist, denn es steht fest, dass Kaikāwus bis 616 regiert hat, obgleich die Angaben zwischen 615, 616 und 617 variieren. Weder der frühzeitige Tod Rukn ed-dīns, noch die darauf folgenden Thronstreitigkeiten im Selǵuḳenreiche änderten also etwas in der Stellung Muḥammed Ġâzîs; er wurde auch von dem nachherigen Sultan Kaichusrau (600—606) gut aufgenommen und mit dem Unterricht des jungen Prinzen Kaikāwus, speciell in der arabischen Grammatik, beauftragt. Von seinen späteren Schicksalen ist mir nichts bekannt; auch als Schriftsteller scheint er ausser den beiden hier besprochenen Schriften nichts produziert zu haben, ausgenommen vielleicht eine elementäre arabische Grammatik, worauf in der Vorrede der Berliner Hs. eine Anspielung vorkommt. Dass er die arabische Sprache sehr gut verstand, zeigen seine persischen Arbeiten, welche von arabischen Worten und Citaten strotzen: vielleicht war das eben die Ursache, weshalb seine litterarischen Arbeiten so wenig bekannt und populär geworden sind, dass sie, soviel mir bekannt, nirgends erwähnt werden und nur zufälligerweise in zwei Hss. (beides Unica) auf uns gekommen sind. Auch Sa'd al-Warāwīnī hat die einige Jahre vorher publizierte Bearbeitung seines Vorgängers augenscheinlich ebensowenig gekannt als ibn 'Arabšāh. Ihr Schweigen darüber würde allerdings bei den freien Begriffen über litterarisches Eigentum wenig beweisen, doch es genügt eine der von Schefer publizierten Erzählungen mit der korrespondierenden unseres Verfassers

1) Verslagen en Mededeelingen der Kon. Ak. v. Wetensch. Amsterdam 1893, S. 143.

2) Wiener Zeitsch. für die Kunde des Morgenl. 1897, S. 294.

3) Essai de numismatique seldjoukide S. ٣٣, Nr. ١٨.

zu vergleichen, um den Verdacht eines Plagiats abzuweisen. Dasselbe Ergebnis werden wir finden, wenn wir den Inhalt des ganzen Werkes bei Sa'd und bei Muḥammed Ġâzî ins Auge fassen; jener bringt nach den Angaben Schefers nur 44, dieser 90 Erzählungen. Das Inhaltsverzeichnis der Fākihat al-Chulafā bei Chauvin macht zwar 79 Nummern namhaft, doch das Plus dieses Werkes ist nicht, oder höchstens nur für einen verschwindend kleinen Teil aus Muḥammed Ġazîs Sammlung entnommen, weil nur sechs Erzählungen in beiden Werken vorkommen, welche nicht bei Schefer genannt werden, wobei es ungewiss bleibt, ob sie von Schefer übersehen worden sind, oder nur zufälligerweise in den ihm zu Gebote stehenden Hss. fehlten. Es ist also, wie schon oben S. 374 bemerkt wurde, von vornherein wahrscheinlich, dass die beträchtliche Verschiedenheit der zwei persischen Bearbeitungen auf eine nicht weniger grosse Verschiedenheit des beiden zu Grunde liegenden Urtextes zurückweist. Eben deshalb scheint es der Mühe wert, hier eine genaue Inhaltsangabe der Leidener Hs. mitzuteilen, wobei wir die Erzählungen, welche auch bei Schefer und Chauvin verzeichnet sind, nur kurz angeben und auf die betreffenden Nummern bei diesen beiden Forschern hinweisen, indem wir diejenigen, welche hier allein vorkommen, etwas ausführlicher charakterisieren. Ehe wir aber daran gehen, wird es notwendig sein, etwas über die Rahmenerzählung und die Kapiteleinteilung mitzuteilen, denn auch hierin herrscht keine vollständige Übereinstimmung.

Die von Schefer beschriebene Recension ist eingeteilt in neun Kapitel, diejenige der Leidener Hs. zählt deren elf, oder, wenn wir das vierte und fünfte, welche zusammengehören, für eins rechnen, jedenfalls zehn. Das zehnte und letzte Kapitel fehlt nämlich gänzlich bei Schefer und ist auch völlig verschieden von dem zehnten Kapitel der Fākihat. Ausserdem stimmt das erste Kapitel bei S. mit dem zweiten in unserer Redaktion und umgekehrt, was um so wichtiger ist, weil dadurch die Rahmenerzählung eine abweichende Gestalt bekommt.

Das erste Kapitel hat die Aufschrift: باب الملک واولاده und berichtet folgendes: Ein alter König von Mazandarān (bei S. نیکبخت genannt) fühlt den Tod herannahen, und richtet seine letzten Ermahnungen an seine sechs Söhne. Darauf entspinnt sich ein Gespräch zwischen dem Vater und einem der Prinzen, welcher das Vorhaben äussert, in der Zurückgezogenheit nur für die künftige Welt zu leben, doch das Bedenken macht, dass seine Brüder, deren Vorzüge er übrigens anerkenne, nach dem Ableben des Vaters ohne eine tüchtige Leitung auf Irrwege geraten werden; der Vater antwortet hierauf, indem er auf seine Freunde hinweist, und speziell auf einen, der sich in Chorasān befindet und gewiss den Prinzen den besten Rat erteilen wird. Der Prinz sucht dann darzutun, dass auf Freunde öfters kein Verlass sei; beide, Vater und Sohn.

sind bestrebt ihre Behauptungen durch zweckdienliche Erzählungen zu beweisen. Am Schluss des Kapitels wird erzählt, wie der greise Vater stirbt und dessen ältester Sohn ihm in der Regierung folgt, ohne dass die Unterredung zu einem Ergebnisse geführt hat.

Das zweite Kapitel enthält die Fortsetzung der Geschichte mit der Aufschrift: باب مناظرهٔ ملکزاده با وزیر برادرش. Der neue König hat nämlich einen verräterischen und heuchlerischen Wazīr, der das Reich zu Grunde richtet und nur den weisen, in der Zurückgezogenheit lebenden Bruder des Fürsten fürchtet, den er deshalb zu verderben sucht. Dieser, welcher die ihm drohende Gefahr voraussieht, will aus dem Lande weichen, lässt sich aber durch die Reichsgrossen überreden ein Buch zu schreiben mit weisen Ermahnungen und Beispielen, welches geeignet wäre, den König zum Nachdenken zu bringen. Als dieser davon hört, berät er sich mit seinem Wazīr, ob er das Vorhaben seines Bruders gutheissen soll oder nicht. Jener antwortet, dass die Anwesenheit des Prinzen dem Lande nur Verderben bringe und bittet um die Erlaubnis, ihn vor seiner Abreise in einer öffentlichen Audienz der Heuchelei und der Unwissenheit zu überführen. Der König erklärt sich damit einverstanden, und in dem folgenden mit Erzählungen illustrierten Gespräche zwischen dem Prinzen und dem Wazīr, besteht jener siegreich die Probe, sodass alle Anwesenden in laute Klagen gegen den Wazīr ausbrechen und dieser in Ungnade fällt und ins Gefängnis abgeführt wird. Darauf folgt ein längeres Stück (fol. 52—70), worin meistens der Prinz redet und allerlei weise Ratschläge und Bemerkungen vorbringt mit vielen eingestreuten kurzen Versen und Vergleichungen, doch ohne längere Erzählungen, welche vielmehr erst in den folgenden Kapiteln enthalten sind.

Die Kapitel III—IX bringen nämlich eine grosse Zahl Erzählungen, welche wieder in Rahmenerzählungen eingefügt sind. Wir brauchen aber diese Rahmenerzählungen hier nicht ausführlich zu beschreiben; im allgemeinen stimmen sie mit den korrespondierenden in der Recension Schefers überein. Wir begnügen uns also mit dem Verzeichnisse der Kapitelaufschriften:

III. باب اردشیر بابکان با مهران دانا (f. 70—87).

IV. مناظرهٔ دیو گوپای با دینی (f. 87—98) und dazu als Anhang: تتمت مناظرهٔ دینی با دیو (f. 98—106).

V. باب دادمه وداستان (f. 106—142).

VI. باب زیرك وزروی (f. 142—186).

VII. باب شه شیران با شه پیلان (f. 187—216).

VIII. باب شیر پرهیزگار و خرس جهانجو (f. 217—238).

IX. باب عقاب شکار و آزادچهر (f. 238—270).

Das zehnte, nur in unserer Redaktion vorhandene Kapitel führt die Aufschrift: باب ملک نیکبخت با زنش یونا. Der hier vorkommende Namen des Königs findet sich bei Schefer schon im zweiten Kapitel, wo der Held der darin enthaltenen Erzählung ihn führt. Auch andere hier gebotene Namen mögen zum alten Bestande des Marzban-nāmeh gehören, doch sonst macht das Kapitel den Eindruck, eine muhammedanische Zugabe zu sein. Die frommen Muhammedaner vermissten nämlich in dem alten Buche den Hinweis auf die göttliche Belehrung, welche Gott durch die Propheten, besonders durch Muhammed, den Menschen erteilt hat. Dieses Kapitel ist bestimmt, diese Lücke auszufüllen. Die Rahmenerzählung ist unbedeutend: König Nīkbacht sieht die Bildnisse früherer Könige auf Brokatteppichen gestickt und lässt sich die Geschichtsbücher bringen, um sich über ihre Geschichte belehren zu lassen: dadurch wird er zur Betrachtung der Nichtigkeit irdischer Grösse geführt und bespricht sich darüber mit seiner klugen Frau Jonā. Da wird es ihm deutlich, dass wahres und dauerhaftes Glück nur in der Zufriedenheit und im zukünftigen Leben zu suchen sei, und dass nicht weltliche Weisheit, sondern allein die von den Propheten geoffenbarte Wahrheit dem Menschen die notwendige Führung biete. Wie überall, so müssen auch hier verschiedene Geschichten die Richtigkeit dieser Ansicht erhärten; doch tragen diese hier ein eigentümliches Gepräge, weil die sonst so beliebte Tierfabel hier sehr selten ist, um so häufiger dagegen Asketen und Philosophen auftreten.

Im folgenden geben wir das Inhaltsverzeichnis der im ganzen Buche enthaltenen Geschichten und Erzählungen.

Kapitel I = Schefer II = Chauvin II.

1. Der Mann und die Schlange = S. 1[1]), Ch. 8.
2. Der kluge Jüngling = S. 2[2]), Ch. 9.
3. Die Hindin und die Maus = Ch. 10.
4. Das Wildschwein, die beiden Füchse und die Bärin. Fehlt bei S. und Ch. — Inhalt: Eine trächtige Bärin flüchtet sich aus Furcht vor den Jägern in einen Wald, worin ein Wildschwein die Herrschaft führt, und weiss sich bei ihm einzuschmeicheln. Vergebens warnen zwei Füchse, Freunde und Ratgeber des Wildschweines, vor der gefährlichen Nachbarschaft, und als sie deshalb

1) Schefer a. a. O. hat allerdings „du laboureur et de la fourmi", doch ich betrachte es als sicher, dass مور (= fourmi) aus مار verlesen ist.

2) Der Text ist abgedruckt ebenda ١٧٠—١٨٦.

den Untergang ihres Herren voraussehen, schliessen sie mit der Bärin Freundschaft. Diese hat indessen zwei Junge geworfen und als diese herangewachsen sind, fallen sie mitsamt den beiden treulosen Füchsen nach einem Wortwechsel über das Wildschwein her und töten es.

5. Der einer widerlichen Krankheit bezichtigte Wazīr = S. 3, Ch. 11. (Der Wazīr heisst hier نوخره.)

6. Der König von Babel und dessen Sohn = S. 4 (der Text ebenda S. ١٨٤—١٨٩), Ch. 12.

7. Der Kamelreiter und der Dīw = S. 5, Ch. 13.

8. Die Ente und der Fuchs = S. 6, Ch. 14.

9. Der treue Freund. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Ein Einwohner von Balch ist sehr befreundet mit einem Siǵistaner und empfiehlt diesem bei seinem Ableben seine Söhne. Einer von diesen[1]) begegnet eines Tages in der Wüste dreien Männern, welche uneinig sind über die Frage, wer mächtiger sei: das Licht der Welt (خورهٔ جهان), der Unterhalter der Welt (حفظ عالم) oder der Todesengel (قابض الارواح). Der Jüngling, dem sie die Entscheidung anheimstellen, spricht zu Gunsten des letztgenannten, worauf sich herausstellt, dass die drei Männer eben diese Persönlichkeiten sind. Der Todesengel, erfreut über den ihm zuerkannten Vorzug, sagt dem Jüngling die Erfüllung einer Bitte zu: dieser bittet, dass er statt seiner, wenn die Todesstunde für ihn gekommen sei, sonst jemanden hinwegnehme. Der Engel erklärt sich damit einverstanden. Als aber der Jüngling dem Tode nahe ist, sind weder die Mutter, noch die Brüder, noch die Frau bereit für ihn in den Tod zu gehen, bis endlich der Freund seines Vaters sich sogleich bereit erklärt. Der Todesengel, über dessen Treue erstaunt, schickt ihn aber heim und schenkt ausserdem auch dem Jünglinge das Leben.

10 und 11. Zwei miteinander verbundene Erzählungen von falschen Freunden = S. 8 und 7, Ch. 15 und 16.

Kapitel II = Schefer I, Chauvin I.

12. Hanbui und Żahaḳ = S. 1 (Text ebenda S. ١٧٩—١٧٨), Ch. 2.

13. Bahrām Gūr und die Tochter eines Dihkāns = S. 2, Ch. 4.

14. Der Wolf und die beiden Lämmer[2]) = S. 3, Ch. 5.

15. Der voreilige Sohn eines Mobeds. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Eine schöne und geistreiche Sklavin wird von Chusrau sehr geliebt. Eines Tages aber, als er mit ihr scherzt, versetzt sie ihm

1) Der Text hat einfach: البلخي, als ob der Vater selbst gemeint wäre was aber weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Folgenden stimmt.

2) Hier ist von zwei Lämmern die Rede.

einen Schlag, wodurch er ein Nasenbluten bekommt. Erzürnt darüber schickt er zum Mobed, wie diese Frechheit gesetzlich zu bestrafen sei. Der Mobed ist unglücklicherweise abwesend und dessen voreiliger Sohn giebt, ohne die Sache zu untersuchen, den Bescheid: man solle dem Missethäter die Hand abhacken. Solches geschieht; als aber Chusrau, nachdem sein Zorn sich gelegt hat, vernimmt, dass nicht der Mobed selbst, sondern dessen Sohn das Urteil abgegeben hat, schickt er wiederum zum Mobed mit der nämlichen Frage, und erhält jetzt die Antwort: dem Missethäter sei allerdings die Hand abzuhacken, ausgenommen, wenn es eine Sklavin oder ein nicht erwachsener Knabe sei. Chusrau lässt darauf fragen: was zu thun sei, wenn der Mobed auch in diesem Falle die nämliche Strafe vorgeschrieben habe. Der Mobed, welcher nicht weiss, dass es sich um seinen eigenen Sohn handelt, giebt den Bescheid: er soll selbst die unrechtmässig vorgeschriebene Strafe leiden. Demzufolge wird dem Sohne die Hand abgeschnitten und er stirbt an den Folgen dieser Verstümmelung.

16. Der Schakal und der Esel = S. 4 (Text ebenda S. ۱۷۸—۱۸۹). Ch. 6.

Kapitel III. Der Text vollständig abgedruckt bei Schefer a. a. O. S. ۱۸۹—۲۲۱.

17. Der Mobed Mihr-sipand und dessen Hausfrau. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Die Frau des Mobeds Mihr-sipand beschwert sich fortwährend über ihre enge Wohnung, sodass ihr Gatte am Ende verspricht, ihr eine geräumigere Wohnung zu bauen. Wirklich fängt er an, die nötigen Lehmziegel und sonstigen Baumaterialien fertig zu stellen und überredet die Frau, dieselben während des Winters im Hause selbst unterzubringen, weil sie sonst vom Wetter Schaden erleiden würden. Im nächsten Frühjahr schafft er dieselben wieder heraus, trifft aber keine Anstalten, mit dem Bau anzufangen. Als seine Frau ihn daran erinnert, antwortet er: sie habe sich während des Winters schon mit der Hälfte der Wohnung einzurichten gewusst, habe folglich jetzt, da alles wieder geräumt sei, Raum genug.

18. Die drei Kaufleute. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Drei Kaufleute werden auf einer Seereise nach einer Insel verschlagen, woselbst sie eine Menge schöne Früchte u. s. w. finden. Der eine geniesst mässig davon, die übrigen aber sammeln aus Habsucht einen grossen Vorrat, sodass sie auf dem Schiffe selbst kaum Raum finden und sich ausserdem ärgern, als die Früchte zu verfaulen anfangen. Schliesslich, als sie ans Land kommen, nimmt ihnen der Fürst was sie noch besitzen, während der andere von ihm aufs beste aufgenommen wird.

19. Der am meisten geschätzte Freund. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Ein weiser Mann wird von seinem Schüler befragt, weshalb er einem Freunde, der nur Belehrung von ihm sucht, grössere

Achtung erweise als einem zweiten, der ihn mit Wohlthaten überhäuft. Er rechtfertigt sich damit, dass das Wohlwollen des einen nur von dessen Schätzen abhänge, sodass er, wenn jenem diese verlustig gehen, Geringschätzung befürchte, indessen der andere ihn fortwährend höher schätzen werde, je tiefer er in die Weisheit eindringe.

20. Der Bär, der Löwe und der Hirt im Brunnen. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Ein Hirt begegnet einem Löwen und springt, um sein Leben zu retten, in einen Brunnen hinein. Der Löwe aber springt auch hinein und findet ausserdem dort einen hungrigen Bären vor, der schon vier Tage darin zugebracht hat. Der Löwe schlägt diesem vor, den Hirten zu töten und zu fressen; der Bär aber geht nicht darauf ein, sondern überredet ihn, mit dem Hirten ein Bündnis zu schliessen, damit jener eine List ersinne, wodurch alle drei aus dem Brunnen gerettet werden. Der Hirt entdeckt darauf auf dem Boden des Brunnens eine Öffnung, und als sie diese mit vereinten Kräften genügend vergrössert haben, gelangen alle wieder ins Freie.

21. Die drei Gefährten, welche sich eines gefundenen Schatzes wegen gegenseitig umbringen = S. 1, Ch. 18.

22. Sokrates und der Höfling. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Ein Höfling bemerkt, als er Sokrates ins Feld gehen sieht um seinen Hunger zu stillen, er brauche solches nicht zu thun, wenn er in den Dienst eines Fürsten trete. Sokrates entgegnet: jener brauche kein Sklave zu sein und in fortwährender Angst zu verharren, wenn es ihm genüge, nur von Kräutern zu leben. Der Höfling wünscht den Weg zu solcher Genügsamkeit zu kennen, worauf Sokrates ihm vorhält, die künftige Welt zu suchen u. s. w.

Kapitel IV.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Erzählungen werden den Hauptpersonen der Rahmenerzählung, dem Dīw Gaupai (دوبتى) und dessen Wazīr شيبور in den Mund gelegt. Die Dīws beschweren sich nämlich bei ihrem Herrn, dem Dīw Gaupai, über einen frommen Asketen in Babel, Namens Dīnî (دينى), welcher die Menschen von dem Dienste der Dīws mit Erfolg abmahnt. Gaupai berät sich mit seinen drei Wazīren, unter welchen شيبوه der vornehmste ist, verwirft aber schliesslich deren Rat und schickt einen Boten, Namens سلمه, zu Dīnî, um diesen aufzufordern mit ihm, Gaupai, einen Wettstreit in Gegenwart von Zeugen einzugehen. Der Dīw will ihm nämlich Fragen vorlegen, welche er zu beantworten hat; kann er dies nicht, so werden die Dīws mit ihm thun, was ihnen gutdünkt; bleibt er aber auf keine Frage die Antwort schuldig, so werden die Dīws insgesamt unter der Erde gefangen gesetzt werden, sodass nur ihre Hinterteile sichtbar bleiben. Die Disputation währt

mehrere Tage, weil der Dīw eine ungeheure Menge Fragen in Bereitschaft hat: dennoch weiss Dinî sie alle zu beantworten, sodass schliesslich die Dīws sich besiegt erklären müssen. Diese Fragen und Antworten werden in einem Anhang dieses Kapitels (vgl. oben S. 378) ausführlich mitgeteilt.

23. Die richtig ausgerichtete Botschaft. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Ein Choǵa schickt seine Magd zu einer Nachbarin mit der Bitte, ihm eine Schüssel mit einer gewissen Zukost (آبكامه) zu geben. Die Magd erhält aber die kurze Antwort, dass es keine gebe, und berichtet dies dem Choǵa. Dieser unterrichtet darauf die Magd, dass die abschlägige Antwort bloss davon herrühre, dass sie nicht höflich, wie es sich gehört, die Bitte vorgetragen habe. Wirklich thut sie noch einmal die nämliche Bitte nach den Vorschriften des Choǵa und erhält jetzt nicht allein die Zukost, sondern noch Weissbrot hinzu.

24. Der Wirt und dessen schielender Sohn = S. 1, Ch. 22.

25. Der Bauer und dessen Gastfreund = S. 2, Ch. 25.

26. Die Maus und die Schlange = S. 3, Ch. 24.

27. Chusrau und Buzurǵmihr = S. 4, Ch. 26.

28. Der Reiter und die Fleischpreise. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Ein Reiter passiert wegen eines Geschäfts ein Dorf und findet auf seine Frage die Fleischpreise übermässig hoch. Als er aber auf der Rückreise wieder durch den Ort kommt, findet er dieselben sehr billig. Sein Diener wundert sich über diesen Widerspruch, den der Reiter dahin erklärt, dass ihm auf der Hinreise, als er noch gedrückt von den ihm bevorstehenden Schwierigkeiten war, alles schwer vorgekommen sei, jedoch jetzt nach Beendigung seiner Geschäfte, ihm leicht scheine.

Kapitel V.

Die Rahmenerzählung ist ganz kurz, doch zutreffend von Chauvin in diesen wenigen Worten angegeben: „Le lion, le renard et l'hyène. Intrigues de cour: le renard ayant ri du bruit que fait le lion en dormant tombe en disgrâce et, malgré les intrigues de l'ours, est sauvé par l'hyène. Réconciliation générale“. Anstatt der Hyäne treten aber hier zwei Füchse auf (Schefer: deux chacals), دادمه und داستان genannt. Der Bär, Namens دادويه, bekleidet am Hofe des Löwen das Amt eines Wazīrs und hat einen Freund an dem Esel غيرو. Die eingestreuten Geschichten werden diesen vier Personen in den Mund gelegt.

29 und 30. Die Eselsohren Alexanders, mit der eingefügten Erzählung von dem Diebe und der Laus = S. 1, Ch. 29.

31. Der Wiedehopf und das Verhängnis = S. 2, Ch. 30.

32. Der neuaufblühende Baum = S. 3, Ch. 36.

33. Der Kaufmann, welcher Höfling zu werden wünscht. Fehlt

bei S. und Ch. Inhalt: Chusrau ist genötigt, eine Anleihe zu machen. Ein Leinwandhändler aus Balch ist bereit, die erforderliche Summe zu besorgen, sucht aber dafür die Fürsprache des Ministers Buzurǵmihr nach, um ein Hofamt für sich auszubedingen. Als Buzurǵmihr die Bitte vorträgt, weist sie aber Chusrau mit Entrüstung zurück, weil solche gemeine Leute für den Hofdienst untauglich seien.

34. Chusrau und Buzurǵmihr = S. 4, Ch. 32.

35. Die ehebrecherische Schlange. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Ein heimwärts kehrender Bauer trifft zwei Schlangen, eine weisse und eine schwarze, welche sich begatten, und tötet die schwarze. Die weisse, das Weibchen, entschlüpft und stellt sich im Hause ihres Gatten krank. Auf dessen Frage erzählt sie ihm: ein Bauer habe sie verletzt und überredet ihn, die Unbill an diesem zu rächen. Als jener aber dem Bauer an der Schwelle seiner Wohnung auflauert, hört er, wie dieser die Geschichte seinem Weibe erzählt mit der von seiner Frau verschwiegenen Angabe, dass die beiden Schlangen sich umarmt hielten. Eilends kehrt er nach der bezeichneten Stelle um, findet dort die schwarze Schlange tot liegen und dadurch von der Untreue seiner Gattin überzeugt, tötet er sie.

36. Der Bauer, welcher Traumdeuter wurde = Ch. 23. Diese Erzählung ist folglich von ibn-ʿArabšāh im vorhergehenden Kapitel eingefügt; bei S. wird sie nicht erwähnt.)

37. Der Kaufmann und dessen Frau = S. 5, Ch. 34.

38. Der schlaue Bauer. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Ein frommer Asket findet unterwegs zwei Stück Golderz. Weil diese für ihn persönlich wertlos sind, will er sie anfangs liegen lassen, entschliesst sich aber sie dennoch zu behalten, um sie demjenigen zu schenken, welcher davon einen richtigen Gebrauch machen wird. Er setzt sich am Wege hin und fragt die Vorbeigehenden, was sie thun würden, wenn sie unverhofft zwei Goldstücken fänden. Als ihm ein Bauer erklärt: er würde ein Viertel davon veräussern und den Rest aufbewahren, schenkt er diesem das Gefundene. Der Bauer nimmt das Gold und teilt das eine Stück in zwei Teile; das andere Stück und die eine Hälfte versteckt er sorgfältig, die andere Hälfte bringt er einem Schmied mit der Weisung, daraus ein Pflugeisen zu schmieden; dieser soll sich aber hüten, damit anderes Metall zu verschmelzen, denn das ihm gegebene Metall sei rechtmässig erworben, was vielleicht mit demjenigen des Schmiedes der Fall nicht sei, sodass bei etwaiger Mischung das Pflugeisen keinen Segen bringen würde. Der Schmied verlacht die Naivetät des Bauern, behält das Gold für sich und schmiedet ein gewöhnliches Pflugeisen. Der Bauer merkt den Betrug und beschuldigt den Schmied, die gestellte Bedingung verletzt zu haben, worauf beide dem Fürsten die Sache zur Entscheidung vorlegen. Der Schmied glaubt sich seiner Sache gewiss, weil sich der Beweis,

dass das verwendete Eisen unrechtmässig erworben sei, nicht bringen lasse; doch der Bauer bittet um die Erlaubnis, die andere Hälfte des gegebenen Materials vorzuzeigen und danach die Frage zu entscheiden. Dies geschieht; der Schmied wird des Betruges überführt und muss das Gold herausgeben, welches der Fürst sodann für den Staatsschatz behält, indess der Bauer ein Schriftstück erhält, dass der Rest sein rechtmässiges Eigentum sei. Darauf verwendet er ruhig und unbehelligt das vorher Vergrabene zu seinem eigenen Nutzen. Die Geschichte bezweckt also zu zeigen, wie man es anlegen soll, einen gefundenen Schatz für sich zu behalten, ohne die Aufmerksamkeit der Behörden auf sich zu ziehen und das Anrecht an dessen Besitz zu verlieren.

39. Der unzufriedene Kaufmann. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Ein reicher Kaufmann aus Samarkand wird von bösen Träumen gequält und in der Meinung, dass die bösen Vorbedeutungen an dem Wohnorte haften, verkauft er seine Wohnung und kauft sich eine andere. In der neuen Wohnung wiederholen sich aber die Träume, sodass er sich entschliesst, seine Vaterstadt zu verlassen. Er befrachtet ein Schiff mit seiner Habe und setzt sich selbst mit seinem Kinde in einen Kahn. Das Schiff aber geht mit allem was er besitzt im Ǵaiḥūn zu Grunde; er selbst mit seinem Kinde verlässt den Kahn, um sich auf dem Lande durch die Jagd Nahrung zu verschaffen. Unglücklicherweise findet er kein Wild und trifft schliesslich sein eigenes Kind, welches er unterdessen unter einem Baume hingelegt hat, mit einem Pfeilschusse. Der unglückliche Vater beeilt sich, das tödlich verwundete Kind wenigstens zu bestatten, und weil er kein anderes Werkzeug zur Hand hat, sucht er mit dem Bogen den Boden aufzuwühlen. Dabei zerschellt der Bogen und trifft ihn selbst ins Auge, sodass er endlich von allem entblösst, kinderlos und erblindet, einsieht, dass ihm alle diese Unglücksfälle durch seine eigene Unzufriedenheit zugestossen sind.

40. Der Höfling und der feuerfressende Vogel = S. 6, Ch. 35.

Kapitel VI.

Die Rahmenerzählung verläuft wie bei S. und Ch.

41. Der Reiher und der Fisch = S. 1, Ch. 39.

42. Der Maler, welcher Arzt wurde. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Ein Maler entschliesst sich, Arzt zu werden, geht auf Reisen und erwirbt sich im Verkehre mit trefflichen Heilkünstlern die nötigen Fachkenntnisse. Als er in seine Vaterstadt zurückgekehrt ist, findet er bald Gelegenheit seine Kunst an dem Königssohn, der schwer erkrankt ist, zu versuchen. Der Fürst, erstaunt den früheren Maler jetzt als Arzt wiederzusehen, befragt ihn, weshalb er seine frühere Kunst mit der jetzigen vertauscht habe. Er antwortet: die Heilkunst sei viel lohnender als die Malerei, weil ein Gemälde oft misslinge, und selbst wenn es gelungen sei, von neidischen

Kritikern bemängelt werde, so dass der Künstler seines Lohnes verlustig gehe; der Arzt hingegen werde hoch gefeiert, wenn der Kranke sich unter seiner Sorge erhole und falls dieser sterbe, werde es als eine Fügung Gottes hingenommen.

43. Der Schakal und die Dorfbewohner. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Ein Schakal lebt in einem Dorfe in gutem Einvernehmen mit den Bewohnern, obgleich sie nicht ungern den lästigen Schreihals los wären. Als nun der Schakal aus freiem Willen das Dorf verlässt, bildet er sich ein, dass die Einwohner eingedenk des früheren freundschaftlichen Verkehres, sich bald nach ihm sehnen und mit Ehrenbezeugungen ihn bitten werden, zu ihnen zurückzukehren. Als solches aber nicht geschieht und der Schakal hungrig am Wege steht und einen Vorbeigehenden befragt, ob man im Dorfe nicht von ihm rede, erfährt er zu seiner Enttäuschung, dass keiner mehr seiner gedenke.

44. Die Katze, die Maus und der Hahn = S. 3, Ch. 42.

45. Die Krähe, welche ihre Tochter an eine Eule verheiraten will = S. 4, Ch. 43.

46. Der Wolf und das Schaf. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Ein Wolf sucht Vorwände ein unschuldiges Schaf zu fressen; dieses zeigt mit deutlichen Gründen die Nichtigkeit der Anschuldigungen, wird aber schliesslich dennoch vom Wolfe gefressen.

47. Der Mann und die Katze. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Jemand hat seine Katze darauf abgerichtet ihn während des Schlafes zu bewachen, schädliche Insekten zu vertreiben u. s. w. Einmal legt er sich am Rande eines Wasserbehälters hin, erwacht aber plötzlich aus seinem Schlafe, als die Katze ein schädliches Tier zu erblicken meint und einen Katzensprung macht. Infolgedessen stürzt er ins Wasser hinein und bricht sich das Genick.

48. Der heilige Baum = S. 5, Ch. 44.

49. Der Wert des Kleinen. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Ein weiser Kaufmann erteilt auf seinem Sterbebette seinem Sohne nützlichen Rat, indem er ihm den Wert des Kleinen zeigt an dem Beispiele der Zahlen, weil eins weniger als Tausend die Tausende zu Hunderten macht. Verwandt scheint die Erzählung Nr. 76 bei Ch., wenigstens in Bezug auf die Nutzanwendung.

50. Die ehebrecherische Frau = S. 6, Ch. 45.

51. Der bekehrte Dieb = S. 7, Ch. 46.

52. Der Esel und der Löwe = Ch. 59 (im folgenden Kapitel).

53. Anōšarwān und der Esel = S. 8, Ch. 48.

54. Der Musiker, welcher sich weigert bei einer Hochzeit zu musizieren = S. 9, Ch. 49.

55. Der Fuchs und der Hahn = S. 10, Ch. 51.

Kapitel VII.

Die Rahmenerzählung verläuft, wie bei S. und Ch. und giebt dem Redaktor Veranlassung sich über die Kriegführung zu verbreiten.

56. Chusrau tröstet sich über den Tod seines Sohnes = Ch. 54. Zu bemerken ist aber, dass die von einem Narren vorgebrachten Trostgründe nicht, wie Ch. angiebt, der Notwendigkeit des Todes entnommen sind, sondern darauf hinzielen, dass es ganz einerlei sei, ob man längere oder kürzere Zeit lebe.

57. Der König und der Astrologe = S. 1, Ch. 55.

58. Die Katze als Jagdhund = S. 2 (?), Ch. 56. Obgleich die Identität beider Erzählungen zweifellos ist, wird die Geschichte im Marzban-nameh nicht ganz so erzählt, wie bei Ibn ʿArabšāh, so dass die Aufschrift bei S. داستان سوار نخجیرگیر „histoire du cavalier ayant pris un cerf“ etwas völlig verschiedenes erwarten lässt und Ch. deshalb bei seiner Verweisung auf das Marzbān-nāmeh ein Fragezeichen gesetzt hat. Die Katze verursacht hier nämlich das Unglück nicht, weil sie beim Auffliegen der Rebhühner erschreckt, sondern weil der Jäger beim Nachsetzen einer Hindin zugleich einen Hund und eine Katze verwendet und jener, anstatt die Hindin zu verfolgen, dieser nachsetzt.

59. Das betrogene Kamel = Ch. 57.

60. Die Türken und die Elefanten. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Ein König von Hindostan thut einen Einfall in Turkestan, wendet sich aber zur Flucht, als er sieht, dass die Türken in grossen Scharen heranziehen. Diese verfolgen den Feind, doch ihre Pferde werden unruhig durch den ungewohnten Anblick der Elefanten und geraten in Unordnung, so dass die anfängliche Niederlage der Inder sich schliesslich in einen glänzenden Sieg verwandelt.

61. Die Maus und der Skorpion = S. 3 (?), Ch. 58.

Kapitel VIII.

Die Rahmenerzählung verläuft wie bei S. und Ch.

62. Chusrau und der Bucklige = S. 1ª, Ch. 61.

63. Der Weber und die Schlange = S. 1ᵇ, Ch. 62.

64. Der Schlangenbeschwörer und die Schlange = S. 2, Ch. 63.

65. Die worthaltende Frau. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Eine keusche Frau gerät unglücklicherweise in die Macht von Schurken, welche sie zu schänden beabsichtigen. Die Frau scheut sich ihre eheliche Treue zu brechen und bittet um Aufschub, damit sie sich vorher von ihrem Gatten verstossen lasse. Jene sind damit einverstanden und die Frau eilt zu ihrem Gatten zurück und lässt sich von ihm verstossen. Als sie darauf wieder bei den Schurken eintritt, sind diese so erstaunt, dass sie wirklich ihr Wort gehalten hat, dass sie sie ungeschändet zu ihrem Gatten zurückbringen.

66. Der Bauer, der Wolf und die Schlange = S. 3, Ch. 64.

67. Der Handwerker und dessen treulose Frau = Ch. 65.

68. Der unschuldig gestrafte Asket. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Ein Asket, von Dieben ausgeplündert, findet eine Zuflucht in einer Höhle. Die Diebe stehlen gleich darauf auch die Kleider des Königs, der sich im Bade befindet, werfen aber dieselben, als sie sich vor Entdeckung fürchten, in die nämliche Höhle, worin sich der Asket befindet. Als die Diener des Königs den Asketen mitsamt den Kleidern in der Höhle entdecken, wird dieser für den Dieb gehalten und gestraft.

69. Chusrau und der Wazīr ابراخسته = Ch. 66[1]).

70. Bahrām Gūr und der schlaue Küchenmeister. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Bahrām Gūr nimmt sich eines armen Mannes an, den er auf der Jagd trifft und im höchsten Elend findet, weil er, obgleich zu vielem befähigt, von niemand in Dienst genommen wurde. Er beauftragt ihn mit der Aufsicht über die Eier, welche täglich für die königliche Küche benötigt sind, nicht weniger als 10000 Stück. Der Beamte zeigt sofort seine Geschicklichkeit, indem er die Lieferanten nötigt sehr grosse und schwere Eier, wie er deren zehn vorzeigt, zu bringen. Jene wissen, bei der Unmöglichkeit dieser Aufforderung zu genügen, keine andere Auskunft, als den Aufseher durch Geschenke zu beschwichtigen, so dass dieser in kurzer Zeit ein reicher Mann wird. Eines Tages ladet er darauf Bahrām Gūr ein, ihn in einem prachtvollen Garten, den er gekauft hat, zu besuchen und dieser empfängt einen so tiefen Eindruck von der Geschicklichkeit des Mannes, der in einer so unbedeutenden Stellung sich so grosse Reichtümer erworben hat, dass er ihm ein sehr angesehenes Amt verleiht.

71. Der Walker, welcher zweien Dingen nachläuft und beide verliert. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Das Kind eines Walkers fällt ins Wasser und als der Vater sich anschickt es zu retten, kommt ein Dieb und stiehlt seine Kleider. Er setzt darauf diesem nach, ohne ihn einholen zu können, und findet bei der Rückkehr sein Kind ertrunken.

Kapitel IX.

Die Rahmenerzählung verläuft wie bei S. und Ch.

72. Der Reiher und der Fisch = S. 1, Ch. 70.

73. Die Krähe und das Wiesel = S. 2, Ch. 71.

74. Der Reiter und der Kleiderverkäufer = S. 3, Ch. 92.

75. Die reiche Frau und der Dieb. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Eine reiche kinderlose Witwe bemerkt eines Tages einen Dieb, der sich unter dem Dache ihres Hauses versteckt hat; sie

1) Diese Geschichte ist im Orient in verschiedenen Redaktionen verbreitet, wie ein Blick in die bei Chauvin verzeichnete Litteratur a. a. O. S. 103 und 104 zeigt.

betet daher zu Gott: er möge ihr zwei Söhne Namens Hülferuf (فرياد) und Diebsfänger (دزدگير) schenken. Der Dieb achtet darauf nicht, doch ihr Gottvertrauen wird nicht beschämt: der Dieb wird von den Nachbarn ergriffen.

76. Der unglückliche Gelehrte. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Ein melancholischer Gelehrter, der mit allen Glücksgütern gesegnet ist, wird von einem Freunde nach der Ursache seines Trübsinns befragt. Der Gelehrte gesteht, dass er sich mit vier Wissenschaften beschäftige, welche ihn unglücklich machen, nämlich mit der Medizin, welche ihm die Genüsse des Lebens versage, mit der Traumdeutekunst, welche ihm den Schlaf raube, mit der Astrologie, welche ihn jederzeit Gefahren befürchten lasse und endlich mit der Eschatologie, deren Geheimnisse ihm keine Ruhe lassen.

77 und 78. Zwei mit einander verknüpfte Erzählungen, welche bei S. und Ch. fehlen. Inhalt: Der Sohn eines reichen Mannes wird zu einem Lehrer in die Schule geschickt und ehrt ihn mit vielen Geschenken, meint aber die Mühe des Lernens vernachlässigen zu können. Der Lehrer, darüber ungehalten, bestraft ihn hart und als der Knabe sich verdriesslich zeigt, belehrt ihn eine mit ihm befreundete Ringeltaube, dass man den Lehrer nicht durch Geschenke, sondern durch Fleiss für sich einnehme. Der Knabe befolgt diesen Rat, studiert fleissig, unterlässt aber das Geben von Geschenken, so dass der Lehrer noch unfreundlicher wird als vorher. Als der Knabe sich darüber bei der Ringeltaube beschwert, erzählt diese die Geschichte von dem Pfeilmacher und dem Schützen. Ein Schütze kommt zu einem Pfeilmacher um Pfeile zu untersuchen und zieht sie dabei krumm. Der Pfeilmacher wirft ihm vor, er verstehe nicht mit Pfeilen umzugehen. Jener kann darauf nichts erwidern, legt sich aber auf das Pfeilmachen und bringt es dahin, dass der Pfeil, als er denselben behandelt, seine Befiederung verliert. Sodann besucht er den Pfeilmacher wieder und schilt ihn einen Dummkopf, weil seine Pfeile bei der Behandlung die Befiederung verlieren. Jener erinnert sich dessen, was früher zwischen ihnen vorgefallen ist und schweigt dazu. Diesem Beispiele, so schliesst die Ringeltaube, soll auch der Knabe folgen: sich des Lernens befleissigen und die Grobheit des Lehrers nicht beachten.

79. Die Fliegen und der Wind. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Die Fliegen beschweren sich beim König Salomon über den Wind, welcher sie zerstreut und daran hindert ihren Lebensunterhalt zu finden. Salomon befiehlt darauf den Wind zu holen, damit er sich verantworte. Sobald aber die Fliegen dessen Wehen und Sausen spüren, zerstreuen sie sich nach allen Seiten, sodass beim Erscheinen des Angeklagten beim Könige die Kläger verschwunden sind.

80. Wie die persischen Könige ihre Unterthanen zu belehren wussten. Fehlt bei S. und Ch. Inhalt: Die persischen Könige pflegten jährlich einmal ihre Unterthanen insgesamt zu dem königlichen

lichen Tisch einzuladen, wobei jedermann standesgemäss bedient wurde. Der Chusrau selbst nahm die höchste Stelle ein, ass und trank aus goldenem, mit Edelsteinen geziertem Geschirr u. s. w., bis zur untersten Stufe, wo diejenigen anzutreffen waren, denen die Hinrichtung bevorstand. Ein Herold rief dabei aus: jedermann richte das Auge auf das Geschirr desjenigen, der nach ihm folgt und sei mit dem seinigen zufrieden.

81. Chusrau und der Gärtner = S. 3, Ch. 75.

Kapitel X.

82. Ein indischer König, der in jeder Hinsicht das Gegenteil ist desjenigen, was ein guter König sein soll, wird durch einen Traum geängstigt. Er ruft die Traumdeuter zu sich, welche ihre Deutungen vorlegen und nachher sämtlich umgebracht werden, damit die böse Vorbedeutung des Traumes unbekannt bleibe. Nachher hat der König wieder einen Traum, worin ihm die Weisung zu teil wird, sein Glück hänge ab von einem trefflichen Philosophen, Namens بُلينس, der auf dem Berge Alburz lebe. Er lässt diesen vor sich kommen und heisst ihn seine Deutung des Traumes vorzubringen. Der weise Mann stellt die Bedingung, dass der König den Traum in einer öffentlichen Audienz mitteile und, obgleich der König sich dagegen sträubt, ist er schliesslich gezwungen dem Wunsche des Weisen zu willfahren. Jener deutet darauf den Traum umständlich und hält dabei so ergreifende Ermahnungen, dass der König sich von seiner Bosheit bekehrt und sich von da an als ein weiser und frommer Fürst beträgt.

83. Der Weise und der Sophist (سوفسطاس). Ein Sophist schimpft einen Weisen, weil er hässlich ist; dieser nennt ihn einen schlechten Menschen, nicht weil er ihm Hässlichkeit vorgeworfen, sondern weil er den Schöpfer getadelt hat.

84. Buzurǵmihr und die Frau. Eine Frau richtet an Buzurǵmihr eine Frage, welche er erklärt nicht beantworten zu können; dies scheint der Frau bei einem so berühmten Manne kaum glaublich. Buzurǵmihr beweist ihr darauf die Beschränktheit des menschlichen Wissens.

85. Der Philosoph als Brotverkäufer. Eines Tages schickt eine alte Frau ihren Mann, einen armen Philosophen, auf den Markt um Brot zu verkaufen. Jener geht hin, kommt aber Abends zurück ohne etwas verkauft zu haben und erklärt, als er darüber von seiner Frau befragt wird: es hätten sich Käufer bei ihm eingefunden und gefragt, wie er das Brot verkaufe (ای نان چکونه می فروشی), er hätte sodann das Brot in die eine Schale, das Gewicht in die andere Schale hineingelegt, um es ihnen zu zeigen, die Leute aber hätten sich darauf lachend entfernt. Die Frau belehrt ihn, dass er die Frage unrichtig verstanden habe; nicht die Weise des

Verkaufens, sondern die Quantität des zu verkaufenden und den Preis habe man zu wissen gewünscht. Der Mann besteht aber darauf, er habe die Frage richtig verstanden und beantwortet, weil überhaupt der Gedanke, welchen der Frager voraussetze, bei der Beantwortung nicht in Betracht komme. Die Erzählung soll zeigen, dass er logisch Recht hat, in der Praxis aber damit nicht auskommt.

86. Der greise Philosoph und der König. Diese Erzählung hat zum Zweck, zu zeigen, dass es unnütz sei sich um ein langes Leben zu kümmern, weil es keine Mittel gebe, sich desselben zu versichern und Gottes Wille hier unbeschränkt gelte. Diese Wahrheit wird von einem 120jährigen Greise, der sein Leben in asketischen Übungen auf einem Berge verbracht hat, in einem Gespräche mit einem leichtfertigen Könige, der ihn dort zufälligerweise antrifft und gerne wissen möchte durch welche Mittel jener ein so hohes Alter erreicht habe, verteidigt.

87. Chusrau und der Hirt. Chusrau befragt einen Schäfer über sein Vorhaben, in einer wüsten Gegend eine Stadt bauen zu lassen. Dieser meint, der Fürst werde das ebensowenig fertig bringen, als er selbst je ein gewandter Kātib oder Munšī werden könne. Chusrau lässt darauf den Hirten in seine Residenz kommen und in den für einen Kātib und Munšī notwendigen Wissenschaften Unterricht erteilen. Allerdings ging das nicht eben leicht, denn der nicht mehr junge Schüler vergass immer, was er am Tage vorher gelernt hatte, doch schliesslich gelang das Kunststück und auch die Stadt in der von Chusrau in Aussicht genommenen Gegend gedieh.

88. Der Dihkān und die Köchin. Ein Dihkān und Feinschmecker hat seine treffliche Köchin durch den Tod verloren und sich bei einem Sklavenhändler eine andere gekauft. Er will aber zuerst ein kleines Examen mit ihr abhalten und fragt, wie sie eine Paluda (پالوده) zubereitet; die Köchin fängt darauf an eine vollständige Mahlzeit zu beschreiben. Der Herr wird darüber ungeduldig und bemerkt: es komme ihm nur auf die Paluda an. Die Köchin antwortet: sie müsse vorher die andern Gerichte beschreiben, weil es nicht Sitte sei eine Mahlzeit mit einer Paluda anzufangen.

89. Der Hausherr und die beiden Elstern. Jemand kauft sich zwei junge Elstern, Nāznah und Nāzrui. Nāznah ist fromm und tüchtig, Nāzrui aber eine echte Elster, welche alles, dessen sie habhaft werden kann, stiehlt und in der Erde verscharrt. Deshalb ist jeden Tag etwas verschwunden und giebt es endlosen Hader und Zank im Hause, weil niemand den Schuldigen kennt, bis Nāznah ihre Schwester auf frischer That ertappt. Daraus entspinnt sich ein Gespräch zwischen beiden und bringt Nāznah die Geschichte vor

90. von den drei Kaufleuten auf dem Schiffe. Drei Kaufleute reisen zu Schiff nach Hindostān. Unterwegs stiehlt einer von dem zweiten 1000 Dinar. Da sie nur ihrer drei sind, zeigt der dritte,

als der Diebstahl entdeckt ist, augenblicklich den Dieb an. Nāznah zeigt ihrer Schwester durch dieses Beispiel, dass ihre Dieberei ebenso nicht verborgen bleiben wird und, obgleich diese noch widerspricht, gesteht sie schliesslich ihr Unrecht ein und steht von ihrer schlimmen Gewohnheit ab.

Das vorhergehende Inhaltsverzeichnis beweist, wie ich glaube, zur Genüge, dass die in unserer Recension allein vorkommenden Erzählungen weder vom Bearbeiter erfunden, noch aus neueren Anekdotensammlungen entnommen sind. Sie tragen überhaupt das nämliche Gepräge, wie die aus anderen Recensionen des Werkes schon längst bekannten und sind deshalb als ebenso alt zu betrachten. Daraus lässt sich folgern, was oben S. 374 schon bemerkt worden ist, dass schon vor dem 6. Jahrhundert der Hiǵra verschiedene ältere Recensionen des Marzbān-nāmeh existiert haben müssen, denn ebensowenig als unser Redaktor neues hinzugefügt hat, lässt sich ein Grund vermuten, weshalb Sa'd und ibn-'Arabšāh so viele Erzählungen fortgelassen hätten.

Die himjarischen Inschriften von Kharibet-Se'oûd (Hal. 628—638).

Von

Dr. J. H. Mordtmann.

Über den Fundort sagt Halévy (Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen S. 94, vgl. S. 45 f.):

„Ville en ruines sise sur un monticule, à une heure de marche à l'est de Raghvân et à une journée au nord-est de Mareb. Les murs d'enceinte, presque tous conservés, sont couverts de sable. L'intérieur ne présente que des décombres et des débris. On y trouve pourtant quelques stèles qui portent des inscriptions".

S. 46 wird der Name dieser Ruinen arabisch خربة سعود geschrieben: Hamdâni Djazîrat S. 167. 11 nennt neben al Charibat al baidâ noch die „schwarze Ruine" الخربة السوداء und es läge nahe, einen Irrtum bei Halévy anzunehmen, wenn nicht Sprenger, Alte Geogr. Ar. § 243 nach den mündlichen Angaben eines Mannes aus dem Djauf unter den Städten dieser Gegend ausser al-Baidhâ und al-Saudâ auch noch So'oûd anführte. Für die „schwarze Ruine" Hamdânis käme dann die von Halévy Es-soud genannte minäische Ruinenstätte in Betracht.

Der antike Name von Kharibet-Se'oûd ist, wie schon Praetorius sah, כתבל, womit die Anrufungen in den Inschriften schliessen und was man mit Katîl zu umschreiben pflegt.

Die erhaltenen Inschriften weisen altertümliche Buchstabenformen und mit Ausnahme einer einzeiligen Inschrift (unten Nr. 1) Furchenschrift auf, gehören also der frühesten Epoche der sabäischen Epigraphik an, womit andere Indicien sachlicher und sprachlicher Art übereinstimmen.

Die elf Inschriften Halévys sind auf fünf zu reducieren, indem Nr. 628 und 632, 630 und 631, 633—635, sowie 636—638 zusammengehörige Fragmente sind. Hierzu kommt ein von Halévy nicht gesehener Stein, welcher sich jetzt zusammen mit Hal. 629 in der Sammlung des British Museum befindet.

Diese sechs Texte lauten:

1. a) Hal. 638:

..... מ]לך | ארבען | דברתן [ ] ב]ן .....

.... König der Stämme D̲û b-r-t-n, Sohn des .... [hat dargebracht

b) Hal. 637:

..... ד[ת | חמים | כל | מב]ני ....

der D̲ât Ḥimaj den gesamten Bau

c) Hal. 636:

..... ב[תהמי | ר ..... ין | וב]ית ....

ihres Hauses R ..... j-n und das Haus .....

Vermutlich bestand die Inschrift aus einer einzigen langen Zeile. Ein anderer „König der Stämme“ wird in der kleinen Inschrift Fresnel XXXII (bustrophedon!) genannt:

← עמיאמן | מלך | ארבעם | ב]ן | .

הקמילאו | שבוה | ינקה | ל]א .. →

„ʿAmmî ʾaman, König von ארבעם, Sohn des ... îl, hat geweiht dem Haubas und dem Almaqah“

Dieses Fragment, sowie ein anderes kleineres (Nr. XXXIX), welches dieselbe Inschrift enthält, kopierte Arnaud auf den Dammbauten von Marib: wahrscheinlich haben sich diese Bruchstücke dort nicht ursprünglich befunden, sondern sind in bedeutend späterer Zeit mit andern Steinen dorthin verschleppt und bei einer Reparatur des Dammes als Baumaterial verwandt worden.

Möglicherweise sind die „Stämme“, ארבען, in der Inschrift Hal. 51, 3 (Ṣirvâḥ) zum Vergleich heranzuziehen.

2. Hal. 630 + 631.

1 נבטכרב | ונבטיפע | בן ←

2 ברשע | ינב | סבאדו | סמוק →

3 עבד | ידעאל | ויתעאמר | ה

4 עו | תתעיחל | סימת | תד | ינק

5 מאמר | יום | שימהו | ידעאב

6 ינבמ | יליעבו | סלתכ | ילעב

7 בית | דה | חמיב[||]ביעתתר | וב | א

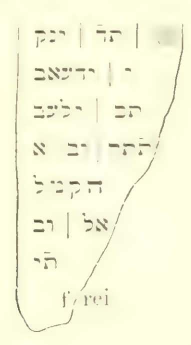
8 ב | תד | בי | בימח[ ]תד בו | הקמיל

9 עדן | וב | שמע | וב | ידעאל . וב

10 בלתב | בו | באעדי[·]בו רמאעתי

Dass Hal. 630 und 631 eine einzige Inschrift bilden, erkannte schon vor Jahren der um die südarabischen Altertümer hoch-

verdiente Prideaux; er teilte mir dies in einem Briefe aus Bushire vom 9. Dezember 1876 zugleich mit Kopien des Steines Hal. 629 und des folgenden Bruchstückes mit:



Das ist offenbar ein Bruchstück von Hal. 631 enthaltend Z. 4 ff. — In der Halévy'schen Kopie steht Z. 6 ינבעב | בלחלל, wohl ein Druckfehler infolge Transposition des ב und ל.

Die Inschrift ist von D. H. Müller in seinen „Sabäischen Altertümern in den Königlichen Museen zu Berlin" (Sitzungsberr. Berl. Ac. 1886. S. 839 ff.) S. 6 ff. des SA. übersetzt worden; die richtige Deutung von Z. 5 ff. fand Hommel Aufsätze S. 17. Die folgende Übersetzung weicht nur unwesentlich von der Übersetzung meiner beiden Vorgänger ab.

> Nabaṭkarib und Nabaṭjafa', Sohn
> des Qaum, und Ḏi'b, Söhne (dual.) des 'Aschr,
> Knecht des Jada''îl und Jata''amar, hat dar-
> gebracht der Ḏât Ḥimaj den Liḥaij'aṯat und den 'Am-
> mî'amar, am Tage, da ihn Jada''ab setzte
> über Katîl und über den Bau
> des Tempels der Ḏât Ḥimaj. Bei 'Aṯṯâr und bei Al-
> maqah und bei der Ḏât Ḥimaj und bei der Ḏât Ba'-
> dân und bei Sâmi', und bei Jada''îl und bei
> Jata''amar und bei Jada''ab und bei Katîl"

Nachdem zu Anfang zwei oder drei Personen genannt sind, welche das grammatische Subjekt darstellen, folgen auffälligerweise das Verbum und die Apposition עבד im Singular. Das Singularsuffix in שׁימהו, wofür Müller stillschweigend שׁימהמו einsetzt, zeigt, dass hier keine defektiven Schreibungen, also etwa הקני für הקניו vorliegen, sondern dass Prädikat und Apposition sich auf das logische Hauptsubjekt, das nur der an erster Stelle genannte Eigennamen sein kann, bezogen sind.

Ebenso unbequem ist die Beziehung von בן Z. 1 (Müller: בנ[י) und בני Z. 2. Nach Analogie der älteren sabäischen Inschriften

(im engeren Sinne), in denen die Angabe der Genealogie bis ins dritte Glied häufig ist (vgl. Beiträge zur minäischen Epigraphik 76), habe ich angenommen, dass בני Z. 2 Apposition zu קרנם und דאבם ist und diese beiden Eigennamen die Väter des Nabaṭkarib und Nabaṭjafa' bezeichnen.

3. Hal. 628 + 632:

1 . . . א]מר | וצדקאמר | בנ[יה]מי ←

2 [י]לעב | באעדי [ ] והמיש | סוי →

3 כ]תלם | ובעלי | מבני | בית

4 הק]מלא | בו | רתעב | מיות הל

5 ו]ב | דת חמים | וב דת | בעדן [ ] ו

6 עתר | בו | לאעדי | בו | עמש | ב

7 אמר | וב | ידעאב [ ] וב | כתלם

Der Anfang fehlt: Z. 1 z. E. giebt Halévy בן | מי. Z. 3 וב | עלימו | בני.

„.... den ... amar und den Ṣadaq'amar, die beiden Söhne von ihnen beiden, am Tage da ihn setzte Jada''ab über Katîl und über den Bau des Tempels der Ḏât Ḥimaj etc. etc.“ (folgen dieselben Anrufungen wie in Nr. 2).

Z. 1 steht בנ[יה]מי ebenso wie בנתהו Nr. 4 hinter dem Eigennamen, auf den es sich bezieht, während sonst, im Sabäischen sowohl wie im Minäischen, die umgekehrte Stellung die Regel bildet. Ich kenne nur noch eine dritte Ausnahme, שימהשם | נכרח Hal. 485, 2, 528, „ihrem Herren, dem Nakraḥ“, denn עתתר | אבש Os. 29, 5, was man manchmal als „'Aṯtâr, sein [des Gottes Sîn] Vater“ aufgefasst hat, ist vielmehr „der 'Aṯtâr seines Vaters“ zu übersetzen.

4. Hal. 629 = ZDMG. XXXVI, S. 430, Nr. VI (Kopie W. Wrights); ausserdem liegt mir eine handschriftliche Kopie von Prideaux vor.

← חים | ב[ן] | עמיד

קה [ורדק | דב ע →

ני דת | חמים | רנ

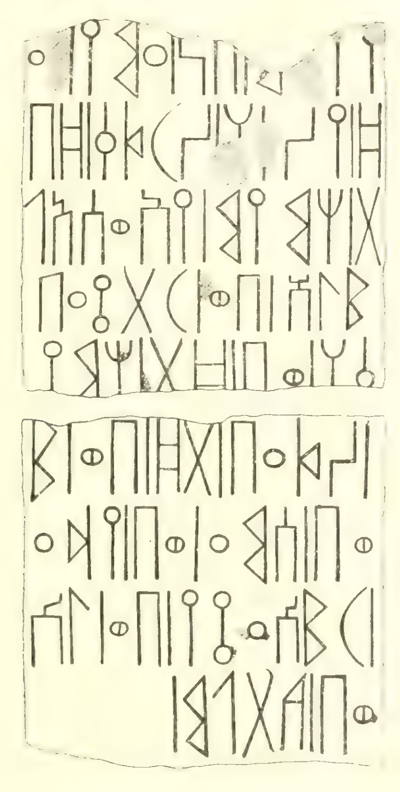
יהתנב | בת

Z. 1 Halévy ΠΞ, Wright und Prideaux ΠΠ statt בן (ϤΠ), dagegen Z. 2 alle drei übereinstimmend ΠH = דב. Praetorius schreibt an beiden Stellen בד, das er aus arab. بَذْر „Samen“ = Sohn erklärt, während Müller beide Male בן = ابن korrigiert. Auf Grund der durchaus sicheren Lesung von Nr. 5 nehme ich an,

dass Z. 1 mit den beiden fehlerhaften Zeichen בן gemeint ist, während בה in der zweiten Zeile nicht anzutasten ist. Letzteres steht wie minäisch בה für ה בן = بن ذي, kommt allerdings sonst nicht vor.

Der kleine Text lautet in Übersetzung:

„Ḥaijav, Sohn des 'Ammîjada', von der Familie Ḏû Qadrân, hat geweiht der Dât Ḥimaj seine Tochter Rannat".



5. Zwei zusammengehörige Fragmente im British Museum:

a) Z. 1—5 ist von D. H. Müller in dieser Zeitschrift Bd. XXX, S. 677, sub Nr. 4 in hebräischer Transskription veröffentlicht worden;

b) Z. 5—8 ebendaselbst Bd. XXVI, S. 431, sub Nr. VIII von Praetorius.

Nachdem ich schon lange den Zusammenhang zwischen beiden Bruchstücken geahnt hatte, wandte ich mich um Abklatsche an den promus condus der orientalischen Altertümer des British Museum, Herrn Wallis Budge. Seiner liebenswürdigen Gefälligkeit verdanke

ich nicht nur die erbetenen Abklatsche, sondern auch die Wiederentdeckung des Fragmentes a), welche erst nach wiederholtem Suchen gelang, weil in der Müller'schen Transskription, wie sich jetzt herausstellte, offenbar infolge eines Versehens, eine Zeile (die dritte) ganz ausgefallen ist und von den ersten zwei Zeilen nur fünf Buchstaben wiedergegeben sind. Die Vermutung, dass a) und b) zusammengehören, ist durch die Abklatsche bestätigt.

1 חי[ו]ב | בן | עמידע ←
2 ד̄ ינקה]ורדק ד̄ב →
3 ת | חמים | יאושאל
4 מלא | בו | רתת̄עב
5 קה | וב | ד̄ת | חמי
6]ד̄עב | תד̄ | בו ב
7 וב | שמע | וב | ידע
8 רמאעת̄י | בי | לא
9 וב | כתלם |

d. i. „Ḥaijav, Sohn des ʻAmmijadaʻ von der Familie D̲û Qadrân, hat geweiht der D̲ât Ḥimaj den Ja'us'îl; bei ʻAt̲t̲âr und bei Almaqah und bei der D̲ât Ḥimaj und bei der D̲ât Baʻdân und bei Sâmiʻ und bei Jadaʻîl und bei Jataʻʻamar und bei Katîl".

6. Hal. 633, 634, 635, restituiert ZDMG. XLVII, S. 407:

b | | a
בר | וב | ב[חמים | דת | וב | ה]למק[א | וב | בעתתר]
לאב | בי | [באעדי | בו | הא]ברכ[| בו | כלתב]

Das Fragment a) ist jetzt im British Museum; b) im Osmanischen Museum (Nr. 10 des Catalogue sommaire des Antiquités Himyarites et Palmyréniennes). Ersteres ist ZDMG. XXVI, S. 431, Nr. VII, letzteres ebenda Bd. XXX, S. 291, Nr. 5 veröffentlicht worden. Nachträglich erlangte ich von beiden Fragmenten Abklatsche, welche die Richtigkeit der ZDMG. a. a. O. vorgeschlagenen Restitution bestätigten.

Es liegt nur der Schluss der Inschrift mit den Anrufungen vor: „bei ʻAt̲t̲âr und bei Almaqah und bei der D̲ât Ḥimaj und bei Kariba'îl und bei Jadaʻʻab und bei Achûkarib und bei Katîl".

Epoche der Inschriften. Es werden in den Inschriften zum Schluss ausser verschiedenen Gottheiten und der Stadt Katîl angerufen:

Jada''il und Jata''amar: Nr. 2. 3 und 5;
Kariba'îl: Nr. 6;
Jada''ab: Nr. 2, 3 und 6;
Achûkarib: Nr. 6.

Die Namen Jada''îl und Jata''amar sowie Kariba'îl sind unter den Mukrabs und älteren Königen von Saba wiederholt vertreten: welche von diesen Herrschern in den Katilinschriften gemeint sind, lässt sich vorläufig nicht feststellen, doch sei darauf aufmerksam gemacht, dass alle drei Fr. LVI zusammen erwähnt werden. Aus letzterem Texte könnte man folgern, dass Kariba'il ורחר Vater des Jada''îl בין und Grossvater des Jaṯa''amar בין war, und es liegt alsdann nahe, diese drei Könige mit den in unseren Texten genannten Herrschern zu identifizieren.

Der Name Jada'ab kommt nur hier und Hal. 49 (Sirvâḥ), sowie als Name eines Königs von Ḥaḍramaut aus bedeutend späterer Zeit vor; ebenso ist der Name Achûkarib nur noch aus dem späten Texte SD. Nr. 4 zu belegen. Jada'ab und Achûkarib waren vermutlich die Herren des Gebietes von Katîl.

Über das Reich „der Stämme", deren König in Nr. 1 erwähnt wird, wissen wir sonst nichts: es wird ähnlich wie die kleinen Reiche von Haram und Kamnahû in einem Abhängigkeitsverhältnis zu Saba gestanden haben.

Im übrigen bedarf es keines Beweises, dass die uns bisher bekannt gewordenen Inschriften von Katîl aus einer und derselben Epoche stammen.

Kultus. Die Ḏât Ḥimaj, aus deren Heiligtume diese Inschriften stammen, kommt sonst nur in den stereotypen Anrufungen zum Schlusse der Inschriften vor; den Minäern ist sie unbekannt, dagegen finden wir sie noch in Haram, dessen Pantheon aus sabäischen und minäischen Elementen gemischt ist, neben Wadd und 'Aṯtâr. Bei den Sabäern wird sie später von der Schams, von der sie ursprünglich ein Ableger ist, verdrängt. Seit Osiander (ZDMG. XX. 282) hat man sich an die Transskription Dât Ḥimaj gewöhnt: es ist vielleicht nicht überflüssig daran zu erinnern, dass diese Transskription rein konventionell ist.

Die Hierodulenweihungen von Katîl finden ihr Analogon in den Inschriften von Haram (Hal. 144—146. 148 150. 151. 153—156. 158. 159), welche zuerst Hommel (Aufsätze S. 29) richtig erklärt hat, und in einer Inschrift von Me'în, über welche derselbe Gelehrte jüngst in der Festschrift Aegyptiaca einige Mitteilungen gemacht hat[1]). Namentlich erstere haben in ihrer Fassung eine

1) Hommel hat es unterlassen, die Übereinstimmungen in den Namen der Hierodulen von Haram und Me'in hervorzuheben, obwohl sie ihm nicht entgangen sein dürften. Ausser אבדצד, das auch in Me'in wiederkehrt, finden sich in beiden zahlreiche Komposita mit אב, wie solche auch sonst als weibliche Eigennamen verwandt werden (vgl. אבכבלך, אבזאד, אבכלי), zu מרידבן

überraschende Ähnlichkeit mit den Inschriften von Katîl: der Gottheit von Haram, welche den seltsamen Namen מתבנטין führt und wahrscheinlich eine lokale Form des ʿAṯṯâr ist, werden weibliche Sklavinnen geweiht und diese Akte auf Stelen eingegraben, welche vor dem Heiligtume aufgestellt sind. Die Hierodulenliste von Meʿîn weist auch durchgängig weibliche Eigennamen auf; vermutlich gehörten diese Sklavinnen zum lebenden Inventar des Tempels des ʿAṯṯâr. Insofern allerdings besteht ein Unterschied, als in den Inschriften von Katîl, soweit erkennbar, nur freie Personen dem Tempeldienste geweiht werden.

Hiermit nicht zu verwechseln sind die Proskyneme, welche ebenfalls ziemlich alt und teilweise ganz ähnlich abgefasst sind (vgl. die Bemerkungen in der Publikation der Berliner Sammlung S. 26).

Sprachliches und Onomatologisches. In den Beiträgen zur minäischen Epigraphik S. 107 ff. ist auf die Übereinstimmung des Wortschatzes in den älteren sabäischen und in den minäischen Texten hingewiesen und ein Verzeichnis solcher Wörter, welche später aus dem Sabäischen verschwinden, gegeben worden. Aus den Katîlinschriften sind anzuführen:

בד̄ = בן + ד̄, Hal. 629 und oben Nr. 5;

ירם als Konjunktion gebraucht, oben Nr. 2 und 3, vgl. Beiträge S. 110, Nr. 12;

מבני „Bau", oben Nr. 1, 2 und 3, sonst nur noch in dem alten Proskynem Gl. B. 873, vgl. Beiträge S. 108.

Ferner sind hervorzuheben: die Appositionsstellung von בניהמי, oben Nr. 3 (vgl. zur Stelle) und das Fehlen der Mimation in ד̄ת בעדן gegenüber der sonst üblicheren Form ד̄ת | בעדנם.

Die meisten Eigennamen tragen ein altertümliches Gepräge, wie נבטיפע, נבטכרב, קינם (vgl. Hal. 202); altsabäisch und minäisch sind:

ד̄אבם, wohl = ذئب, oben Nr. 1, minäisch Hal. 233 ohne Mimation.

יארשאל sabäisch zum ersten Male oben Nr. 5, sonst nur minäisch, vgl. Beiträge S. 67 A. 1);

עמאמר, צדקאמר und אמ]ר . . ., oben Nr. 1 und 2, vgl. Beiträge S. 109, Nr. 6, S. 113, Nr. 38 und 144, Nr. 48.

עמידע, oben Nr. 4 und 5, vgl. Beiträge S. 114, Nr. 49.

(Hal. 145, 151) und הודן Hal. 153 vgl. אבעדן bei Hommel, zu אלהל Hal. 146 die Namen אבהיל und אבהל bei demselben. Haram und Meʿîn versorgten sich also auf denselben Sklavenmärkten.

Zur syrischen Betonungs- und Verslehre.

Von

C. Brockelmann.

Im 47. Bande dieser Zeitschrift S. 276 ff. hat Grimme für das Syrische eine neue Betonungs- und Verslehre aufgestellt, für die er im Gegensatz zu den von ihm aufs schärfste verurteilten bisherigen Anschauungen über syrische Metrik das Verdienst strengster Wissenschaftlichkeit in Anspruch nimmt; er hat dann in den Collectanea Friburgensia, fasc. II (1893) seine Theorie weiter ausgebaut. Obwohl ich die Grundlage der Grimmeschen Metrik, seine Anschauungen über den Accent des Syrischen von vornherein für falsch hielt, habe ich doch bei meiner seit Erscheinen jenes Aufsatzes fast nie unterbrochenen syrischen Lektüre an jedem mir vorkommenden „poetischen" Stücke die Grimmesche Theorie immer wieder zu erproben versucht und mich immer wieder von ihrer Unhaltbarkeit überzeugt. Ich habe nun lange darauf gewartet, dass etwa einer der anerkannten Meister unserer Wissenschaft sich die Widerlegung dieser Theorie würde angelegen sein lassen. Ganz überflüssig dürfte das doch nicht sein. Da Grimme selbst bekennt, durch einen Appell seitens eines der Hauptvertreter der klassischen Philologie zu seinen Untersuchungen angeregt zu sein, und da er in den Coll. aus seiner Theorie die weittragendsten Schlüsse für die Geschichte der griechischen und lateinischen rhythmischen Dichtung gezogen hat, so ist zu befürchten, dass die Forscher auf diesem Gebiete mit Grimmes Behauptungen, falls ihnen von syrologischer Seite gar nicht widersprochen wird, wie mit gesicherten Resultaten und anerkannten Thatsachen operieren werden. Diese Erwägungen mögen die folgenden Zeilen rechtfertigen, wenn sie auch den Kennern des Syrischen nichts neues bieten sollten.

Grimme behauptet, die Betonung der Ultima, die Nöldeke für ursprünglicher erklärt hatte als die heute bei den Nestorianern herrschende Betonung der Paenultima, müsse zwar für die Werdezeit der syrischen Sprache als sicher angenommen werden, sei aber für die fertige Sprache durch nichts bezeugt oder auch nur wahrscheinlich zu machen. In der Werdezeit der syrischen Sprache herrschte vielmehr ein freier, noch nicht an die Ultima gebundener Accent,

wie ihn das Bibl. Aram. noch bewahrt hat; das zeigen Formen wie ܩܛܠܘ aus *q^eṭálû*, ܩܛܠܬ aus *q^eṭáltâ*, ܡܪܝ aus *mârî* u. s. w. deutlich genug. Erst durch die Wirkung des speciell syrischen Auslautsgesetzes, dem die hinter der Tonsilbe stehenden Vokale zum Opfer fielen, ist die Ultimabetonung zur Herrschaft gelangt. Dass dies Auslautsgesetz noch in der klassischen Sprache nicht ausser Kraft getreten war, zeigt die Behandlung von Fremdwörtern, wie ܬܟ aus τάχα, ܐܣܛܪܛ aus στράτα, ܐܢܛܝܟ aus Ἀντιόχεια (vgl. auch Nöldeke, Syr. Gramm. S. 144). Damit ist zugleich bewiesen, dass die jetzt noch vokalisch auslautenden Formen, wie z. B. der Stat. emph. auf der Ultima betont gewesen sein müssen[1]). Zu demselben Resultate führt uns die Betrachtung aller Fremdwörter, soweit ihre Umbildung im Volksmunde überhaupt Rückschlüsse auf die Betonung zulässt. Das Schwinden der Vokale in ܐܣܩܘܦܐ aus σκύφος, ܦܘܠܣܐ aus φόλλις, ܦܘܪܓܣܐ aus πύργος, ܩܐܪܣܐ aus καιρός, ist nur aus Ultimabetonung zu erklären; bei Betonung der Paenultima hätten Formen wie *ܐܣܩܘܘܦܐ, *ܦܘܠܝܣܐ, *ܦܘܪܘܓܘܣܐ, *ܩܐܪܘܣܐ entstehen müssen. Formen wie ܦܘܪܘܣ, ܦܘܪܣܐ aus πόρος, ܕܘܡܣܐ aus δόμος, ܛܘܦܣܐ aus τύπος konnten der Analogie von ܦܘܪܘܣ, ܦܘܪܣܐ erst dann folgen, nachdem der Accent von πόρος zu *porós* u. s. w. verschoben war. Umgekehrt finden wir im Altsyrischen keine Spur von der Wirkung der Paenultimabetonung, die bekanntlich im Neusyrischen auf die Gestalt der einheimischen wie der Fremdwörter sehr stark eingewirkt hat. Nur in der Setzung der Quššâjâ- und Rukkâchâpunkte, die bekanntlich erst aus der Zeit stammen, als das Syrische bereits im Aussterben war, lassen sich die ersten Spuren der beginnenden Accentverschiebung konstatieren. Die Härte des ܟ von ܦܠܟܝ lässt sich nur aus Iktusbetonung der ersten Silbe erklären, die den Ausfall des nachfolgenden Gleitvokals bewirkte[2]). Aber in der Überlieferung finden sich auch noch Formen wie ܦܠܟܝ (Nöldeke, Syr. Gramm. p. 16, n. 1). Besonders charakteristisch ist das Schwanken

1) Formen wie ܟܡܢܐ, ܠܡܢܐ, ܒܡܢܐ aus $n + m\hat{a}$ dürfen hier nicht herangezogen werden, da sie nicht auf lautgesetzlichem Wege, sondern durch Analogiebildung entstanden sind. Umgekehrt dürfen natürlich auch gelehrte Fremdwörter, die auslautendes *a* bewahrt haben, nicht als Gegeninstanz angeführt werden.

2) Vgl. analoge Erscheinungen aus den indischen und den romanischen Sprachen bei Jacobi, diese Zeitschrift 47, 575.

der Tradition bei ܬ des Fem., das in vielen Fällen noch das ursprüngliche Rukkâchâ bewahrt hat, während im Neusyrischen bekanntlich Quššâjâ zur Alleinherrschaft gelangt ist. Eben dies Schwanken der Überlieferung zeigt uns, dass die Accentverschiebung im 7. Jahrhundert noch im Fluss war, also 300 Jahre früher zu Ephraems Zeit, noch nicht durchgeführt sein konnte, wie Grimme meint.

Die Grundlage der Grimmeschen Theorie, die Hypothese von der Paenultimabetonung des Syrischen in seiner Blütezeit ist also unerwiesen und unerweisbar. Freilich hätte Grimme, wie mir mehrfache Versuche gezeigt haben, auch wenn er von der Ultimabetonung ausgegangen wäre, eine Metrik konstruieren können, die an nicht viel mehr Unwahrscheinlichkeiten hätte zu kranken brauchen als seine jetzige Theorie, die wir nun etwas näher ins Auge fassen müssen. Obwohl ich dieselbe an fast allen Klassikern der syrischen Litteratur nachgeprüft habe, wähle ich doch im folgenden meine Beispiele gleich Grimme nur aus Ephraems Werken und, um jede unnötige Kontroverse zu vermeiden, nur aus solchen Stücken, deren metrisches Schema Grimme in dieser Zeitschrift oder in den Coll. selbst bestimmt hat.

Grimme definiert das Wesen der von ihm für das Syrische angenommenen Accentpoesie dahin, dass sie keinen Unterschied kenne zwischen der Betonung der Poesie und der Prosa. Nun muss er aber selbst schon der weder von ihm noch von Bickell bewiesenen Hypothese zu liebe, dass jeder Vers mit einer Senkung schliesse, eine ganze Reihe von Ausnahmen von dieser Grundregel annehmen. Dass schon das Altsyrische Enklitika gehabt hat, ist selbstverständlich. Dass aber eine einsilbige Verbalform nur dadurch, dass sie am Satzende steht, enklitisch werden könne (Zeitschr., p. 283 f.), lässt sich nicht beweisen. Noch weniger, dass das einsilbige zweite Wort in jeder Genetivverbindung enklitisch sein soll (ib. 286 f.). Das steht doch in direktem Widerspruch mit der durch alle semitischen Sprachen gleichmässig bezeugten Thatsache, dass in der Genetivverbindung gerade das erste Wort seinen Accent an das zweite abgiebt. Umgekehrt muss Grimme seiner Theorie zu liebe für notorische Enklitika wieder Hauptbetonung annehmen. Die Pronomina ܐܢܘܢ und ܐܢܝܢ, die bekanntlich in Enklisis aus ܗܢܘܢ, ܗܢܝܢ entstanden sind, sollen nur nach einem Participium enklitisch sein, „alleinstehend im Sinne des Hilfsverbs sowie in accusativischer Funktion“ aber nicht (Zeitschr., p. 284). Was ist denn überhaupt für ein syntaktischer Unterschied zwischen ܠܦܘܩܕܢܗ ܦܪ̈ܝܫܝܢ ܐܢܘܢ und ܕ̈ܝܢܐ ܒܝܫ̈ܐ ܐܢܘܢ? Noch viel weniger konnte die Enklisis in Verbindungen wie ܡܛܠ ܐܢܘܢ aufgegeben werden, da diese sich im Sprachbewusstsein beständig mit Formen wie ܡܛܠܗܘܢ associieren

mussten. Eine weitere Reihe von Accentverschiebungen nimmt Grimme an, indem er p. 288 behauptet, dass Hilfsvokale auch in Hebung stehn können. Welcher deutsche Reimschmied würde es wagen „gethan“ !. statt .! zu betonen; etwas anderes ist es nicht, wenn Grimme statt *nḥét* auch die Betonung *néḥet* für möglich hält. Endlich betrachtet Grimme Verbindungen einsilbiger Wörter mit ܕܘܠ ohne weiteres als éin auf der Paenultima zu betonendes Wort; er spricht das zwar nirgends offen aus, doch geht es aus seinen Beispielen 281 pu, 289 4 u. s. w.) zur Genüge hervor. Also ܕܥܪܩ und ܘܥܪܩ sollen als ein Wort auf der Paenultima betont werden, wie wenn man im Deutschen „der floh“ !. „und floh“ !. betonen wollte. Durch die rein konventionelle Schreibart darf man sich natürlich nicht imponieren lassen. ܘ und ܕ gelten dem Sprachbewusstsein nicht mehr und nicht weniger als unser „und“ „der“. Selbstverständlich fassen wir diese mit dem folgenden Einsilbler zu einem Sprechtakt zusammen, hüten uns aber wohl, diese Verbindung als éin Wort anzusehn, auf welches das germanische Accentgesetz anzuwenden wäre. Zu welchen Konsequenzen Grimmes Lesung führt, macht man sich am besten klar, wenn man die Fälle ins Auge fasst, in denen nach Grimme zwei durch ܘ verbundene Wörter in Senkung, ܘ selbst in Hebung stehn soll, wie ܦܪܚ ܘܣܠܩ flog und stieg .!. CN 43 2ss. ܐܒܐ ܘܒܪܐ Vater und Sohn .!. EO III 112 D 2, 116 F 3, 122 u, 126 E 1, ܪܒ ܘܨܠܐ gross und klar .!. EO III 15 B 5. Damit nicht etwa der Verdacht entstehe, als hätte ich einen nebensächlichen Punkt übermässig urgiert, halte ich es für nützlich, hier einmal meine Beispielsammlung ganz auszuschütten, die allerdings auf Vollständigkeit nicht den geringsten Anspruch macht. Man vgl. CN 17 v 5; 18 v 48; 21 v 174; 29 v 69, 111, 133, 214; 30 v 123; 31 v 180; 32 v 19; 43 v 95, 207; 46 v 95, 98; 72 v 3; EO III 6 A 3, 4, C 4, 7 A 7, 11 B 1, 13 D 2, 15 B 5, C 8, E 4, 19 C 6, E 3, 4, 22 B 8, 93 B 7, 94 D 6, 8, 9, 100 A 6, 102 E 4, 5, 104 C 1, F 8, 109 B 1, 127 C 5, 251 u, 321 apu, 417 A 3, 426 F 6, 445 B 2, 499 E; EHS I 589 16, 603 pu, 611 u, 629 11, II 447 u.

Aber, wenn man auch den syrischen Dichtern alle diese Willkür zutrauen wollte, so stösst man doch bei der Lektüre poetischer Stücke nach Grimmescher Vorschrift auf immer neue Seltsamkeiten. Bald finden wir das Subjekt des Satzes in der Senkung, wie CN 34 17, 30, 33, 72, 98, 108, 134, 70 43, 53 29, EO III 449 B, 95 u. 96[1]), bald

1) Grimme wird diese Fälle wohl unter seine Regel Zeitschr. p. 290 bringen, „dass durch eine schnelle Aussprache der Silben Hebungen zum Range von Senkungen herabgedrückt werden können, besonders im zweisilbigen Auftakte“. Diese Regel wird dadurch nicht gerade wahrscheinlicher, dass Grimme

das Verbum wie CN 36 85. 43 37. 51. 50 76. 57 23. 33. EO III 94 D 3, EHS I 571 10, 14, 575 13. Ein Substantiv soll in Senkung, das zugehörige Adjektiv in Hebung stehen können: CN 56 15. 69 85. EO III 94 B 6. 9 C 2. 12 A 3. B 4. 15 C 1. Präpositionen sollen sowohl die von ihnen abhängigen Substantiva (ܩܕܡ ܢܦܫ !.. CN 1 11. ܣܘܡ ܥܡ ܣܘܡ .!. EO III 418 B 3, 294 D 7. vgl. CN 6 53. 43 30. 48 108. 49 86. 97. EO III 9 2. 300 B 7. 520 C 8) wie die sie regierenden Verba (ܪܘܡ ܕܟܝܟ .!. EO III 422 A 6, vgl. ib. 11 C 4. 12 B 7. 324 C 4. 423 A 3. B 2) ihres Accentes berauben können. Verba sollen ihren Accent an die Negation (ܠܐ ܡܡܠܠ !. EO III 15 B 3, EHS I 23 6, vgl. CN 19 147, 72 112, 71 54, EO III 10 C 7, 16 A 5, 20 B 4, 22 A 7. 317 C 2. 323 C 1. 444 F 3) und an Konjunktionen (ܗܫܐ ܕܣܠܩ ܘܝܬܒ, jetzo da stieg und sass ..!.!. EO III 16 A 3, vgl. ib. 10 C 1, 15 apu, 17 B 2, 254 C 1, 255 C 3, CN 71 24) abgeben. Auf sinngemässe Betonung seiner Sätze müsste Ephraem nicht das geringste Gewicht gelegt haben. In zwei ganz gleichen und im Parallelismus zu einander stehenden Sätzen soll das Verbum einmal betont, einmal unbetont sein können: CN 1 4 (Coll. p. 67), ib. 136 (Z. p. 296 2), ib. 3 60—61, 73 9. Von zwei oder drei gemeinsamen Subjekten eines Satzes soll je eins unbetont sein: CN 3 91, EO III 9 E 2, ebenso eins von zwei oder drei gemeinsamen Prädikaten: EO III 10 C 2, CN 43 242, vgl. CN 6 110, 111, 7 59, 28 34, EO III 96 B 7. CN 52 107, 110 soll ܒܗܘܢ einmal in Senkung, einmal in Hebung stehn. ebenso ܐܦ ib. 3 39. Von den beiden in Parallelismus stehenden Wörtern ܒܢܝܫܘ und ܒܩܘܫ EHS II 445 11. 15 soll (Coll. p. 28) das erste in Senkung, das zweite in Hebung stehn.

Aber wenn man den syrischen Dichtern, deren Fähigkeiten man ja im allgemeinen keine sehr hohe Achtung schuldig zu sein glaubt, auch alle diese Verse noch zutrauen wollte, so wird man doch in Ephraems Werken auf zahlreiche Stellen stossen, die zwar nach dem Prinzip der Silbenzählung untadelig sind, an denen aber Grimmes Theorie selbst bei Berücksichtigung aller seiner Finessen rettungslos scheitert. Allerdings lassen sich auch diese Stellen mit mehr oder minder billigen Konjekturen sehr leicht nach den Grimmeschen Vorschriften einrenken; ist es nun aber schon in Texten, deren Metrum bekannt ist, methodisch höchst bedenklich,

(Coll. p. 29) auch im Deutschen Verse wie „Die Hand soll Dich greifen?" „Das Ohr soll Dich hören?" „Ein Mensch soll Dich lieben?" nach dem Schema . . ! . ! . für möglich hält.

sprachlich und sachlich ganz einwandfreie Stellen nur um des Metrums Willen zu beanstanden, so ist das natürlich ganz unerlaubt, so lange das Metrum selbst noch hypothetisch ist. Verse, deren Wortlaut auch nur zu den leisesten Bedenken Anlass giebt, lasse ich ganz aus dem Spiele.

CN 29 192 ܢܐܬܐ ܚܘܒܐ ܒܥܠܡ, als fünfsilbiger Vers untadelig[1]), soll nach Coll. p. 24 ! . . ! . skandiert werden. Das wäre nur möglich, wenn man annimmt, dass ܒܥܠܡ als Enklitikon den Accent von ܚܘܒܐ verschoben habe; aber nach welcher Regel? Liest man mit Hilfsvokal ܒܥܠܡ nach der Ersatzform ! . . . ! . (Zeitschr., p. 294), so stände das Subjekt ܚܘܒܐ in Senkung, während es doch durch die Antithese zu ܩܘܡܐ v 191 einen starken Sinnaccent erhält. Nimmt man die nach Grimme gleichfalls mögliche Ersatzform . . ! . ! ., so stünde ܢܐܬܐ in Senkung, während es in dem Parallelverse 194 in Hebung steht.

CN 35 285 soll nach Coll. p. 53 entweder ! . ! . . ! . oder . ! . ! . ! . gemessen werden. In beiden Fällen stünde der Imperativ ܦܘܠ, der als Anfang des Nachsatzes doch einen starken Sinnaccent trägt, (vgl. CN 36 15, 16) in der Senkung.

CN 59 14 ܕܠܐܗܘ ܐܚܝܕ Schema ! . ! . Also ܗܘ, das enklitisch zum vorhergehenden Worte gehören sollte, stünde in Hebung und das Subjekt in Senkung. Von den beiden Ersatzformen passt keine.

CN 54 19 ist nach Sinn und Silbenzahl untadelig, falls man nur mit Bickell, freilich gegen Grimmes Regel, ܐܢܘܢ einsilbig nimmt. Der Vers lässt sich aber weder nach dem Schema ! . ! . . ! ., noch nach einer seiner Ersatzformen skandieren. Denn ܐܝܬ, das doch zu ܒܘܪܐ gehört, kann nicht enklitisch zum vorhergehenden ܕܐܬܚܗܘܢ gezogen werden, so dass dies auf der Ultima zu betonen wäre. Liest man mit Grimme ܐܢܘܢ, so erhält man eine von ihm Zeitschr. p. 295/6 nicht aufgeführte Ersatzform . ! . . ! . ! .

---

1) Die von allen früheren Metrikern und Grammatikern anerkannte Regel (Nöldeke, Syr. Gramm., § 43 D, Anm.), dass ܒܬܘܠ vor vokallosen Konsonanten je nach Bedürfnis des Verses mit oder ohne *a* gesprochen werden können, hat Grimme zwar nicht in seinen Kanon aufgenommen, doch liessen sich zahlreiche Fälle anführen, in denen seine Skandierung gleichfalls diese Licenz voraussetzt.

CN 67 53, nach Silbenzahl untadelig, lässt sich nach keiner der von Grimme Zeitschr. p. 295,6 aufgeführten Formen skandieren. Mit Paenultimabetonung gelesen, ergiebt der Vers entweder !.!.!.. oder !.!.!.!, die beide gegen Grimmes Grundgesetz, dass jeder Vers mit einer Senkung schliesst, verstossen. Man könnte zwar durch Umstellung von ܦܘܣܐ und ܦܘܠܘܣ leicht das Schema !.!..!. herausbekommen. Dass das Subjekt ܦܘܠܘܣ dabei in Senkung stünde, wäre nach Grimmescher Metrik kein Hindernis. Aber die Überlieferung wird durch den folgenden Vers als richtig erwiesen, der unbedingt am Ende stehendes ܦܘܠܘܣ voraussetzt.

CN 68 39, nach Silbenzahl korrekt, ergäbe skandiert .!..!.! eventuell !...!.!, Formen, die beide gegen Grimmes Grundgesetz verstossen. Man könnte zwar ܐܬܕܒܪ lesen und erhielte dann .!..!.!. Das wäre Metrum 5b in einem Gedicht, das sonst ganz im 4. Metrum gebaut sein soll.

CN 69 1. Dass das durch ܗܘ noch besonders hervorgehobene ܐܢܬ in Senkung stehn soll, ist unglaublich. ib. v 7. Das Objekt ܠܐܘܪܚܐ soll unbetont sein, die Konjunktion ܕܝ den Ton tragen. Die Ersatzform .!.!. kann nicht angenommen werden; denn ܕܝ, das zum folgenden gehört, kann nicht den Ton des vorhergehenden Wortes enklitisch verändern. Ib. v 10. Bei Annahme der Grundform müsste ܟܠܝܐ in Senkung stehn, während es doch durch die Antithese zu ܟܒܝܫܐ in der nächsten Zeile hervorgehoben wird. Die Annahme einer der Ersatzformen ist ausgeschlossen, da ܡܪܝܐ nicht enklitisch sein kann.

EO III 420 F: ܐܡܪ؛ ܟܠ ܝܘܡ ܘܡܛܝܒ ܠܐܬܟܬܫܐ soll nach Coll. p. 35 .!.!..!. gelesen werden. Man lasse das in deutscher Nachbildung auf sich wirken: „Wach' jéd'n Tag únd bereit zum Kämpfe".

EO III 452 B 2. 526 1 (Coll. p. 30): ܒܝ ܡܪܝܐ ܕܢܚ ܘܡܚܠܨ ܠܐܚܕܢ. als siebensilbiger Vers untadelig, lässt sich nach keiner der 3, Zeitschr. p. 295 angegebenen Formen skandieren, ohne die Annahme unerklärlicher Accentverschiebungen. Bei der Grundform müssten ܕܢܚ und ܠܐܚܕܢ als Enklitika wirken, bei Form 2 wenigstens ܠܐܚܕܢ, ebenso bei Form 3, wo ausserdem noch der Vokativ ܡܪܝܐ ganz tonlos wäre. Bei Annahme eines Hilfsvokals

in ܘܬܒܥ und bei Zugrundelegung der achtsilbigen Ersatzformen bestehn dieselben Schwierigkeiten.

EO III 473 E: ܐܘܦ ܠܦܘܩܕܢܐ ܒܪܘܚ. ein tadelloser fünfsilbiger Vers, ist nach Grimmés Schema (Coll. p. 22) !..!. oder .!.!. nur dann lesbar, wenn man ܒܪܘܚ als enklitisch ansähe, wozu aber kein Grund vorliegt.

Diese Beispiele, die sich noch beliebig vermehren liessen, dürften genügend beweisen, dass die von Grimme so hart angelassenen älteren Gelehrten vollkommen im Rechte waren, wenn sie kein weiteres Prinzip im syrischen Versbau anerkannten als das eben allein vorhandene der Silbenzählung. Ephraems Muse aber wird auf den Ehrenkranz, den W. Meyer ihr zugedacht hatte und den Grimme ihr zu erringen strebte, verzichten müssen.

Miscellen.

(Fortsetzung zu S. 253.)

Von

O. Böhtlingk.

5.

S. 255 fg. dieses Bandes hat mein alter Freund Th. Aufrecht zu 13 Sprüchen in meiner Sammlung Indischer Sprüche Bemerkungen veröffentlicht. Hier meine Gegenbemerkungen.

43. **स नृपः परिधानेन वृतमौलिः पुमानिव** übersetze ich: *ist wie ein Mann, der sein Haupt in ein Gewand gehüllt hat;* Aufrecht: *ist wie ein Mann, der sein Unterkleid*[1]) *um den Kopf gehüllt hat*, etwa *wie Jemand, der seine Hosen auf dem Kopfe trüge.* A. legt das Gewicht auf **परिधानेन**, ich auf **वृतमौलिः**: er meint also, dass ein Fürst, der einen Angriff unternimmt, bevor er sein eigenes Land geschützt hat, so verkehrt handle, wie ein Mann, der ein Kleidungsstück an falscher Stelle anlegt. Ich glaube, dass ein Vergleich mit einem Manne, der sein Haupt verhüllt, also das zunächst zu Vollbringende nicht sieht und demnach zu thun unterlässt, hier zutreffender ist.

102. A. führt verschiedene Varianten an, ohne sich für eine bestimmte zu entscheiden. Die Fassung in Vasiṣṭhas Dharmas., der ältesten Quelle, verdient schon dieserhalb den Vorzug, empfiehlt sich aber auch wegen **मुखतस्**, das dem **पृष्ठतस्**, **पादतस्** und **सर्वतस्** in der Folge entspricht. **अजाश्वम्** vermissen wir unter den **गवाश्वप्रभृतीनि** zu Pāṇini 2, 4, 11, es ist aber darum nicht zu beanstanden.

209. Eine glänzende Emendation, durch die jedoch der Sinn des Spruches nicht geändert wird. Bei mir erscheint das Meer in der dritten Person, bei A. wird es geduzt.

---

1) **परिधान** ist auch *Hülle, Gewand* überhaupt.

314. Nach abermaliger reiflicher Überlegung kann ich मार्गस्थो नावसीदति nicht anders fassen, als ich es gethan habe. Wer auf dem rechten Wege bleibt, gerät, wenn er auch das Ziel nicht erreicht, in keine schlimme Lage, kann aber unterwegs wohl *erschlaffen* und Halt machen.

386 ein Versehen für 387.

726. Statt अश्नीमहि (वयं भिक्षाम्) will A. mit einigen Handschriften अशीमहि lesen. Er übersetzt: *mögen wir Almosen erlangen.* अशीमहि soll durch den Gleichlaut der folgenden Optative वसीमहि, शयीमहि und कुर्वीमहि erfordert werden. Wird der Gleichlaut etwa durch den vorangehenden Doppelkonsonanten gestört? Dann müsste auch कुर्वीमहि verdächtig sein. In Betreff der Form sollen wir den Ṛgveda unter अशीमहि vergleichen. Aufrecht hat zweierlei ausser Acht gelassen. Erstens ist अशीमहि eine vedische Form, das klassische Sanskrit kennt als Optativ von अश् *erlangen* nur अश्नुवीमहि, und zweitens ist in unserem Spruche nur *essen*, nicht *erlangen* am Platz.

772 ein Versehen für 773. Warum न हि allein richtig sein soll, leuchtet mir nicht ein.

782. निर्जगाम कथं यशः übersetze ich: *und wie tauchte der Ruhm auf!* Aufrecht verbessert: *und wie zog dein Ruhm in die Ferne?* Wörtlicher und nicht schlechter wäre: *und wie zog der Ruhm hinaus!* Voran geht आजगाम कथं लक्ष्मीः *wie zog das Glück herein?*

Spr. 19 in meiner Chrest.[2] S. 162. Überliefert ist उत्पलनेत्रलोचना: für नेत्र habe ich नील eingesetzt, A. will statt dessen पत्त्र (पत्र) lesen. Ich habe mehr Gewicht auf die erste Silbe gelegt, A. auf die zweite. Mit meinem नील gewinne ich ein bedeutsames Wort, da es nicht nur ein नीलोत्पल, sondern auch ein रक्तोत्पल giebt. Aufrechts पत्त्र ist ein blosses Flickwort.

Spr. 209 ebend. S. 176. Trotz Śārṅgadhara und Vallabhadeva bleibe ich dabei, dass meine Änderung शान्त्यै तृषः st. शान्त्या तृषः absolut notwendig ist. Man streckt den Kopf vor, um den Durst zu löschen, d. i. um das in den hohlen Händen befindliche Wasser zu trinken, nicht aber darum, weil der Durst gestillt ist[1]). Aber auch im ersten Pāda दूरादेव कृतो ऽञ्जलिर्न तु पुनः पानीयपा-

1) Die gegen mich gerichtete Bemerkung „der Wanderer trinkt überhaupt nicht Wasser, wie aus der ganzen Strophe zu ersehen ist“, verstehe ich nicht, da auch bei meiner Änderung der Wanderer nicht zum Trinken kommt.

नोचितः ist Etwas in Unordnung. Aufrecht übersetzt im 27. Bande dieser Zeitschrift S. 51: *der Wanderer faltet schon von weitem die Hände, aber nicht um Wasser zu schöpfen.* Dieses hört sich ganz hübsch an, aber der Text sagt: *gewohnt Wasser zu trinken*, was vom **अञ्जलि** nicht behauptet werden kann. Es ist **पानीयपातोचितः** *gewohnt, dass das Wasser sich darauf ergiesst*[1], zu lesen. Bei **पानीय** denkt man unwillkürlich zunächst an **पान**, nicht an **पात**, und so ist es zu erklären, dass ein gedankenloser Abschreiber den Unsinn hinschrieb. Die Ähnlichkeit von **न** und **त** mag das Ihrige dazu beigetragen haben. Hiermit glaube ich die Ehre des Dichters Bāṇa gerettet zu haben.

6.

S. 273 fg. versucht Aufrecht aus fünf Stellen in einem unedierten Purāṇa und einem Auszuge daraus für **च** die Bedeutung von **इव** oder **यथा** zu erschliessen. Wollen wir sehen, ob dieses kühne Wagestück ihm gelingt. Zu bedauern ist, dass nur zwei Śloka vollständig mitgeteilt werden; die drei halben erschweren das Verständnis, da sie aus dem Zusammenhange gerissen und überdies durch Abschreiber stark entstellt sind. Nach Aufrecht soll der Text in beiden Werken nachlässig verfasst sein; es wird also schon der Autor, aber wohl mit Unrecht, für das Unverständliche verantwortlich gemacht. Der erste Śloka lautet:

राज्यं स्वर्गं च मोक्षं च ते लभन्ति युगे युगे ।
पृथिव्योपरि तिष्ठन्ति वल्लीवृक्षतृणानि च ॥

Ich verbessere **लभन्ते** und **पृथिव्युपरि** (der unregelmässige Saṃdhi[2]) ist schwerlich beabsichtigt): der Sinn wird dadurch nicht weiter berührt. Die zweite Hälfte übersetzt A.: *Sie ragen auf der Erde empor wie Schlingpflanzen, Bäume und Gräser.* Beneidet wohl Jemand die Verehrer Śivas (diese sind mit **ते** gemeint) um diesen Vorzug? Der Autor hat etwas ganz Anderes im Sinne gehabt und den Leser vielleicht mit Absicht irre führen wollen. **च** ist *und*, **वल्लीवृक्षतृणानि** ein von **लभन्ते** abhängiger Accusativ, und **तिष्ठन्ति** nicht Verbum fin., sondern ein zum folgenden Sub-

1) Es wird angenommen, dass ein Wanderer das Wasser nicht selbst aus der Tränke (*prapā*) schöpft, sondern dass die Aufseherin über diese es ihm in die Hände giesst.

2) In der Note ist *tahoddhṛitya* Druckfehler für *tatoddhṛitya*.

stantiv gehöriges Particip. Ich übersetze: *und oberhalb der Erde stehende (in der Luft schwebende) Schlingpflanzen, Bäume und Gräser.* Etwas phantastisch aber nicht unindisch.

Der erste Halb-Śloka lautet:

सागरे च जलं पूर्णं संसारो दुःखपूरितः ।

und soll bedeuten: *Wie das Meer voll von Wasser ist, so ist die Welt voll von Leid.* Dass die erste Hälfte verdorben ist und nicht die von A. gegebene Bedeutung, auch wenn च = *wie* sein sollte, haben kann, liegt auf der Hand. सागरेव (mit unregelmässigem Saṃdhi) जलैः पूर्णः würde den gewünschten Sinn ergeben, brauchte aber deshalb noch nicht die ursprüngliche Lesart zu sein.

Mit dem zweiten Halb-Śloka

मद्विह्वलगौरा (?) च कन्दर्पश्चापि मोहिनीः ।

steht es noch schlechter. Die erste Hälfte, die A. selbst mit einem Fragezeichen versieht, wird in der Übersetzung übergangen. Die zweite Hälfte soll *wie der Liebesgott die Sinne verwirrend* bedeuten. चापि nach einem vorhergehenden च würde eher *und auch* sein, ich vermute aber मद्विह्वलगौरी च कन्दर्पस्यापि मोहिनी.

Den letzten Halb-Śloka

वदन्ति चंचलाकारं पद्मनाले च कण्टकाः ।

übersetzt A.: *Sie* (gewisse Frauen) *sprechen in zitternder Hast wie die Stacheln am Stengel eines Lotus.* Ein gar seltsamer Vergleich. Die Stacheln am Stengel eines Lotus sprechen doch nicht; auch verraten sie nicht eine zitternde Hast. Statt वदन्ति ist aller Wahrscheinlichkeit nach वहन्ति zu lesen: द und ह werden nicht selten mit einander verwechselt. Ich übersetze: *Sie und die Stacheln am Stengel eines Lotus haben das Aussehen von (gleichen)* —; vgl. das PW. unter 1. वह् 12) und PW.[2] unter 1. आकार. In चंचल steckt wohl irgend ein entstelltes Substantiv, vielleicht शलल *Stachel eines Stachelschweins.* Auffallend wäre es allerdings, wenn Frauen mit solchen Stacheln verglichen würden; wäre es aber nicht denkbar, dass zu वहन्ति sich ein anderes Subjekt ergäbe, etwa लोमानि oder कण्टकाः allein?

Den Schluss bildet der ganz verständliche Śloka

गमागमं न पश्यन्ति तथा संसारिणो जनाः ।
जले च बुद्बुदाकारं तथा संसारलोलनम् ॥

Statt des ersten तथा ist, wie es sich beinahe von selbst versteht, यथा zu lesen: A. nimmt in der Übersetzung weder von dem einen, noch von dem andern तथा Notiz. संसारिणो जनाः wird durch *die Menschen auf der Erde* wiedergegeben. Ich fasse संसारिणो als einen zu गमागमम् gehörenden Genitiv, während A. zu diesem in der Übersetzung *des Daseins* ergänzt. संसारिणो ist vielleicht ein verlesenes oder verschriebenes संसारिणां; die Zweideutigkeit kann aber auch beabsichtigt sein wie oben im ersten Śloka तिष्ठन्ति. Das richtige बुद्बुदाकारं, das als Adj. zu संसारलोलनम् gehört, ändert A. in बुद्बुदाकारस. Die zweite Hälfte übersetzt er: *Die Unbeständigkeit der Welt lässt sich nur mit der Erscheinung einer Wasserblase vergleichen.* Ich fasse संसारलोलनम् wie गमागमम् als von पश्यन्ति abhängigen Accusativ und übersetze den ganzen Śloka: *Wie die Menschen das Kommen und Gehen eines an den Saṃsāra gebundenen Wesens nicht gewahren, so gewahren sie auch nicht das Wasserblasen gleichende Hinundherwogen des Saṃsāra.* Dass च nach einem vorangehenden न soviel als न च ist, lehrt das PW. unter 1. न Sp. 2 oben.

Da die zwei gut überlieferten Śloka entschieden gegen, und die drei, wegen ihrer Verderbnis nicht mit Sicherheit zu enträtselnden halben Śloka schwerlich für Aufrecht sprechen, so wird man wohl zugeben müssen, dass die schon von Haus aus sehr verdächtige Bedeutung von च auf recht schwachen Füssen steht.

7.

Das zweideutige तिष्ठन्ति im ersten Śloka des vorangehenden Artikels erinnert mich an einen echten Vexier-Śloka, den ich hier mitzuteilen mir gestatte, da er nicht des Witzes ermangelt. Ein auswärtiger Fachgenosse machte mich vor einiger Zeit auf ihn aufmerksam und versuchte, da er nicht auf den Gedanken kam, dass es ein Vexier-Śloka sei, sogleich verschiedene Konjekturen zu machen. Der Śloka steht im Subhashita-Ratna-Bhāṇḍagaram auf S. 253, No. 168 und lautet:

चत्वारो धनदायादा धर्माग्निनृपतस्कराः ।
तेषां ज्येष्ठावमानेन त्रयः कुप्यन्ति बान्धवाः ॥

Die vier Erben einer Habe sind das Recht (der rechtmässige Erbe), das Feuer, der Fürst und der Dieb. Wird der Oberan-

stehende unter diesen (das Recht) *hintangesetzt, so erzürnen die drei* (andern) *Verwandten.* In Wirklichkeit geschieht das Gegenteil: die drei freuen sich darüber. Das Rätsel löst sich, sobald man ज्येष्ठावमाने न, was ferner liegt, trennt. Die Herausgeber der Sammlung scheinen den Śloka auch nicht verstanden zu haben, da sie zu ज्येष्ठावमानेन keine Bemerkung machen, obgleich sie sonst mit Eselsbrücken nicht zu kargen pflegen.

8.

In dem soeben im American Journal of Philology, Vol. XIX, No. 1 erschienenen, sehr interessanten und scharfsinnigen Artikel „The Bhārata and the Great Bhārata“ erwähnt der Verfasser desselben, E. Washburn Hopkins, in der Note auf S. 3 die ungrammatische Form धत्त st. धत्ते aus MBh. 11, 26, 5. Die ed. Vardh. bietet das grammatisch richtige, aber metrisch falsche धत्ते. Soll in diesem Falle die Metrik oder die Grammatik das entscheidende Wort sprechen? Wenn sich im Epos keine andere dem धत्त entsprechende 3. Sg. finden sollte, was ich für sehr wahrscheinlich halte, würde ich der Grammatik den Vorrang einräumen, da metrische Licenzen im Epos nicht selten vorkommen, ob auch in der Triṣṭubh, vermag ich jedoch nicht zu behaupten.

स्वसाम् und दुहिताम्, die ebenda erwähnt werden, sind Neubildungen, die auf die Nominative स्वसा und दुहिता zurückzuführen sind.

Aus 12, 321, 143 (ed. Bomb.) wird दातुं महाजनान् citiert, also दा mit dem Accusativ der Person, der gegeben wird. Ebenso ed. Calc. 12, 11995 und ed. Vardh. 12, 320, 143. Es befremdet aber nicht nur der Accusativ, sondern auch der Plural, und ich stehe nicht an महाजने für die ursprüngliche Lesart zu halten. Die übrigen Citate kann ich nicht vergleichen, da ich das 13. Buch in der ed. Vardh. nicht besitze.

9.

Professor Hanns Oertel, dem wir schon so manchen gediegenen Artikel über das Jaiminīya-Brāhmaṇa verdanken, bespricht in der zweiten Hälfte des 19. Bandes des JAOS. S. 97 fg. die in der Bṛhaddevatā mitgeteilte kurze Legende von der Saramā und den Paṇis. Zu zwei Stellen dieser Legende gestatte ich mir die folgenden Bemerkungen. 8, 28 lesen wir: ऊचुर्मा सरमे गास्त्वम्. Die

Worte der Paṇis giebt Oertel durch *never mind the cows* wieder, fasst also मा — गास्त्वम् als Ellipse, wogegen zunächst Nichts einzuwenden ist. Die Auffassung ist sinnreich und passt vortrefflich in den Zusammenhang. त्वम् und die gleich darauffolgenden Worte इहास्माकं स्वसा भव scheinen mir indessen mehr für die näher liegende Auffassung von गास् als Verbum fin., an die auch Oertel gewiss gedacht hat, zu sprechen: *gehe nicht fort, o Saramā, werde hier unsere Schwester.* Saramā verschmäht die Gunstbezeugungen der Paṇis und antwortet 30: पिबेयं तु पयस्तासां गवां यास्ता निगूहथ. Ich nehme an तास् Anstoss, da Saramā nicht auf die Kühe hinweisen kann, die ja verborgen sind. Ich vermute statt dessen ते, womit die vor ihr stehenden Paṇis angeredet werden. Zu ते *wir hier* und *ihr hier* vgl. das PW. unter 1. त Spalte 1 unten und Sp. 2 oben.

Notes on the Syriac Chronicle of 846.

(ZDMG., LI, 569 ff.)

By

E. W. Brooks.

In the present number of this Journal p. 153 appeared some notes by Dr. Fraenkel on my edition of a portion of the above chronicle. Several of Dr. Fraenkel's criticisms and suggestions, such as the certain emendation ܐܣܕܒܘܢ for ܐܣܒܘܢ at p. 576 l. 2 (Michael has in fact ܐܒܕܒܘܢܐ) and the correction of the slip ܠܐܘܡ[ܘ̈ܪ]ܬܐ for ܠܐܘܡ[ܕ]ܬܐ at p. 578 l. 1, I gladly accept; but there remain the following points which appear to call for an answer.

p. 574 l. 16. I do not see any difficulty in the statement as it stands. There were no doubt many Syrians who had fled into Asia Minor to escape from Arab oppression. This the Arab rulers would regard as defrauding them of tribute and would therefore be glad to bring them back when an opportunity offered. This explains why after bringing them back to their own country they let them go free: they were wanted, not as slaves, but as tribute-paying subjects. It is not necessary to take the chronicler so literally as to suppose that the Syrians were in the neighbourhood of Sardis and Pergamos: they may have been in the more easterly provinces traversed by the invaders on their way.

p. 575 l. 8. I cannot understand why ܒܬ̈ܠܐ [ܢܩܕܡ] ܒܡܠܟܐ is impossible; and Dr. Fraenkel's emendation is founded upon a misunderstanding. Where I have supplied words in brackets, it is not because there is something wanting in the sense, but because there is a gap of corresponding length in the MS, and Dr. Fraenkel will scarcely contend for so violent an alteration as ܡܬ̈ܩܢ for ܒܬ̇ܠܐ followed by a space long enough for ܢܩ̈ܕܡ. Moreover on examining the MS again I find that the first letter of the missing word must be ܢ, since it begins with a projecting horizontal line, which does not occur in any other letter.

l. ult. and p. 576 l. 1. When first I examined this passage,

I thought with Dr. Fraenkel that ܙܪ̈ܥܬܐ was an error for ܐܪ̈ܥܬܐ: but, finding that Michael has ܐܬܥܪܘܢ and Theophanes *καταστροφάς*, I saw no justification for changing the text. In the Hexaplar of Josh. 21. 2 and Judg. 1. 18 (I take the references from Smith) the word ܙܪ̈ܥܬܐ seems to mean 'agricultural land round a town', which is just what we require here.

p. 576 l. 5. The ܬ of the word printed ܡ[ܕܝ̈ܢ]ܬܐ is quite clear, so that to read ܡܕܝ̈ܪܐ with Dr. Fraenkel involves a departure from the MS. ܡܕܝ̈ܢܬܐ is, I admit, not the word which we should expect here, but I cannot think of any other possible word that is consistent with the MS.

p. 575 l. 7. Dr. Fränkel's comment upon this passage depends upon the same misunderstanding as that noticed above. There is nearly half a line missing here.

p. 578 l. 17. 18. I do not think that any supplement is required. The sentence is a slipshod one, which would not be written by any literary writer, but it does not follow that it was not written by our chronicler; we find in fact an exactly similar one at p. 572 l. 3, 4.

With regard to the difficult ܕܢܦܩܘܢ ܠܒܥܘ̈ܬܐ (p. 578 l. 2) possibly we may render 'to go out to prayers', i. e. from their towns and villages to the place frequented by Morutho.

With respect to Dr. Fraenkel's concluding remarks I certainly hope to be able to publish the whole chronicle at no very distant date: if the matter had depended only on my own wishes, it would have been published before now.

Bemerkungen zu der Schrift Aḥwâl al-ḳijâme.

Von

M. Wolff.

Die populär gehaltene, aus dem Volksgeiste hervorgegangene Eschatologie unter obigem Titel, die ich vor sechsundzwanzig Jahren herausgegeben, scheint mir noch jetzt trotz all des Fabelhaften — موجود الاسم معدوم الجسم — und Grotesken, das sie enthält, ein gewisses wissenschaftliches Interesse zu besitzen, weil sie für die *Ethnopsychologie* nicht ohne Bedeutung ist und auch für die *Geschichte* des Glaubens an ein ewiges Leben einen nicht unwichtigen Beitrag liefert. In ersterer Hinsicht sagt auch L. *Gautier* in dem Vorworte zu *Ghazâlîs* „La perle précieuse“ [1] (welche Schrift ein mehr *wissenschaftliches* Gepräge, aber doch, wie die Anmerkungen zu der trefflichen Übersetzung zeigen, vielfache Berührungspunkte mit der unsrigen hat): „cet écrit, sorti du peuple et destiné au peuple offre un grand intérêt pour l'Ethnopsychologie, comme le fait à juste titre remarquer son traducteur“. Es dürfte demnach nicht ganz überflüssig sein, auf dieselbe hier zurückzukommen, umsomehr als darin doch manches sich findet, was, wenn ihm die krause Umhüllung abgestreift wird, Beachtung verdient.

Hierbei ist es mir auch besonders um Analoges aus der rabbinischen Haggada zu thun, was früher Angeführtes vervollständigen soll. Dass die häufig nicht weniger phantastischen und ungereimten Aussprüche derselben auch auf dem Gebiete der Eschatologie von Einfluss auf den Islâm waren, unterliegt keinem Zweifel, wobei jedoch zu berücksichtigen ist, dass neben der Fülle des Schönen und Erhebenden, das auf den weiten Gefilden der Haggada erblüht ist, gerade ihre eschatologischen Darstellungen, wenn sie *wörtlich* genommen werden, viel wildes Gestrüpp sehen lassen. Diese freien, oft ganz zügellosen Phantasiegebilde — zum Teil wohl auch durch Einwirkung des Parsismus erzeugt — haben jedoch für den *Glauben* nie Bedeutung gehabt, wie ja überhaupt als alte Regel feststeht:

---

1) Arabisch und französisch 1878 erschienen: Genève-Bâle-Lyon.

אין למדין הלכות מן המדרש und es auch von den Agadisten ausdrücklich heisst: אינו אוסר ואינו מתיר לא מטמא ולא מטהר[1]).

Was nun einzelne Punkte in unserer Schrift betrifft, so sei es mir gestattet, einiges nachzutragen.

1. Zu Seite 5 (der Übersetzung) hinsichtlich des „himmlischen Heiligtums“: die Midrasch-Stellen (Tanchuma zu ויקהל) מקדש של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה und (Jalkut zu Ps. 30): למה מזמור שיר? כנגד בית המקדש של מעלה ובית המקדש של מטה. Von einem der sieben Himmel, זבול genannt, wird (b. Chagiga 12b) gesagt: בו ירושלם ובית המקדש ומזבח בנוי.

2. Zu Seite 6 finden wir eine Parallele in Schemot R. sectio 40: עד שאדם הראשון מוטל גולם הראה לו הקב"ה כל צדיק וצדיק שעתיד לעמוד ממנו יש שהוא תלוי בראשו ויש שהוא תלוי בשערו ויש שהוא תלוי במצחו וכ' wobei es sich hier freilich nur um die „Frommen“ handelt, während dort ja von verschiedenen Menschenklassen die Rede ist. — Beiläufig sei erwähnt, dass unter diesen نقّاش, das ich nach Freytag und Belot als „Maler“ gefasst habe, nach Weil (Heidelb. Jahrbb. 1872. N. 19) „Forscher“ (in den heiligen Schriften) werden soll: aus welchem Grunde, ist jedoch nicht ersichtlich. — Zu S. 10 ist noch hinzuzufügen Midr. Tanchuma zu פקודי gegen Ende (Leipziger Ausgabe): התחיל מקבץ את גופו של אדם הראשון מארבע רוחות העולם וכ'. Eine andere Stelle an dem schon angeführten Orte (Sanhedr. 38a) lautet: אה"ר מכל העולם הוצבר עפרו. Vgl. auch Kohut, Die talmud.-midraschische Adamssage (ZDMG. 25, 82).

3. Zur „Bekleidung“ des Menschen (d. h. des ersten) S. 12 ist zu vergleichen Pirke d'R. Elieser C. 14: מה היה לבושו של אדה"ר עור של צפורן וענן כבוד מכוסה עליו. כיון שאכל מפירות האילן נפשט עור צפורן מעליו וראה עצמו ערום ונסתלק ענן הכבוד מעליו, welche Stelle auch im Jalkut Gen. R. 27 angeführt ist. Der Midrasch Gen. R. Seite 20 hat jedoch eine andere Fassung: dort heisst es in Bezug auf Adam und Eva: חלקים היו כצפורן ונאים כמרגלית, was also nur einen Vergleich bildet. Delitzsch (Komm. z. Gen. S. 163) fasst — vielleicht in Bezug hierauf — עור של צפורן als: „die Haut war durchscheinend“, also bildlich.

4. Seite 13 ist vielleicht mit Weil (a. a. O.) statt „Gewalt über“ richtiger zu übersetzen: „Kraft der“ (قوّة سبع السموات).

5. Zu Seite 29, Anm. 42 ist Maimonides ثمانية فصول (m. Ausgabe) S. 58 und Anmerkung 37 zu beachten. — Eine Parallele zu den in der Todesstunde des Menschen erschallenden Rufen

1) Jer. Horiot III, gegen Ende. — Wie lichtvoll sind dagegen die Auffassungen der jüdischen Religionsphilosophen, besonders des Maimonides! Vgl. u. a. „eschatologische Gedanken Mûsâ b. Maimûns“ in Actes du 8e congrès intern. des Orientalistes, Leiden 1890.

(Seite 32) lässt sich in den Worten des Midrasch Exod. R. Seite 5 finden: שלשה קולות הולכות מסוף העולם ועד סופו והבריות בינהן ואינן שומעות כלום . . . . . הנפש שיוצאת מן הגוף wenigstens in Einem Punkte finden.

6. Hinsichtlich der Geduld in Leiden und der frommen Ergebung in den göttlichen Willen (Seite 54) sei auch Baiḍâwîs Ausspruch über den hohen Wert derselben angeführt. Zu Sur. II, 172 macht er betreffs des im Accusativ stehenden الصابرين, indem er denselben als نصب على المدح erklärt, die Bemerkung: ولم يُعطف لفضل الصبر على سائر الاعمال.

7. Die göttliche Vergeltung betreffend (Seite 60 ff.) ist auch Midrasch Gen. R. Seite 33 anzuführen, wo es heisst: כתיב צדקתך כהררי אל משפטיך תהום רבה . . . רבי עקיבא אומר . . . מדקדק עם הצדיקים וגובה מהם מיעוט מעשים רעים שעשו בעולם הזה כדי להשפיע להם שלוה ליתן להם שכר טוב לעולם הבא. So auch in etwas veränderter Form Lev. R. Sectio 27. — Dass Befreitsein von körperlichen Leiden und anderen Schmerzen den Menschen für sein Verdienst schon hienieden hinreichend belohnen könne und so das sonst von ihm zu erwartende ewige Heil verloren gehen würde, wird analog dem Seite 61 Ausgesprochenen in masslos hyperbolischer Weise durch folgendes ausgedrückt: כל שעברו עליו ארבעים יום בלא יסורין קבל עולמו ('Arachin 16[b]). An einer anderen Stelle (Menach. 44[a]) wird jedoch gesagt, dass jedes Verdienst sowohl im Diesseits, als auch im Jenseits seinen Lohn findet: א״ר נתן אין לך כל מצוה קלה שכתובה בתורה שאין מתן שכרה בעולם הזה ובעולם הבא אבל איני יודע כמה. (So nämlich ist nach einem berühmten Talmudgelehrten zu lesen, statt des unrichtigen: ולעוה״ב איני יודע כמה in den gewöhnlichen Talmud-Ausgaben.)

8. Zu der Anmerk. 95 (S. 62, Z. 12 v. u.) ist hinzuzufügen: in den Talmud-Stellen (Berach. 8[a] und Moed Kat. 28[a]) hat das Original: כמשחל בניתא מחלבא und wird diese Todesart als נשיקה betrachtet.

9. Zu Seite 67 sei beiläufig bemerkt, dass die Textworte nach „alle Opfer“ in der Anmerkung 103 beim Drucke ausgefallen und in Anmerkung 105 gesetzt worden sind. — Die Wohlthätigkeit betreffend sei auch an Baiḍâwîs Bemerkung zu Sur. II, 172 erinnert. Hinsichtlich des على حُبِّه, von dem er sagt: die Präposition und der mit ihr verbundene Genitiv (الجارّ والمجرور, worüber Fleischer in ZDMG. 30, 499 und Klein. Schriften I, 373 zu vergleichen) stehen في موضع الحال, und die Worte seien als die Liebe zum Vermögen (على حبّ المال) aufzufassen, fügt er folgen-

des hinzu: كما قال عم ثمّ سُئل اىّ الصدقة افضل قال ان تؤتيه وانت صحيح شحيح تأمُل الغنى وتَخْشَى الفقر, d. h. wohl: „nicht etwa durch Krankheit, die Furcht vor dem Tode in dir erweckte, zum Wohlthun veranlasst: trotz deines Geizes, der dich dies als ein Opfer empfinden liess; trotz auch deiner Hoffnung auf Gewinnung des Reichtums und deiner Furcht vor der Armut, welche beide dich verhindern konnten, einen Teil deines Vermögens zu verschenken". — Von diesem, auch andere Gutthaten zur Pflicht machenden Verse sagt Baiḍâwî zum Schluss, er enthalte alle menschlichen Vollkommenheiten (جامعة للكمالات الانسانيّة بأسرها). Über wahre Wohlthätigkeit „לשם שמים" vgl. auch Sur. II, 263, 266 u. 267 und Baiḍâwîs Erklärung dazu, wie zu den dabei angewandten schönen Gleichnissen. — Beachtenswert ist schliesslich auch das bekannte rabbinische Wort (Abot I, 2): על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים.

10. Zu Seite 73 ist Grünbaum „Zur vergleichenden Mythologie" (ZDMG. 31, 231 ff. und besonders S. 233) zu vergleichen. — Seite 91, Z. 5 ist im Druck nach Bewohner „der Himmel und" ausgefallen. Bei dieser Gelegenheit möchte ich auf Baiḍâwîs Kommentar zu Sur. II, 159, wo er den Grund des Plurals سموات und des Singulars أرض angiebt und beiläufig auch auf den in diesem Verse liegenden Gedanken von den echten, im Reiche der Natur täglich sich wiederholenden und Gottes Grösse offenbarenden Wundern aufmerksam machen.

11. Zu Seite 94 ff. sei auf die „Zusätze" S. 209 hingewiesen.

12. Zu Seite 106 ff. trage ich folgendes nach: zuerst Wissen und Thun (des Guten) betreffendes nach Midr. Lev. R. Seite 30. In der sinnbildlichen, an die Eigenschaften des Wohlgeschmackes und des Wohlgeruches anknüpfenden Deutung der s. g. „vier Arten" im Feststrausse (Lev. 23, 9) als vier Menschenklassen heisst es dort von der ersten, sie habe, wie der אתרוג, Wohlgeschmack und Wohlgeruch, d. i. תורה ומעשים טובים, und von der andern, sie habe, wie die Palmfrucht Wohlgeschmack, aber keinen Wohlgeruch, d. i. תורה ואין מעשים טובים. Dies erinnert an zwei schöne Sprüche aus Dhammapadam (nach Müller, deutsch von Schultze): „Wie eine schöne Blume, an Farben reich, doch des Duftes ledig, sind fruchtlose Worte redebegabter Leute, die nicht auch handeln danach; doch eine schöne Blume, an Farben reich und von Duft erfüllt, das ist solch eines Mannes fruchtbare Rede, der auf das Wort lässt folgen die That"; und: „Wer zwar in Menge kennt des Gesetzes Worte, jedoch nicht handelt danach, ist kein Samana (Priester); er gleicht einem Hirten, welcher die Rinder anderer zählt". — Ähnlich unserem Midrasch wird in Hermes Trismegistos „an die menschliche Seele" (herausgeg. von Fleischer)

S. 23 ff. von drei Stufen unter den Menschen gesprochen, deren höchste ist: علم عامل, deren niedrigste علم غير عمل und deren mittlere عامل غير علم. Über das Verhältnis von علم zu عمل sei auch das ZDMG. 28. 303 mitgeteilte Wort angeführt: العلم بغير عمل لا ينفع والعمل بغير علم لا ينفع (zu welchem letzteren das bereits citierte rabbinische: לא עם הארץ חסיד ein Analogon bietet). Über die Bedeutung des Wissens handelt auch die Anmerkung 371, Seite 188 ausführlicher. — Die Gerechtigkeit des Richters betreffend heisst es im Jalkut zu Spr. 2: כל מי שיושב בדין שני דברים נזקקין לו אלו הם הסייף מלמעלה וגיהנם מלמטה, אם זכה והוציא הדין לאמתו ניצל משניהם ואם לאו נמסר בידיהם (beiläufig — ein „memento“ für gewisse Recht und Wahrheit verhöhnende Richter, die auf die Macht ihres Schwertes pochen und frömmelnd, wie sie sind, auch an die Hölle glauben müssen).

13. Betreffs der aufrichtigen Hingebung des Menschen, vor allem des „Gelehrten“ an das Gottgefällige und der vollsten Harmonie seines „innern und äussern“ Wesens, heisst es auch in Tanchuma zu ויקהל (Leipz. Ausg. p. 123[b]) zu den Worten Exod. 37, 2, indem die „heilige Lade“ als Symbol für den Gelehrten genommen wird: מכאן שיהא ת״ח תוכו כברו. Über die innige Hingebung der Seele an Gott bei Übung religiöser Handlungen (اخلاص) vgl. Goldzihers Besprechung des „Sittenspiegels“ in dieser Ztschr. 28, 311. Es entspricht dies dem תמים תהיה עם ה׳ אלהיך und ähnlichen biblischen Stellen.

14. Zu Seite 112, falsches Zeugnis betreffend: jer. Berachot C. I, S. 3 heisst es: “ה׳ אלהים אמת„ אמר הקב״ה אם היעדת לחבירך עדות שקר מעלה אני עליך כאילו היעדת עלי שלא בראתי שמים וארץ.

15. Hinsichtlich des Verhaltens gegen Waisen (S. 113) seien folgende Stellen angeführt (b. Peśach. 50[b]): שכר יתומין אין בו ברכה d. i. „wer durch Waisen sich Gewinn verschafft, beraubt sich des Segens (den liebevolle Fürsorge für sie ihm sonst bereiten würde)“; ferner (Megilla 13[a]): כל המגדל יתום ויתומה בתוך ביתו מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו; dann wird (Ketub. 50[a]) hierauf der Psalmvers 106, 3 angewandt und schliesslich ist (Midr. R. zu Ester I, 9) sogar von dem göttlichen Schutze der „שני יתומים“, Romulus und Remus, den Gründern des Israel doch so feindlichen römischen Reiches die Rede.

16. Zu Seite 114 sei nur an die vielen rabbinischen Lehren und Betrachtungen über כבוד אב ואם und betreffs des Würfelspieles um des Gewinnes wegen an Aristoteles' Eth. Nic. IV, C. I, § 43 erinnert.

17. Zu Anmerkung 218 (S. 120) kann zu dem Vergleiche mit dem Weizenkorn als Parallele betrachtet werden, was E. Curtius

in der Abhandlung „Athen und Eleusis“ von den ackerbauenden Pelasgern, als sie den Boden von Hellas urbar machten, sagt: „Das Samenkorn, das in der Tiefe modert, um neu zu keimen, wurde ihnen das heilige Symbol für die des Leibes Verwesung überdauernde, einem neuen Leben entgegenreifende Menschenseele“.

18. Zu Seite 129 ist auf Jalkut Jesaj. § 316 zu verweisen, wo es heisst: כשיחדש הקב"ה עולמו עומד בעצמו ומסדר סדרן של חסידים של ענוים של מלכים של נביאים וכ'.

19. Seite 133, Z. 13 v. u. ist zu lesen: „im Vergelten“; nach „sie“ Z. 7 v. u. zu ergänzen: d. h. die Widersacher.

20. Zu Seite 153, Anmerk. 290 ist noch zu bemerken, dass Baiḍâwî, von dem hohen Werte des aus frommem Herzen kommenden Gebetes für das religiöse Leben ausgehend, dasselbe (zu Sur. II. 147) als أُمّ العبادات bezeichnet. Ähnlich heisst es im Talmud (Ta'anit 2[a]): איזו היא עבודה שבלב? זו תפלה und dass ein solches Gebet Gott wohlgefällig ist, mit Beziehung auf Ps. 116, 1: אימתי אני אהובה לפניך? בזמן שאתה שומע קול תחנוני (Rosch ha-Haschana 17[a]; so nämlich lässt der Talmud die fromme Gemeinde sprechen).

21. Zu Seite 165, Anm. 319 sei noch erwähnt, dass die Kraft der Busse von der Haggada sogar hinsichtlich des gottlosen Pharao mit den Worten תדע לך כח התשובה מפרעה (Pirke d'Rabbi Elieser, C. 43 und Midrasch zu Ps. 106) nachgewiesen sind. Zu beachten ist auch die Midrasch-Stelle (Jalkut S. 345), wo es heisst: מי שמודה הקב"ה מרחם עליו שנ' ומודה ועוזב ירחם.

22. Seite 170 ist in Anm. 331 „angeführten“ zu streichen und nach „Korân-Stellen“ zu lesen: „Sur. 37, 60; 44, 43 und 56, 52“.

23. Das Loblied der Sünder in der Hölle betreffend (Seite 177), findet sich eine Parallele in Jalkut Jesaj. 20 zu den Worten פתחו שערים, wo jedoch statt „Gabriel“ „Michael“ genannt wird. Vgl. auch Sefer Elia in Bet ha-Midr. ed. Jellinek III, 65 ff., wo wieder Gabriel erwähnt wird und daselbst Otiot de R. Akoba S. 27 ff.

24. Zu Seite 189, Anm. 371 erinnere ich betreffs der Vernunftwirksamkeit an Hermes Trismegistos S. 25, wo die „thätige Vernunft“ als das „ewige Leben“ الحيوة الدائمة bezeichnet wird[1]).

1) Ob hier العقل الفعّال als *νοῦς ποιητικός* des Aristoteles oder als *νοῦς ἐπίκτητος* Alexanders aus Aphrodisias bei Maimûni العقل المستفاد zu fassen sei, lässt sich aus dem Charakter dieser pseudo-epigraphischen Schrift, die — nach dem Urteil unseres verewigten Altmeisters — auf einen „mit Gnosticismus, Neuplatonismus, Manichaismus und überhaupt orientalischer Theosophie vertrauten“ christlichen Verfasser hinweist, nicht genau bestimmen.

25. Zu dem schon in der Anm. 214 (Seite 118, wozu noch Maimonides' Erklärung in „eschatol. Gedanken M. b. Maimûns“ zu vergleichen) und Anm. 383 (S. 192) betreffs der rechten Auffassung des ewigen Lebens Mitgeteilten sei noch Midr. Tanchuma zu ויקרא erwähnt (Leipz. Ausg. S. 136[b]), wo es zu והארכת ימים heisst: לעולם שכולו ארוך und die beachtenswerten Worte hinzugefügt werden: וכבר הודיעונו חכמים הראשונים שטובות חיי העולם הבא אין כח באדם לדורשה ולאומרה ואין יודע גודלה ויפיה כי אין לה ערך ולא דמיון ודמות, womit die eschatologischen Phantasmen alle im wesentlichen als nichtig erklärt werden.

Auf diese weiter, als es bereits in den Anmerkungen und Zusätzen geschehen ist, einzugehen, scheint mir nicht nötig: ich möchte auch nicht in die dunkelsten Tiefen der Eschatologie hinabsteigen, um doch nur — nach einem rabbinischen Worte (Jebam. 94[a]) — „Scherben“ statt „Perlen“ hervorholen zu können.

Zur Exegese und Kritik der rituellen Sūtras[1].

Von

W. Caland.

X. Zum Upanayana.

Der Hauptakt beim Upanayana hatte nach der bis jetzt geltenden Auffassung der Stelle in Hiraṇyakeśin gṛhs. I. 5. 8 den folgenden Vorgang. Mit seiner Rechten berührt der Ācārya die rechte Schulter des Knaben, mit seiner Linken die linke und führt den rechten Arm des Knaben mit den Vyāhṛtis und einem Verse an Savitṛ auf sich zu: „auf Gott Savitṛs Geheiss u. s. w. führe ich dich ein". So Hillebrandt, Ritual-Litteratur S. 53, der wohl auch hier Oldenbergs Übersetzung (Sacred Books of the East XXX, 151) folgt. Der Text lautet: *athāsya dakṣiṇena hastena dakṣiṇam aṃsam anvārabhya savyena savyaṃ vyāhṛtibhiḥ sāvitryeti dakṣiṇaṃ bāhum abhyātmann upanayate* und Oldenbergs Übersetzung: „Then (the teacher) touches with his right hand the (boys) right shoulder and with his left (hand) his left (shoulder) and draws the (boys) right arm towards himself with the vyāhṛtis etc." Dieser Auffassung stehen aber, wie ich meine, erhebliche Schwierigkeiten im Wege. Erstens darf man die Präposition *anu* in *anvārabhya* nicht vernachlässigen, durch welche angedeutet wird, dass der Ācārya, der das Angesicht nach Osten gerichtet hat, den Knaben mit dem Angesicht gleichfalls nach Osten kehrt und ihm dann von hinten die beiden Hände auf die Schultern legt. Nach der bis jetzt geltenden Auffassung der Stelle wäre der Schüler „eingeführt" worden, während er dem Lehrer den Rücken zukehrte, was an sich höchst unwahrscheinlich ist und sowohl mit dem aus anderen Quellen bekannten Rituell in schroffem Widerspruch steht, als auch mit der bei Hiraṇyakeśin gleich folgenden Vorschrift, aus welcher hervorgeht, dass der Knabe dem Lehrer gegenübersteht. Wäre *dakṣiṇaṃ bāhum* wirklich das Objekt zu *upanayate* gewesen, so hätte man wohl auch mit Recht ein anderes Verbum erwarten dürfen. Mātṛdatta hilft uns nichts, auch nicht Böhtlingks Konjektur *abhyātmam* statt *abhyātmann*. Nach meiner Ansicht hat

1) Vgl. diese Zeitschrift LI, 128.

man die Wahl entweder die Worte so zu lesen: *dakṣiṇaṃ bāhum abhy ātmann upanayate*: „er führt ihn zu sich, seinem (d. h. des Knaben) rechten Arme nach", d. h. indem er den Knaben, der ihm ja bis jetzt den Rücken zugekehrt hat, sich nach rechts, also mit der Sonne um, umdrehen lässt. In diesem Falle ist *ātmann* der auch sonst in diesen Sūtras vorkommende archaïsche Lokativ. Oder man hat Böhtlingks Konjektur aufzunehmen und nochmals ein *abhi* einzuschalten: *dakṣiṇaṃ bāhum abhy abhyātmam upanayate*, was mir am meisten zusagen würde. Man vergleiche das Ritual der Baudhāyanīyas: *athainaṃ . . . ātmano 'ṅkaṃ sammukham ānayati* (Prayogaśikhāmaṇi). Häufig findet sich in den rituellen Sūtras der Ausdruck: *dakṣiṇaṃ bāhum* (*aṃsam*) *abhi* gleichbedeutend mit *dakṣiṇaṃ bāhum* (*aṃsam*) *anu* und mit *pradakṣiṇam āvṛtya* (bezw. *āvartya*). — Eine gleichartige Schwierigkeit findet sich auch Hir. gṛhs. I. 20, 2: *tām* (sc. *bhāryām*) *agreṇa dakṣiṇam aṃsaṃ pratīcīm abhyāvartyābhimantrayate* (so lese ich mit Böhtlingk und Oldenberg statt *abhyāvṛtyā⁰*). Entweder man hat anzunehmen, was kaum zulässig ist, dass die Präposition *abhy* in *abhyāvartya* sich über *pratīcīm* hin auf *dakṣiṇam aṃsam* bezieht, oder *pratīcīm* als Interpolation auszuscheiden. Der folgende Spruch: *aghoracakṣur . . .* soll ja auch über der jungen Frau hergesagt werden, während sie ihren Mann anblickt: Āp. gṛhs. 3. 4: *caturthyā* (sc. *ṛcā*, nl. Mantrapāṭha I. 1, 4) *samīkṣeta* und Baudh. gṛhs. I. 1: *tayekṣyamāṇo japaty aghoracakṣur* u. s. w.

XI. Zu Pāraskara gṛhs. III. 7, 1.

Die Überlieferung des Spruches

pari tvā girer ahaṃ pari mātuḥ pari svasuḥ
pari pitroś ca bhrātroś ca sakhyebhyo visṛjāmy aham

hat Böhtlingk mit Recht als sehr verdächtig bezeichnet. (Ber. der Kgl. Sächs. Ges. der Wiss. 1896, S. 10 des Separat.-Abz.). Jedenfalls ist zu lesen:

pari tvā girer ahaṃ pari bhrātuḥ pari svasuḥ
pari pitroś ca mātroś ca s. v. a.

Vielleicht ist aber, da man zu *pari* ja ein Verbum vermisst, der erste Pāda so zu verbessern:

pari tvā girer amiham u. s. w., vgl. Mantrapāṭha II. 22, 5. Die Granthahs. des Bhāradvāja gṛhs. liest: *pari tvā girer aharamiham*. Man könnte an *pitroś ca mātroś ca* (: „. . und von den beiden Eltern habe ich dich geschieden, dadurch dass ich dich umharnt habe") Anstoss nehmen. Geschiedene und durch *ca* verbundene Dvandva-composita wie hier *pitroḥ . . mātroś ca* kommen aber auch sonst vor, z. B. ganz ähnlich Vāj. Saṃh. IX, 19: *ā mā gantām pitarā mātarā ca*, vgl. auch K. Z. XXX, 545, Delbrück, Vgl. Syntax der Indog. Spr. I, 138 und Indog. Forsch. IX, 24.

XII. Zu Pāraskara III. 15, 22.

Mit Unrecht hat dagegen Böhtlingk gegen die hier überlieferten Worte: *sa yadi kiñcil labheta tat pratigṛhṇati dyaus tvā dadātu pṛthivī tvā pratigṛhṇātv iti sāsya na dadataḥ kṣīyate bhūyasī ca pratigṛhītā bhavati* Einspruch eingelegt, indem er sagt (ib. S. 11): „*sāsya* kann nicht richtig sein; zu *sā* giebt es keine passende Ergänzung, und *asya* hat hier auch nichts zu thun. In *sāsya* haben wir ein Subst. fem. zu suchen. Vielleicht könnte dieses *svadhā* sein". Die zu *sā* passende Ergänzung ist ohne Zweifel: *dakṣiṇā*. An *asya* hat Böhtlingk wohl an erster Stelle deshalb Anstoss genommen, weil es durch *na* von dem zugehörigen *dadataḥ* getrennt ist. Er scheint mir aber Art und Wesen dieses *asya* verkannt zu haben, ebenso von *asmai*, Hir. gṛhs. I. 13, 16: *teṣv asmai bhuktavatsv anusaṃvrajitam annam āhārayati*, worüber er sich (brieflich) so äussert: „*teṣv asmai* kann unmöglich richtig sein; ich vermute *asya*, sc. *annasya*. Den partitiven Genitiv verstand man nicht und änderte *asmai*, das man mit *āhārayati* verband; *asmai* kann nicht an dieser Stelle stehen". Wir haben hier aber das enklitische pron. dem., welches folglich ganz richtig und regelmässig an zweiter, d. h. nachdrucksloser Stelle steht. Man vergleiche besonders Stellen wie Hir. gṛhs. I. 5, 8: *athāsya dakṣiṇena hastena dakṣiṇam aṃsam anvārabhya*; I. 12, 19: *tenāsya śūdraḥ śūdrā vā pādau prakṣālayati*; I. 21, 3; I. 24, 6: *athāsyai mukhena mukham īpsati*; II. 2, 7: *ārdreṇāsyāḥ pāṇinā trir ūrdhvam nābher unmārṣṭi*, wo das dem. pron. resp. zu *aṃsam*, *pādau* (*pādam*), *mukham* und *nābher* gehört. Selbstverständlich gilt das Gesagte nur für die Prosastellen.

XIII. Zu Lāṭyāyana śrs. III. 10, 16; V. 6, 7.

Im PW. wird dem an diesen Stellen gefundenen *viśrambhayati* die Bedeutung: „auflösen, aufknöpfen" beigelegt. Diese Bedeutung hat das Verbum hier ohne allen Zweifel. Freilich ist *viśrambhayati* ein sehr bekanntes Wort, aber nur an diesen beiden Lāṭyāyana-Stellen scheint es eine ganz von der gewöhnlichen abweichende Bedeutung zu haben. Die Behauptung wird aber wohl Niemandem zu kühn erscheinen, dass an beiden Stellen *visraṃsayati* herzustellen ist. Stellen wie I. 9, 11, wo *bāhun avahṛtya* statt *bāhūn avahṛtya*; III. 5, 5, wo *abhyāt sam* statt *abhyātmam*; V. 3, 5, wo *avām varudram* statt *avāmba rudram*; V. 6, 10, wo *dakṣiṇan paṃcaḥ* statt *dakṣiṇā nyañcaḥ*; V. 12, 4, wo *anuṣpād* statt *anuṣyāt* gedruckt ist, geben Anlass zur Behauptung, dass auch hier *viśrambh*° einfach falsch gelesen oder gedruckt worden ist und diese Bedeutung von *vi-śrambh-* also aus dem Wörterbuche zu streichen ist.

XV. Zum Āpastambīya-śrautasūtra.

In Garbes Ausgabe dieses Textes liest man X. 28, 3: *hariṇī śākhe bibhran subrahmaṇyo 'ntareṣe va sarpati.* Zu diesem *va* bemerkt der Herausgeber in einer Fussnote: „thus all MSS. instead of *iva*". Wir hätten hier demnach wieder einen unregelmässigen Sandhi anzunehmen: *antareṣe va* statt *antareṣe iva*, wie auch Bühler in dieser Zeitschrift (XL. 536) vorschlägt. Die verwandten Texte aber lehren uns, dass man hier wenigstens dem Āpastamba zu viel aufgebürdet hat, denn ohne den mindesten Zweifel ist die Stelle so zu lesen: *hariṇī śākhe bibhrat*[1]) *subrahmaṇyo 'ntareṣe 'vasarpati.* So liest Bhāradvāja (natürlich ohne Avagraha). Hiraṇyakeśin bietet (śrs. VII. 9): *hariṇī śākhe bibhrad antareṣām̐ subrahmaṇya upasarpati* und Vaikhānasa śrs. XII. 20: *palāśaśākhe bibhrad antareṇeṣe subrahmaṇya upasarpati.* Hätte unregelmässiger Sandhi vorgelegen, so hätte wohl auch Rudradatta eine Bemerkung dazu gemacht.

In seiner vorzüglichen Ausgabe des Sūtra hat Garbe einige Male den überlieferten Text geändert. An der folgenden Stelle war nach meiner Ansicht nichts zu ändern: *patikāmāyāś caivam samārapeyus tathaiva mantraṃ saṃnamatyaḥ* (VIII. 18, 5). Garbe schlägt vor zu lesen: *patikāmā yāś caivam* u. s. w. Man hätte aber erstens in diesem Falle, meine ich, entweder *patikāmāś ca yā(ḥ)* oder *yāś ca patikāmā(ḥ)* erwarten dürfen. Da nun, zweitens, im Āpastambasūtra selber (18, 3) wie im Baudhāyana-, Bhāradvāja, Hiraṇyakeśin- und Mānavasūtra immer von einer *patikāmā* die Rede ist, so ist man nach meiner Ansicht gezwungen *patikāmāyāś* zu lesen und diesen Genitiv von einem zu supplierenden *añjalau* abhängig zu machen: zu *patikāmāyāḥ* gehört dann als Apposition der Gen. sg. *sannamatyaḥ*, statt eines klassischen *sannamatyāḥ*. Das Sūtra bedeutet demnach: „auch (in die zusammengehaltenen Hände) einer (Tochter), die einen Gatten wünscht, werfen sie (nl. die Verwandte) in der (Sūtra 4) beschriebenen Weise (den *puroḍāśa*), indem dieselbe den Spruch (TS. I. 8, 6. i) so ändert, wie (in Sūtra 3) angedeutet ist". Man sieht, dass der Hergang dadurch ein ganz anderer wird: nach Garbes Auffassung werfen die Mädchen den Kuchen in die hohlen Hände des Yajamāna, nach meiner dagegen empfangen die Mädchen den Kuchen. So ist auch das Rituell der Mānavas: *tam yajamānāya samārapanti patikāmāyai ca* (śrs. VII. 7). Im Rituell der Baudhāyanīyas werden die Kuchen der eine nach dem andern von den Verwandten dem Yajamāna in die Hände geworfen mit dem Spruch: *prajayā tvā paśubhiḥ saṃsṛjāmi*, etc.; der Yajamāna wirft sie seiner Gattin mit demselben Spruch in die Hände, die Gattin endlich der Tochter mit dem Spruch: *bhagena tvā saṃsṛjāmi* etc. —

1) Wenn wirklich alle Handschriften *bibhran* haben, wie Garbe druckt, so ist unbedenklich zu korrigieren.

Völlig sinnlos ist der Mantra, mit welchem die Stimme „freigelassen" wird (XI. 18, 8): *svāhā vā vivāte visrja iti.* Ohne Zweifel ist dieser Spruch, wie er auch in Hir. śrs. X. 12, Bhāradv. so.sū. II. 18 und Vaikh. śrs. XIV. 17 gefunden wird, so herzustellen: ***svāhā vāci vāte visṛje***: „svāhā! in die Stimme lasse ich die beiden Winde (nl. *prāṇa* und *apāna*) frei".

Das rätselhafte *tasya* (sc. *ṛṣabhasya*) *ravate*, VIII. 11, 19, 21, wird durch Vergleichung der verwandten Texte einfach als eine Korruptel erwiesen aus *ravathe* (Lāṭy. V. 1, 13; Baudh. śrs. V. 10). Auffallenderweise haben auch Bhāradvāja (cā. sū. 14) und Hiraṇyakeśin (śrs. V. 5 und VI. 26) *ravate.* Vait. sū. 9, 4 (übers.) wird die Āpastambastelle von Garbe mit *ravathe* citiert; hier liegt wohl eine Korrektion Garbes vor. Für eine Korruptel jüngerer Zeit scheint man das VI. 6, 4 überlieferte und von Rudradatta besprochene *tustūrṣamāṇasya* halten zu müssen: Bhāradvāja wenigstens hat *titīrṣamāṇasya* und Hiraṇyakeśin das aktive *titīrṣataḥ*.

Zu trennen ist Zusammengerücktes an folgenden Stellen:

ūrg asīti nābhiṃ pratiparivyayati (X. 9, 16): man lese *nābhiṃ prati parivyayati* und vergleiche Hir. śrs. VII. 2: *tayā yajamanaṃ nabhideśe triḥ pradakṣiṇam parivyayati.*

patnīśālāmukhīyam (XI. 16, 10) ist zu trennen: *patnī śālā°*.

Zusammenzurücken ist Getrenntes an folgenden Stellen:

paristaraṇanām adhi nidhāny (I. 5, 5). Zu lesen ist: *adhinidhāny*: die adhinidhānī (sc. ṛk) ist der Vedavers *yā jatā oṣadhayaḥ*, mit welchem der asida aufs barhiṣ gelegt wird (vgl. I. 3, 13).

dakṣiṇā prāgagrair darbhair . . . agniṃ paristīrya (I. 7, 5). Zu lesen ist *dakṣiṇāprāgagrair.* Das Sūtra bedeutet nicht: „an der Südseite ist das Feuer mit Gräsern zu umstreuen, deren Spitzen nach Osten zu richten sind", sondern: „das Feuer ist zu umstreuen mit Gräsern, deren Spitzen nach Süden und nach Osten zu richten sind".

Statt *svāhoṣmaṇo vyathiṣyā ity* (VII. 23, 9) ist *'vyathiṣya ity* zu lesen, vgl. Maitr. S. I. 2. 17: desgleichen ist XVI. 16. 4 vor *viraghnī* der Avagraha zu setzen. In XIX. 6, 5 *tasmin yadā sravati sā parisrud bhavati* ist *yad āsravati* zu lesen, in XIX. 11, 6 *sarvataḥparimaṇḍalam.* Auch XIII. 3, 3 ist wohl statt *ayuṣ ca trā jara ca śrṇutām* zu lesen: *trajarā*, d. h. *trā ajara*: „das Nicht-alt-werden".

Wie das Scheiden eines Textes in Sūtras irre führen kann, beweist wiederum XX. 3, 8, 9. Die drei Handschriften D, E, P lesen: ***saidhrakamusalaḥ paum̐ścaleyaḥ . . . paścād anveti.*** Die Richtigkeit dieser Lesart beweist erstens Hiraṇyakeśin, der *saidhrakaṃ musalaṃ dhārayan* hat und zweitens der Zusammenhang: der *paum̐ścaleyaḥ* soll mit einer Keule gewaffnet hinter dem Hund folgen. Der von Garbe als besonderes Sūtra genommene Nominativ ***saidhrakaṃ musalaṃ*** hängt völlig in der Luft.

Zweimal ist, wenn ich nicht irre, *āvṛtya* in *āvartya* zu ändern: *prācīm āvṛtya dogdhy udīcīṃ prācīm udīcīṃ vā* (VI. 3. 10), vgl. Baudh. śrs. III. 4: *athaitām agnihotrīṃ dakṣiṇata udīcīṃ sthāpayitvā.* Er lässt also die Kuh sich so wenden, dass sie nach Osten u. s. w. gerichtet ist. So auch IX. 19, 3.

XV. Zum Baudhāyanapitṛmedhasūtra.

Durch die freundliche Vermittelung des Herrn Haraprasād Śāstrī in Calcutta bekam ich eine Liste von abweichenden Lesarten, gefunden in der Handschrift, die wie folgt von ihm beschrieben wird:

„Number 1229 of the Government Collection: Baudhāyanagṛhyasūtra. It contains the gṛhyasūtra, gṛhyaparibhāṣā, gṛhyapaddhati or prayoga as well as the pitṛmedhasūtra. The last, i. e. the pitṛmedhasūtra is written in country-made paper. The number of leaves is thirteen, each containing ten lines of about 46 letters. It is in modern Devanāgarī Character. The age is between 150 to 200. It was purchased at Benares.“

Ohne Zweifel ist diese Benares-Handschrift den beiden von mir mit H(aug) und Bü(hler) bezeichneten nahe verwandt. Höchst wahrscheinlich ist sie eine Kopie von demselben schon unvollständigen Originale, dessen Blätter in Unordnung geraten waren. Die Benares Handschrift bricht ebenso wie Bü und H im ersten Satze des zweiten Praśna ab; sie zeigt dieselben Interpolationen (z. B. S. 6, Z. 1; 11. 18). Obschon sie im Allgemeinen etwas weniger fehlerhaft ist als die beiden Schwesterkopien, ist doch die Ausbeute gering. Ich verzeichne einige der wichtigsten Lesarten:

3. 2. Benares wie H Bü.

3. 11. *vālaṃ karmaṇe.*

5. 8. *śulbe.*

5. 16. *khalvadyannāsyodyanno evādyam.* Das zweite Mal: *khalvadyannasyadyanno yaṃvādyam.* Der Spruch ist mir noch immer unverständlich.

7. 14. *anāgartti.*

8. 3. *cāpārasāṃścāpāmārgaṃ ca śuṃṭhīṃ ca.* Vielleicht ist *śuṇḍīṃ ca* zu lesen.

11. 9. *srucau* liest auch Ben.

12. 19. *yadyuhadravati.* Wahrscheinlich zu lesen: *yady u hoddravati.*

18. 8. *udetyujvalayed* auch Ben.

18. 9. *anuviśed.*

19. 1. *evam u hāhāhīnāhāścadhyāhāyanās taṃ ho evaṃ cakre.*

27. 5. *sautrāmaṇyāḥ . . . . atrāmikṣāyā.*

29. 8. *saṃtiṣṭhate pitṛmedhaḥ saṃtiṣṭhate pitṛmedhaḥ* (richtig!).

XVI. Zum Āpastambapitṛmedhasutra.

Für die Herstellung des Textes des Hiraṇyakeśipitṛmedhasūtra stand mir nur ein grosses Fragment von Gopālayajvans ausgezeichnetem pitṛmedhanibandhana (nach Āpastamba) zur Verfügung. Noch während des Druckes aber erhielt ich die Nachricht, dass in Südindien noch vollständige Handschriften dieses Werkes vorhanden waren (vgl. S. XVI, Anm. 1 der Einleitung). Durch die Freundlichkeit des Herrn Government Epigraphist Dr. Hultzsch erhielt ich bald eine Kopie des mir fehlenden Teiles in Teluguschrift, vgl. Report I on Sanskrit MSS. in Southern India 1895, Nr. 152. So bin ich jetzt im Stande etwas Näheres über diesen Āpastambatext mitzuteilen, der jetzt vollständig vorliegt.

Allererst bedarf meine Nachricht (die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche, S. VI) über die Einteilung der Sūtra einiger Berichtigung. Die Synopsis der drei Sūtratexte gestaltet sich jetzt so:

Āpastamba.	Hiraṇyakeśin.	Bharadvāja.
Paṭala I	XXVIII. 1—4	I. 1—4.
Paṭala II	XXVIII. 4—9 (40. 7)	I. 4—9.
Paṭala III	XXVIII. 9—11 (43. 3)	I. 9—11.
Paṭala IV	XXVIII. 11, 12; XXIX. 7	I. 11—II. 2 (excl.).
Paṭala V	XXIX. 1—5 (50. 3)	II. 2—6.

Āpastamba fasst also den Brahmamedha und die Loṣṭaciti in e i n e n Paṭala zusammen und ich hatte Recht, als ich vermutete, dass der in Hir. XXIX. 8 sqq. behandelte Stoff nicht im Āpastambasūtra vorhanden sei.

Für meine Bearbeitung der Loṣṭaciti nach den jüngeren Taittirīya-Schulen (die Altind. Todten- und Bestattungsgebräuche S. 129 fg.) stand mir nur dürftiges Hilfsmaterial zur Verfügung (vgl. ib. S. XIII. IV). Obschon ich im grossen Ganzen das Richtige getroffen zu haben scheine, habe ich mich doch, wie jetzt aus Gopālayajvans Bhāṣya ersichtlich wird, hier und da geirrt.

Was im Allgemeinen die Konstruktion der Śmaśāna nach Āpastamba-Bhāradvāja-Hiraṇyakeśin anbelangt, zu der schwierigen Stelle über die Anfertigung der Ziegel (bezw. Erdschollen), nl. *loṣṭān avarujya . . . sthalārthān iṣṭakārthān vā* (Hir. p. 45, 8), wo *vā* von den Prayogas als *ca* aufgefasst wird, bemerkt Gopāla: *sthalārthā dahanasthalasya cayanānuguṇamātrāklptyarthaḥ* (l. °*thāḥ*); *yathā vakṣyati* (50, 4): „*śmaśānasya mātra dvyaṅgulaṃ tryaṅgulam*" *ityādi*: *evaṃ sthalārthapakṣa upayogaḥ. tatreṣṭakārthapakṣe tu sthalārthaṃ loṣṭāntaraparigrahaḥ. pakṣadvaye 'pi khananadeśasya ca madhye loṣṭā(ḥ) sthāpyante.* Der Auffassung der Prayogas zufolge wird für einen Āpastambin das Śmaśāna in folgender Weise errichtet. Das Viereck, fünf Schritt breit und lang, oder im Osten sechs Schritt, wird erst mit Erdschollen zu der erwünschten H ö h e aufgeschichtet, vgl. Hir. 50, 4 (über die Maasse vgl. Best. Gebr.

S. 143, b). Dies ist der Sthala. Dazu Gopālayajvan: *śmaśānaśabdenātra loṣṭaciteḥ sthalam ucyate, tasyāyāmavistarau prāg evoktau* (nl. 46, 1), *idānīṃ ūrdhvapramāṇam ucyate.* Diese kompakte Masse enthält in sich die Gebeine des Todten und die Mitgaben. Darüber, über den Sthala, werden nun die Ziegel gelegt, deren ja vorher gerade soviel verfertigt sind, dass die ganze Oberfläche des Sthala damit bedeckt wird. Die ganze Höhe des Śmaśāna beträgt demnach $^1/_5$ jānu mehr als die, welche man dem Sthala gegeben hatte, vgl. Gopāla ad 50, 6, 7: *ata evāvagamyate: cityādharasya* (? gemeint ist jedenfalls „ohne die Citi") *sthalasyaivaite mātrāḥ, na tu citisahitasthalasyeti.* Die Prayogas und Gopālayajvan vertiefen sich auch in die Frage, wie viele Ziegel zu verfertigen sind für den Fall, dass mit 12 oder 24 Ochsen gepflügt wird (vgl. Todtenbest. S. 133), und berechnen die Maasse der Schollen für den Fall, dass man das Śmaśāna im Osten 6 statt 5 prakrama breit macht. Dann kommen ja einige *vakrā iṣṭakāḥ* hinzu.

Gopālayajvans Bemerkungen zu 49, 15 (*iṣṭakāḥ pratidiśam . . . upadadhāti . . madhye pañcamīm, tāṃ dakṣiṇena ṣaṣṭhīm*): *iṣṭakāḥ ṣaḍ iha vivakṣitāḥ, etaiḥ pratimantram iti ṣaṇmantrasaṃyogāt* und zu 50, 3 (*lokaṃ pṛṇeti lokampṛṇā upadadhāti*): *lokaṃ pṛṇety ekayaivarcā tayādevatāntayā āvartamānayā avaśiṣṭā iṣṭakāḥ sarvā iṣṭakā ekaikaśa upadadhāti,* geben mir Anlass meine frühere Darstellung (Best. Gebr., Anm. 491 und 570) zu berichtigen. Beim Śmaśāna der jüngeren Taittirīyas wenigstens kommen im ganzen nur s e c h s h u n d e r t Ziegel zur Verwendung: davon sind nur die sechs, von welchen in 49, 15 die Rede ist, *yajuṣmatyaḥ*, die anderen 594 sind *lokampṛṇās.* Richtig ist also Prayoga Haug (Best. Gebr., Anm. 491): aber nur für die jüngeren Taittirīyas: verschieden ist der Ritus der Baudhāyanīyas.

Die merkwürdige Unterredung der Witwe mit dem Śūdra bei Gelegenheit des dhuvana (Hir. XXIX, 2, p. 46, 10) bleibt leider auch jetzt noch eine Crux interpretis. Ich nahm die Lesart von T auf: *purastād eva śūdro brahmabandhur vā saṃvāditopaviśati: yā strī mukhyatamā tām āha: vasatiṃ mayāsāv icchatīti*[1]); *na dadāmītītarā pratyāha.* Wegen der Wichtigkeit dieser Stelle auch für die Ethnologie teile ich aus der Lebur'schen Handschrift den bezüglichen Passus ganz mit:

purastād eva śūdrotpanno brahmabandhur vā saṃvādita upaviśati || śūdrotpanna iti utpannagrahaṇam jātyantaropasaṃgrahaṇe rdhaṃ tataśca śūdrotpannasya grahaṇaṃ bhavati; brahmabandhur vety avidvān traivarṇika ucyate; tayor anyataro dhavanārambhāt pūrvam eva saṃvāditas san ihopaviśati vakṣyamāṇaṃ karma saṃvādātmakam avabodhita ityarthaḥ.

1) T hat hier *ichaṃtīti*, ebenso auch die Hillebrandt'sche Handschrift (vgl. weiter unten), die übrigens auch an dieser Stelle genau mit T übereinstimmt.

yā strī mukhyatamā tām āha vasatim maya saha prccheti yā mrtasya strīṇām mukhyatamā mahiṣī surūpā va[vā]tām anantaroktaḥ puruṣa evam brūyād: vasati(m) mayā saha prccheti: prcchatir atravarārthaḥ[1]. *yathā [na] nartum prcchen na nakṣatram* (Aśv. śrs. II. 1. 15). Etwas weiter. ad. 46, 11 (*ekarātrāya dadāmiti trtīye*): *trtīye 'hani tathaiva tena prṣṭā ekarātraya dadāmiti prabrūyād etac ca vacanamātrām. na tu tena saharāsaḥ kāryaḥ.* Ich zweifle, ob die hier von Gopālayajvan kommentierte Lesart *maya saha prccheti* die richtige ist. Die Antwort der Frau: *na dadāmi* und *ekarātrāya dadāmi* weisen auf ein anderes Verbum hin. Gopalayajvans Deutung von *vasatim* („Beiwohnung") dagegen könnte richtig sein; auch der Kommentator zum Bhāradvaja fasst es so auf: *trayā saha śayanam mahyam dehīti.* Hat man hier einen Überrest der barbarischen Sitte, die sich noch bei den Dayaks auf Borneo finden soll, zur Gelegenheit eines Todtenfestes den Beischlaf zu vollziehen?

Ehe ich daran gehe die im Bhāṣya gefundenen Abweichungen mitzuteilen, wird es nötig sein ein paar Fehler zu verbessern, die ich mir leider bei der Feststellung des Pitrmedhatextes habe zu Schulden kommen lassen.

Mit allen Handschriften ist zu lesen:

40. 7. *upamajjyottīrya.*

47. 6. *dakṣiṇān ūrūn āghnānāś carmāghnantaḥ.*

50. 3. . . . *tvām arjuneti pratimantram: teṣām mantraliṅgair dravyaniyamo.*

52. 14. *saptabhir vyāhrtibhiḥ.*

Mit der Mehrzahl der Handschriften ist zu verbessern:

58. 10. *prabadhyānadho nidadhānāḥ.* Es ist nicht verboten überhaupt die Gebeine während der Reise niederzulegen, sondern man braucht, wenn man sie hinlegt, nur Sorge zu tragen, dass etwas zwischen denselben und der Erde ist. Zur Vorschrift vgl. z. B. Āp. śrs. I. 4, 1: *anadho nidadhati*, wo Rudradatta das Wort durch *abhūmau* umschreibt.

Von den in Gopālas Bhāṣya gefundenen Variae Lectiones verzeichne ich jetzt die wichtigsten.

55. 1. *paitrmedhikam karma; tān param . . .*

55. 3. *saṃtiṣṭhate brahmamedhaḥ || caturthaḥ paṭalaḥ |*

45. 5. *ayukṣv ahassv ardhamāsartusaṃvatsare vā.*

45. 8. *dakṣiṇātiharanti.*

45. 10. . . . *rajarrkṣaphaṇitilvakavibhītakakarkaśaraśradauṣṭrāghuṃḍā.*

46. 1. *anutkheyā* om.

46. 7. *śvo bhūte paśunā tadartham annaṃ saṃskrtya tad ahar . . .*: Bhāṣya: *tathā śvo bhūte kariṣyamanabrahmaṇabhojanāya etasminn ahani paśunā sahānnam saṃskartavyam: paśor*

1) Handschrift: *prcchatirātrā⁰.*

viśasanādikam vrīhīṇām avaghātādikam cādya kartavyam, pākas tūttaredyur eva; itarathā paryuṣitaprasamgāt tad ahar iti vacanam śvo bhūte ity asya cayanadivasapratipādakatvaprakaṭanārtham.

46. 8. *punar* om.

46. 10. sqq. vgl. oben.

47. 6. *visrasya* statt *prasrasya.*

47. 8. *vṇāśaṃkhānāḷitūṇavā.*

47. 9. *'parāhṇe ca; evaṃ rātres trir; api vā tisro rātrīr.*

48. 2. *anaḍvāhaḥ* (sec. m.; *anaḍvān* pr. m.). Bhāṣya: *anaḍvāhaḥ karṣaṇārthāḥ.*

48. 6. *apa upaspṛśya* om.

50. 9. *ārtim ārāma kāñcana* om.

Die Unterschrift der Lebur'schen Handschrift lautet: *samāpto loṣṭacitiḥ iti śrīgārgyagopālayajvanā viracite āpastambapitṛmedhanibandhane pañcamaḥ paṭalaḥ. nibandhanaḥ samāptaḥ.*

XVII. Zum Hiraṇyakeśipitṛmedhasūtra.

Ausser dem fehlenden Teile des Nibandhana ist mir noch eine vollständige Handschrift des Pitṛmedhasūtra nach der Recension der Hairaṇyakeśa zugegangen. Professor Hillebrandt nl., der im Besitze eines vollständigen Hiraṇyakeśikalpasūtra ist, war so freundlich mir das Pitṛmedhasūtra aus dieser in Benares verfertigten Kopie zur Benutzung zu übersenden. Für die Herstellung des Textes liefert diese Handschrift leider nur sehr geringe Beiträge. Die in ihr erhaltene Recension schliesst sich der Tanjore-Recension (der von mir mit T bezeichneten Handschrift) sehr eng an. An den wenigen Stellen, wo die Benareshandschrift des Herrn Hillebrandt eine von T abweichende Lesart hat, schliesst sie sich der von mir mit H^2 bezeichneten Handschrift an. Das ist an den folgenden Stellen der Fall: 37, 5; 45, 10 (am Ende der Pflanzenliste); 57, 2; 57, 7; 58, 10. Sonst stimmt sie, einige blosse Schreibfehler ausgenommen, vollständig mit T überein. Eine selbständige Lesart von einigem Werte ist mir in dieser Handschrift nicht begegnet.

Bei den Indern selbst gilt das Hiraṇyakeśisūtra als übernommen von den Bhāradvājins. Zu dem schon früher von mir mitgeteilten Colophon (Best. Gebr., Anm. 11) kommt jetzt noch ein anderes Zeugnis, das des Mahādeva, der in seiner Inhaltsangabe des Hir. Kalpasūtra die zwei letzten Praśnas als von Bhāradvāja herstammend bezeichnet hat: *pitṛmedhaś ca bhāradvājīyo muninā parigṛhītau dvau praśnau.*

Verzeichnis der behandelten Stellen.

[Avestan word] and its pahlavi translations.

By

L. H. Mills.

In my short article in this Zeitschrift Bd. XLIX, 3. Heft on the ambiguity of certain characters in the avesta alphabet, I omitted all argument and did not state (what I supposed was to be taken for granted) which was, that the innovations which I presented were suggested in a tentative spirit and therefore with very different degrees of confidence. I would now answer an acquiescent correspondent by saying that I think that the greek dat. suff. *ῳ* as = *ωι* contains elements kindred to the sk. lat. *âya*, so that I conjecture the avesta [Avestan] = *âi*, as dat. of the *a* declension, to represent [Avestan] = *âya*, [Avestan] being a trace of the original pahl-zend [Avestan] = *y* with an inherent *a* (as usual), and I now think this to be corroborated by the metre of the Gâthas in a predominance of occurrences, while the possible twelve syllables in trishṭúp disarm a counter-argument, but this was perhaps the least probable of the several cases advanced.

I now desire to show scholars (outside of the extremely small group of close experts in zend) what my argument for [Avestan] = *yâ* and *ya* is founded upon. I was transcribing some Gâthastrophes into pahlavi many years ago, as I have transcribed them all into indian (see Roth's Festgrüsse p. 192), and on writing [Avestan] (y. 28,5) as pahlavi [Pahlavi] I saw at once the 'motive' of the mistake in the pahlavi translation, which is [Pahlavi] = *nafshman* ([Pahlavi] is [Pahlavi] + [Pahlavi] *sh* + *man*); but this letter is also a *compositum* in pahlavi equivalent to *y* + *â*. From this we have the rationale of the error; the character [Pahlavi] represents two words in pahlavi, or one word and the main part of another; and these two expressions have not one single letter in common; for they are *ufyâ* in the case of the zend and *napsh* in the case of the pahlavi. The translation *nafshman* = "self" or "own" for *ufyâ* = "I will weave

my song" is wholly senseless, and could in no wise have been original. Some copyist or scholar, in the long line of succession, was led astray by the appearance of the word *ufyâni* which in accordance with what I noticed in transcribing the word, must have stood before him as [script] or [script] or at least as [script]. The peculiarity in the appearance of this [script] or [script] which led him to read this zend word *ufyâ* as if its first two syllables were but one, and as if that one were *nafsh*, could only have been manifest in the characters [script] and [script].

The first I have already considered; as to [script] my statements can be even yet more brief; the sign is used in pahlavi for both *n* and *u*; unless then the pahlavi translator who was first responsible for this error had seen the [script] of [script] before him in the form of [script], he could never have supposed that it was meant to represent *n*.

First of all we must remember what this circumstance principally recalls to us, which is that it is an universally accepted fact that this zend word together *with all* (?) its *companions*, was during the early Sasanian and Arsacid periods, written in a character closely resembling the pahlavi letters or combinations of letters, and so in an alphabet, the corresponding characters of which (so far as this particular word is concerned) closely resembled [script] or [script]; that is to say, the avesta texts themselves, and not only the translations of the texts, were written in a quasi pahlavi form (cp. the coins and the inscriptions). Now here are two facts; 1st, that a pahlavi translator saw an [script] istead of [script] and [script] instead of [script] in some previous MS. in the word now transcribed as —[script] (a part of the word [script]) and so mistook this [script] = *yâ* for [script] = *sh*, and this [script] = *u* for [script] = *n*, rendering *nafsh*(*man*) instead of *ufyâ*; and the other fact is that the word [script] = *ufyâni* in its quasi original form, that is to say, in the shape in which it stood during the early Sasanian and Arsacid periods, actually did stand with all the rest of the avesta in some such form as the one which misled this (later) translator, before it was fully transliterated into the present zend letters. Can we bring these facts together in the matter of time? If so we shall be in a position to say that we have found in this curious pahlavi mistake a trace of the ancient zend-pahlavi writing.

This is, however, not the immediate point which I hope to make clear in the present communication; what I desire to prove is not that we have certainly a proof of the existence of an ancient form of writing up to a certain date, but that *at some period of time*, perhaps a few hundred years after the development of the present full and clear zend alphabet, there *lingered* or there *arose*

this is the point), an ambiguity in some of those now so clear characters, and that we have an instance of this in the text before us; and that a similar ambiguity appears in other connections where its discovery is vital to the forms of zend grammar (happily not so much to their actual force, for we have recognised many of these obscure forms at their just grammatical value and in some of the most important occurrences, and this notwithstanding the most perplexing of disguises).

But there doubtless remain still many instances, as yet totally undiscovered, where the application of a criticism kindred to this present attempt, to grammatical difficulties would solve them, or would at least greatly relieve them even from the syntactical embarrassments with which they are surrounded.

It is neither strictly, nor at all necessary for me to prove that this peculiarity in the appearance of certain characters has descended in an *unbroken line* from the period when the zend, as well as the pahlavi texts of the avesta, stood in the pahlavi characters; nor is it at all essential to the question to show *how* the peculiarity under consideration arose, whether by pure accident, through ignorance, or by design; for the question is simply to prove that it *existed*, and that it accounts for certain very curious phenomena; in other words I merely say that I think that it is plain that we have found a proof that [Zend script] was written for [Zend script] during a certain interval of time before it was later written or re-written, as [Zend script], and that [Zend script] was written for [Zend script].

This usage may have been a *reversion* to the earlier custom after centuries during which [Zend script] was written in this full form in a certain family of MSS., as it is now at present written in this particular zend-gathic word [Zend script] *ufyâni* in every MS. which has survived to us, and this, close beside its erroneous translation in the pahlavi. And this is not the only instance in which at least this [Zend script] as in [Zend script] was written in such a manner as to deceive the commentator, for our most interesting pahlavi error recurs at another place in the Gàthas, that is to say, at y. 43, 8, and also at y. 26, 1, in the later yasna, the only places provided with pahlavi translations where forms from the stem *ufya* occur, as other occurences of *ufyeimi* (sic) (the exact form of the word at y. 26, 1) are probably, together with y. 26, 1, recurrences of one and the same original and more ancient text which has been lost. So far then as my present purpose is concerned, it makes, as I have intimated, no difference (whatsoever) *how* the mistake which I am considering originated; the sole question critically involved being whether it *prevailed*, at a certain unknown period of time, and whether it proves the possibility

of further ambiguity, especially in the use of this character [zend]; for this ambiguity, if once granted, explains many difficulties. The occurence of the ambiguity of this character in the present instance is however so striking that it surpasses in its power to convince us any of those occurrences which were cited in this Zeitschrift as above quoted.

But although the manner in which the misapprehension to which I have alluded took place is not the *main* point at issue with me at the present moment, it will yet be interesting, and I hope profitable, to dwell for a little on the genesis of the circumstance, and in the course of our discussion of this inferior detail we cannot fail to gain corroborative evidence as to the general proposition, namely that some of the characters in the zend alphabet represent more that one sound.

To put the whole case, then, once more in its bare outlines: it is this: — [zend] = *ufyânî* stands, let us say, so written in the zend, in all (?) our present zend MSS. of the Gâthas (barring the débris of the valuable variations). Beside this *ufyânî* and closely following it, there stands a pahlavi translation *nafshman*. No one not blinded by prejudice will deny for a moment that this *naf'hman* could not possibly have occurred to a pahlavi translator, if it had not been that [zend] = *yâ* of *ufyânî* was at some one time, and in some MSS., written in its older form [zend], and that this MS. so written came before the eyes of the person who first translated this [zend] = [zend] = *yâ* in this present case as if it were [zend] = *sh*, [zend] = *sh* being correct for many cases, but not for this.

The zend letter [zend] must also have come before the eye of the translator in its more ancient form, that is to say, in the shape of the pahlavi [pahlavi], which has *u* for one of its values as well as *n*. As to the letter [zend] = *f*, it also must have looked more like its original pahlavi [pahlavi] = *f*, or *p*, or *v*, and this for the reason already given.

[zend] was once quite certainly written [pahlavi], for a pahlavi [pahlavi] for pahlavi *y* is entirely unknown; [zend] as = [zend] is originally nothing more than a cursively written [zend] + [zend] the two marks have flowed together; and as this similarity exists, therefore [pahlavi] = *nafsh man* in the translation recalled a form of zend writing which was original to the Arsacid period. But no trace of it remains in the spelling of these two particular zend words [zend] and — [zend] in our present extant zend MSS. which show invariably [zend] for *ya* and not [zend] for *yâ* in these two particular words.

As the points here involved have been regarded as in so far important that they have been more than once extensively alluded to by one whose services to zend-philology have been paramount (as also by leading scholars in private communications), and as I have only stated them here and elsewhere in their bare outlines, it is proper that I should now discuss them, carefully, once for all; and it is obvious that if I intend my discussion to be at all exhaustive, I must abandon entirely that extreme brevity which I practised on former occasions both in this Zeitschrift and in the commentary in my work on the Gàthas.[1] I propose *first* to examine the facts above stated *without* discussing the question of a descent unbroken, or broken, in the line of MSS. which once read [Avestan script] as [Avestan script]; secondly to show the bearings of the facts on other curious occurrences of serious importance, and entirely regardless of the question as to the origin of the error; but *thirdly* I desire to show what may be said in behalf of the view that [Avestan script] *ya* was written [Avestan script] in the word [Avestan script] from the time of the Arsacids in an *unbroken* line of MSS. till the date of the period when this same [Avestan script], *yâ*, in this particular word was written [Avestan script] in those MSS. from which our present zend text of this word was taken in its form generally at present in use; in other words I will endeavour to say something for the view that an *original* (?) [Avestan script] for (*yâ*, or *ya lingered* in the word, or words, in some MSS. *long after it ceased to appear in that form in most of the other occurrences of words which contain the characters.* And it will be better to discuss the matter negatively, so to speak; that is to say, it will bring out the points more clearly if we raise at the outset every objection which we can think of.

[Not pausing to consider a possible question (ridiculous to a zendist) as to whether the pahlavi translation may not be itself in the right after all, so that we have here one of those half semitic hybrid formations so common to the pahlavi but unknown to the zend, and that therefore we should actually correct our zend text, and read in it *nafshânî* (sic) = "I will be his own" instead of our deeply interesting gâtha-vedic *ufyânî* = "I will weave (my song)"], let me ask more practically, not whether *nafsh* may be a part of a hybrid word, but whether *nafshman* is really and in fact the *pahlavi translation* which we have before us; have we not made a mistake at this curious rendering itself; and should we not read our pahlavi [Pahlavi script] as *ufyâman* (sic), whatever that might mean as pointing to a root *uf*, or *vap*, "to weave", for the characters may spell a word like that, if such a word existed? My

1) See A study of the Five Zarathushtrian Gàthas. pp. 397, 437, etc.

answer is: not only would *ufyâman* be nonsense, as it stands, but we have a *persian* translation of [Pahlavi script] in the sense of "self" or "own" in one of our MSS. of the pahlavi, and if we suspect this *persian* translation to be modern, we have Ner. 's *svâdhîno 'smi*, see y. 28, 3, which certainly carries us back some five or six hundred years with no hint whatsoever looking to *vap*. And if we doubt Ner. 's main text, there are his glosses, *cet svâdhînatayâ yushmâkam tishṭhâmi*; questioning these, we have the *gloss* of the pahlavi translation to the same effect, adding *ash nafshman Lômanâni*.

If these be not sufficient, then we have a reserve of very peculiar and significant value, for we have *actual variations in the body of the pahlavi texts themselves.* Here again the same idea which exists in this notable blunder is expressed, but in a totally different word and from the other family of languages; in y. 43, 8, all the MSS. read *khvêshînishno-* the base of which is *hva = sva*, which is purely aryan, while at y. 26, 1. the next but one oldest MS. and the sister codex to our Oxford MS. j[2], has *khvêshînam*, all question as to the sense in which these aryan-iranian forms are used being put to rest by the pahlavi *glosses*, for it is these in the occurrences now at this present moment alluded to, and not the pahlavi *texts*, which reproduce our veritable semitic *nafshman*; at y. 43, 8, we have *aîgh pavan nafshman dârishnô . . . avŏ nafshman kûnishnô*, and at y. 26, 1, we have *aîgh . . . nafshmanînam.* This proves beyond any question whatsoever that *nafshman* is correct for the pahlavi [Pahlavi script], and that it expresses a misconception which took place at a very remote period of time, for the *idea* which *nafshman* expresses is reproduced in a word, *khvêsh*°, which had lost *all trace* of the *form* which gave it birth.

If *nafshman*, *nafshmaninam* etc. were inexplicable until they were explained by [Pahlavi script] = *ufyâ* in [Pahlavi script], or [Pahlavi script] in connection with [Pahlavi script] *nafsh* in [Pahlavi script] *nafshman*, how much more incomprehensible *khvêshînishnô* and *khvêshînam* would be, if we did not possess *nafshman*, *nafshmanînam*, etc. in the *variants* of the pahlavi texts and in those of the glosses, in Ner.'s text also, and in his glosses, together with the persian and its exegetical interpolations.

The question then seems settled, so far as our present MSS. are concerned; from the beginning to the end of the matter every hint and every fact points in the same direction.

Although, as I have said, it is not vital to my argument to show *how* this error arose, as I only desire to show that uses similar to that which caused this occurrence at one time existed, and that they may have lingered from the original period, it will yet be useful to discuss this question of the mode of origin. Not the least probable view is that [Avestan script] = *ufyâ-* as *re-involved* in the

form of [Avestan] (these being approximately the original avesta-pahlavi characters) was *repeated* by some early scholar from the zend text and placed in the body of the pahlavi text, in which repetition of the re-involved word he *meant* it, [Avestan], to be read as *ufyâ* (in *ufyânî*) with no thought whatsoever of *nafsh* (as in *nafshman*), and that this correct *pahlavi* writing of the zend word was misunderstood as the pahlavi writing of a pahlavi word. The theory is of course only possible on the supposition of caprice or accident, for we may ask how any sensible man would re-involve a clear zend word back into the obscure pahlavi character; but then, it is precisely such unreasonable caprice that we are called upon to meet and deal with at every step in all possible discussions; it is the incredible which appears as commonplace.

Or to put the explanation one step further back, was not an [Avestan], *ufyânî* repeated in that (its *zend*) form in the body of the pahlavi text, being later re-involved into the ancient pahlavi as [Pahlavi], and this in good faith, and as meaning *ufyânî* and not *nafshânî* (sic), and was not this [Pahlavi] = *ufyânî* the word which was later misread *nafshânî*, so giving rise to our error of *nafshman*? This however seems to be practically the same hypothesis as the preceding; wherever —[Avestan] may have been found, whether in the body of the zend text or transferred from that into the body of the pahlavi text on the same piece of skin or paper and within a few inches of its first insertion, only caprice or accident could account for its having been taken out of its clear zend letters and re-involved in the pahlavi terms; for the zend characters were specially developed for the purpose of clearing up the obscurities of the early zend-pahlavi writing (although the pahlavi *translations* were intended to clear up the obscurities in the zend-gathic text, strange as such a proposition may appear to those who do not so carefully study their interior characteristics).

We are left then face to face with the original facts, with one explanation of them which has been given; the error under consideration may have been caused by accident or by caprice. After the antiquated [Pahlavi] had once been written instead of the more newly developed [Avestan] (by accident or from caprice) the progress of the matter becomes evident. The later translator then wrote *nafsh man*, for *ufyâ-* in *ufyânî* solely because this compositum which expressed the [Pahlavi], allowed him to use a *familiar word*, *nafshman*, meaning "self" or "own", instead of the more difficult, but to us so exceedingly interesting *ufyâ* in *ufyânî*. (I may say in passing that his translation *nafshman* concerns only [Avestan], the suffix *man* is in no sense a rendering of the suffix *nî* which is admirably reproduced by the use of the auxiliary word *hômanânî*,

so that we are not obliged to bring the charge of grammatical inaccuracy against the pahlavi translator in this instance, (as well as the error in etymology; and it is a fortunate circumstance, for we are not always able to clear him as to this particular). And this error once perpetrated by accident or caprice, has controlled all traditional exegesis of the word in its various forms ever since, an object lesson warning us to be cautious in the use of the pahlavi texts, which should never be *slavishly* followed.

But I must criticise, or at least explain, the theory of the origin of the mistake, as having arisen through accident, admirable as that theory always is. It being conceded to me by those whose judgment I regard as safest that the original zend-pahlavi character for *yi* was often [Avestan] or something practically identical with it, is it not reasonable to suppose that this feature *lingered* in *some* families of MSS. long after the transliteration into the clear zend had become complete in *others*, for beyond all manner of doubt there was a *transition period* which extended to a time long after most of the old and ambiguous (pahlavi) signs had been given up, and before all the new ones had been universally applied or fully developed. Although it is not at all necessary to my main argument, I am inclined to believe that this was the fact, and that there existed for a very long time a family of MSS. in which these old letters lingered, in certain words, and especially in this word under discussion; and I believe that those MSS. which reproduced this [Avestan] in this particular zend word [Avestan] instead of [Avestan] as in [Avestan], have perished, just as that line of zend-pahlavi *translations* has perished which most probably contained the original, and therefore necessarily correct pahlavi (?, or *still earlier zend-pahlavi*, translation and exegetical explanation of *ufyâni*, for no expert will concede for a moment that *nafshman hômanâni*, or any of its equivalents, was the primitive and orginal explanation of the text, when such an explanation of this rendering can be offered as that which I have given from the character of this [Avestan], for it is precisely this letter, or compositum, [Avestan], which in its slightly altered form of [Avestan], [Avestan], *survives to this very day* in very many other words where the syllable [Avestan], [Avestan], or [Avestan], would be expected; see this Zeitschrift Bd. 19 III. Heft as above cited where I have mentioned only a very few instances, which have been for the most part accepted by those whom I regard as persons best qualified to judge as to questions involving the zend-pahlavi translations). And this fact, if it be a fact, may well banish all positive necessity for the supposition of an accidental change in the method of writing the letters under consideration (admirable as the theory of pure accident often is) to account for

nafshman hômanânî as an attempted translation of *ufyânî*. 𐬫𐬁 = *yâ* may on the contrary have lingered in an *unbroken line* in our zend MSS. from the very first zend-pahlavi writing till to-day. But it leaves us under the necessity of supposing, what was indeed very like an accident, and this was either that (in the case of this particular stem *ufyâ*) some copyist, more or less a scholar, saw the fully written 𐬎𐬟𐬫𐬁𐬥𐬌 *ufyânî* in some one of the MSS. at his side, and inserted it into his zend-gathic text, while he retained[1]) his erroneous pahlavi *translation*, *nafshman hômanânî*; and that this more fully written 𐬎𐬟𐬫𐬁𐬥𐬌 has descended to ourselves, while on the contrary all the MSS. which once read 𐬎𐬟𐬌𐬌𐬥𐬌 (or the like) have perished; or else it calls for the supposition that the copyist simply corrected the old 𐬎𐬟𐬌𐬌𐬥𐬌 (or 𐬎𐬟𐬌𐬌𐬥𐬌, 𐬎𐬟𐬌𐬌𐬥𐬌 in his zend MS. by writing 𐬌 as 𐬫 and 𐬌𐬌 as 𐬫𐬁 in order to make the appearance of the letters in this word correspond to the already fully developed syllable 𐬫𐬁 *yâ*, which he had just written before it and after it on different folios of the parchment or the paper before him.

We may, however, cast more light on the difficulty of pure accident as our theory for explaining *nafshman* for *ufyâ* by quoting the strange handwriting of the zend MS. J. 9 of which the Bodleian Library possesses a photo-facsimile. It would be hazardous to suppose these boldly varied signs to be the result of individual caprice; they are so marked in their peculiarity that it requires study to decipher them. If they show a kind of writing which was prevalent for some decades of years or more, in some remote school of ancient philology, then the survival of dubious signs in other schools looks still more probable. Unquestionably there

1) I may mention in passing that this apparently obvious fact affords us an incontestable proof of one most interesting and otherwise not so easily attested circumstance, which is that the zend-pahlavi MSS. could not possibly have been mechanically copied one from the other in every instance with mathematical exactnees. In very many instances our ancient predecessors studied as they progressed, culling now a word from one older document beside them, now one from another, declining to follow the pahlavi translation in one MS. while retainig its zend text; sometimes re-copyng the pahlavi translations before them and enriching them with interpolated renderings *without erasing those which they replaced*, and so either offering alternative translations themselves or else affording the ready material to their successors for such productions; see especially such cases as the double translation of *yastê*, in y. 31,7, where the word was first rendered as a form of a *yas* (sic) = "to come", then more correctly as the pronoun "who", see my Gâthas, page 62.

It was to be sure *a priori* probable that the ancient editors (sic), some of them, should select zend texts and texts of pahlavi translations from differing MS. or from more than one oral teacher, but here we possess what seems to be an absolute proof of it.

were schools where such an error as *nafshman hômanâni* for *ufyâni* could not have arisen, nor could it have remained undetected in MSS. from other seats of primitive learning; but these schools of higher learning must have been quite rare; not a trace of a correction has survived to us. And that there were schools whose MSS. read [Avestan] (in its modefied forms) = *yâ*, etc. and who sometimes mistook the [Avestan] = [Avestan] = *yâ* for another letter or compositum remains, as I hold, incontestable from the fact that *we ourselves* afford an instance of persons who have made such an error. In view of the fact that [Avestan] = [Avestan] = *yâ* solves great grammatical difficulties as to form in cases like *ahe* ? for *aheâ* and *kainê* ? for *kainyâ*, etc., etc. as well as in the case of the explanation of *nafsh* from the ambiguity of an [Avestan] or [Avestan] *ufyâni* we have every reason to expect, what criticism ought long since to have found out, which is, namely, that our present extant zend texts *abound* in ancient misapplications of the alphabet, for the vowel inherent in the consonant is to be restored at every turn; while half of the so-called impossible spellings in the avesta are simply mistakes in supplying the lost inherent vowel; for, as in our modern pahlavi, all the short vowels were probably once inherent in the consonants with occasional signs to refresh the flagging memory.

All the rich irregularities of the MSS. are precious to us as the débris of former more rational readings, for they furnish us with an invaluable quarry, out of which to select our materials for reconstructions; but they render the theory of an intentional caprice as an exclusive source of change very difficult, while they assist us to believe that other ancient peculiarities which have now perished lingered for centuries, leaving their traces in the frequent oddity of our pahlavi translations, where in the midst of renderings brilliantly suggestive we come upon such apparently uncaused (?) eccentricities as our *nafshman hômanâni*; and they corroborate the arguments which we present to prove that this ancient original use of [Avestan] = [Avestan] for [Avestan] in [Avestan] which has perished from [Avestan] still survives in [Avestan] as [Avestan] and in the many occurrences of this amended [Avestan] for [Avestan].

I hope elsewhere to rebut in detail the once forcible, but now antiquated argument that [Avestan] = *y* has simply disappeared in the case of [Avestan] for [Avestan] or [Avestan], leaving as the result of its disappearance a modification of [Avestan] = *a* to [Avestan] = *ę* or of [Avestan] = *â*, to [Avestan] = *ę̂*. I am of the opinion that [Avestan] seldom or *never disappears* in good readings from [Avestan] = *yâ*, or from [Avestan] = *ya* except as a mechanical accident), for (aside from the case of

[Zend], [Zend], [Zend] which I have considered above) this [Zend] = *y*, is contained in a character which is practically always present in cases where this [Zend] = *y*, was supposed to disappear; that character is [Zend] which is *ĩy*, the contraction being also a *displacement*, somewhat as in the case of °*ñuha* for °*ñhva* (term. of the imper. 2d sg. med.); [Zend] is a compositum = *ĩ . . y*; [Zend] is [Zend], cp. ind. *rásyas*, and *vañhô* (sic) is really nonsense. In [Zend] for [Zend] the second [Zend], *y*, was probably permitted owing to the obscurity of the letter (*y*) included within [Zend], or it was simply a case of over-writing (that is to say of superfluous and redundant letters) such as [Zend] for *n*, [Zend] for [Zend], -[Zend], [Zend] for [Zend], etc.

In this Zeitschrift Bd. 19 III. Heft, I read [Zend] [1]) with three MSS. correcting to °[Zend] = [Zend], cp. sk. *iyâ'ya*, the form [Zend] being perpetuated in this case to avoid the accumulation of [Zend]'s; but reading [Zend] (sic) and writing [Zend], we would have [Zend] as = *ę* in the place of sansk. *a* or *â*, the propriety of which I greatly doubt. Sansk. *a* is supposed to be represented in zend by [Zend] at times; but almost, if not quite, always (in rational readings) [Zend] stands in the place of an expected [Zend] only after *y*, which is a part of this selfsame letter [Zend] = [Zend] which is the subject in debate. I have myself not the slightest doubt that this [Zend] which is supposed to equal sansk. [Zend] is simply our compositum again as in the case of [Zend] when deciphered as *ahya* = sk. *asya*; cp. also gâthic *ahyâ*. I think we have here again [Zend] [Zend] [Zend] *iy y âyan* pret. ?) perf., cp. sk. *iyâ'yâ* perf. with the [Zend] redundantly written as in the case of *yeñhy*(*y*)*a* (see above, [Zend] being used for [Zend], or [Zend] to avoid an accumulation of the signs [Zend]).

I may ask in conclusion; if the disappearing (?) [Zend], *y* leaves the [Zend] or [Zend] in the form of [Zend] or [Zend] (= *ę*, *ê*), how comes it that this supposed disappearance has no effect in the modification of *other* vowels; cp. for instance [Zend] in [Zend] and [Zend] in [Zend]?

Padmasambhava und Mandārava.

Von

Albert Grünwedel.

Als den Begründer des eigentümlichen hierarchischen Systems der nördlichen Schule des Buddhismus, welches man mit dem Ausdruck Lamaismus zu bezeichnen sich gewöhnt hat, hat man nach L. A. Waddell[1]) eine Persönlichkeit anzusprechen, welche uns merkwürdigerweise nicht einmal mit ihrem wirklichen Namen bis jetzt bekannt ist. Unter dem Beinamen „der aus dem Lotus geborene" Skt. *Padmasambhava*, Tib. *Pad-ma'byuṅ-gnas* oder „der Mann von Uḍyāna" Tib. *U-rgyan-pa* ist diese Persönlichkeit, welche zu den Zeiten des tibetischen Königs K'ri-sroṅ lde-btsan (740—786 n. Chr.) in Tibet gewirkt hat, der Mittelpunkt von allerlei Fabeln und Mystifikationen. Alles, was über ihn erzählt wird, fällt aus den geläufigen indischen Anschauungen, die man erwarten könnte, heraus; doch kann man sich aus dem Wenigen, was bisher über ihn bekannt ist, kein Bild über seine eigentliche Wirksamkeit machen. Sicher ist, dass die herrschende Kirche (die Gelbmützen) ihn nicht kennen will, dass manche der ihm zugeschriebenen Aussprüche als blasphemische[2]) bezeichnet werden. Beachtet man dazu die weitere Angabe, dass er in Kābul, also in einem unter persischem Einfluss stehenden Lande geboren und gross geworden ist, so wird der Mann, für welchen die lamaische Ikonographie einen äusserst markanten und peinlich festgehaltenen Typus in eigenartiger Tracht[3]) (Tib. *Za-hor-ma*) besitzt, noch interessanter. Zu den weiteren charakteristischen Angaben über ihn gehört das Auffinden heiliger Bücher in Höhlen[4]) und das Wiederniederlegen derselben in solchen versteckten Orten „er habe von Ḍākinīs und anderen Gottheiten,

1) H. H. Risley, Gazetteer of Sikhim. S. 244.

2) Veröffentlichungen aus dem Kgl. Museum für Völkerkunde zu Berlin, I, 2—3; S. 107.

3) Vgl. die Abbildungen bei Schlagintweit, Buddhism (trad. Milloué, Ann. du Musée Guimet III, Pl. VII; Risley, Gazetteer of Sikhim Pl. V; L. A. Waddell, Buddhism of T. or Lamaism, Lond. 1895, S. 25; Bastian-Festschrift S. 463 (S. 5 des Sep.-Abdrucks).

4) Sarat Chandra Das, Buddhist Schools in T. JASB. 1882, 15. II. 123.

welche er als Dharmapalas bestellte. Offenbarungen in unbekannter Sprache[1]) erhalten. und diese da und dort unter dem Schutz einer Lokalgottheit deponiert, auch Prophezeiungen hinterlassen, wer dieselben finden und zum Nutzen aller lebenden Wesen bekannt machen würde". Das berühmteste Buch, das seine Legende behandelt, das Pad-ma-t'an-yig, lässt ihn seine eigene Lehre durch Vermittelung einer Inkarnation des Samantabhadra aus der „Höhle des Asuren" holen, wo ihm Ānanda dieselbe mitteilt[2]). Wenn hier die Anschauung von in Bergeshöhlen wohnenden Heiligen an die Maitreya-Legende[3]) anstreift, so ist andererseits wieder nicht zu vergessen, dass durch solche Angaben manche Fälschung möglich war; wie denn auch Padmasambhavas Anhänger im Eifer des Ausgleichs — der im Buddhismus stets eine grosse Rolle gespielt hat — behaupten, dass viele schlechte Bücher von gewissenlosen Schatzsuchern ihm unterschoben seien[4]). Ja, es wird sogar von einem zweiten Padmasambhava, einem Betrüger[5]), berichtet, welcher viele solche schlechte Schriften verfasst und verbreitet habe. Ob darunter, wie ich glauben möchte, eine Entschuldigung für das viele dem Buddhismus und dem indischen Denken überhaupt völlig Fremdartige in der ganzen dem Padmasambhava angehörigen Richtung zu sehen ist, oder umgekehrt eine Beschuldigung seitens der Gelbmützen, muss vorderhand dahingestellt bleiben. Der Anlass, welcher ihn nach Tibet führte, „da er allein durch seine ungewöhnliche Zauberkraft imstande sei, die Dämonen des Schneelandes, welche den Tempelbau von Sam-ye zu hindern suchten, zu bannen", trifft wohl den Kern seines Wesens. Ferner lässt ihn seine Legende, welche ihn an verschiedenen Stellen als den für Tibet bestimmten Buddha darzustellen bemüht ist[6]), beweibt sein, und zwar mit fünf Frauen[7]),

1) Zu seinen mystischen Lehren, welche er nach dem Pad-ma-t'an-yig in Gayā entwickelte, gehört der A-ti yoga, Spyi-ti yoga und Yaṅ-ti yoga Fol. 149 A des Holzdrucks und Jäschke, Dict. s. v. v.

2) Pad-ma-t'an-yig Fol. 84 ff.

3) Schiefner, Zur buddh. Apokalyptik, Mélanges Asiatiques, Bull. de l'Académie Imp. de Sciences de St. Pétersbourg VII, S. 416 ff.

4) Sarat Chandra Dás, JASB. 1882, 124.

5) Genannt „U-rgyan Za-hor-ma" nach der obenerwähnten Tracht, Sarat Chandra Dás, JASB. 1892, 9.

6) Z. B. Veröffentl. Vol. V. Excurs S. 114.

7) Pad-ma-t'an-yig Fol. 1: *lha-lčam Man-da-ra-ba daṅ bal 'baṅs Kala-sid-dhi daṅ bal-mo Çâ-kya-de-ba daṅ mon-mo bKra-šis k'ye-'dren daṅ bud-med Ye-šes mts'o-rgyal* . . . . was das Tă-še-sŭṅ E fol. 15 übersetzt: *Ta-še yu Lum pà-no kup Man-da-ra yaṅ sa ik-ka Lum pa-no kup Ka-la sa-di yaṅ sa Pa-pu-mít Sa-kya de-wo yaṅ sa Róṅ-mit Kra-ši gen-ran.* Den Namen Mandarava, welcher in Mainwarings Ta-še-Mskpt. in Anlehnung an ein Lepcha-Präfix *mŭn: Mŭn da-ra* geschrieben war, während die letzte Silbe *-ba* (geschrieben) vom Lepcha-Übersetzer als tibetischer Artikel aufgefasst und weggelassen worden ist, — denn an Rekonstruktion der ebenfalls vorhandenen Sanskritform *Mandāra* darf man bei dem Lepcha wohl nicht denken, — habe ich nicht in eine Femininform umgeändert (etwa *Mandāravatī*), da es sich ja

und das kurz nachdem die Erzählung Teile der Buddhalegende, das Abhiniṣkramaṇasutra auf ihn zurechtgestutzt hat! Ausser seiner rechtmässigen Gattin[1]), angeblich einer sinhalesischen Prinzessin, welche er ähnlich wie Gautama verliess, sind fünf Frauen die Genossinnen seiner Razzien, die Tochter des Königs von Indien (Za-hor) Mandārava; die Indierin Kālasiddhi; die Nepalesin Śākya de-ba; die Mon-frau bKra-šis k'ye-'dren und die Tibeterin Ye-šes mts'o-rgyal. Seine eigentliche Begleiterin ist Mandarava, welche auf Bildern und Skulpturen häufig mit der Ye-šes mts'o-rgyal neben ihm dargestellt wird. Sie ist es, welche seine meist recht eigentümlichen Bekehrungszüge mitmacht, manchmal versperrt sie mit einem Katzenkopf versehen denen, welche vor dem „Bekehrer" fliehen wollen, den Weg[2]). Ein Tempel, in welchem sie verehrt wird, ist in Tibet (in Nalam, genannt „Ri-vo tag-ssang"[3])) vorhanden. Merkwürdig ist ferner, dass Padmasambhava nach seinem Abhiniṣkramaṇa, bevor er nach Gayā geht, der Tradition nach auf acht Leichenstätten — die Höllen der vier Weltgegenden und der vier Zwischenweltgegenden — in Bannungen verharrt und dort Geheimlehren von den Ḍākinīs erhält; es ist zu beachten, dass auch die Bon-Religion acht Leichenstätten-Bannungen[4]) kennt, dass es also nicht unmöglich ist, dass ein alter Connex zwischen Padmasambhavas Wirken und der Bon-Religion besteht.

Als Berichterstatter vor Jahren die Drucklegung der von General Mainwaring hinterlassenen Materialien zu einem Wörterbuche der Lepchasprache übernahm, fand es sich glücklich, dass kurz vorher Herrn Dr. Ehrenreich in Berlin[5]) die Erwerbung eines Manuskriptes jenes Werkes gelungen war, welches in Sikhim als das Hauptlegendenbuch über Padmasambhava gilt, des sogenannten Tă-še-sŭñ[6]). Über die Erklärung des Namens Tă-še für Padmasambhava wage ich keine Vermutung, die von Mainwaring gegebene ist sicher nicht richtig, noch weniger die des Berichterstatters im

---

um tibetisches Sanskrit handelt. L. A. Waddell schreibt *Mandāravakumāradevī* offenbar als Übersetzung von *lha-lčam* (ihres gewöhnlichen Titels). Die Übersetzung des Wortes *Mon* mit dem Lepchaworte *Róñ* (was übrigens der nationale Name der Lepcha selbst ist) ist beachtenswert; dadurch ist die betreffende Persönlichkeit Nationalheilige geworden; über *Mon* vgl. jetzt B. Laufer, Klu-bum bsdus-pai sñin-po, Helsingfors 1898, S. 94 ff.

1) Sie heisst Tib. *'Od 'c'añ-ma,* was der Lepcha mit *Nŭm-tsŭr-mít* übersetzt, vielleicht Sanskrit *Marīcī*. Seine Werbung und Heirat wird ausführlich erzählt im Pad-ma t'an yig Fol. 61—65.

2) Vgl. T'oung-Pao 1896, S. 532.

3) „The Place considered holy" siehe Sarat Chandra Dás, A brief account of Tibet from Dsam-ling gye-she, JASB. 1887, 8; Graham Sandberg, Handbook of colloquial Tibetan S. 202 „Ribotagzang near mount Everest".

4) Journ. Buddh. Text Soc. I, Taf. 1, Fig. 8, 9 und die Erklärung dazu.

5) Handschrift E; erworben Dez. 1892; sie ist ganz neu, mehrmals am Anfang, wie zum Schluss findet sich das Datum 1890.

6) Vgl. darüber die weiteren Notizen in „Bastian-Festschrift" S. 462 (S. 4 des Sep.-Abdrucks) und T'oung-Pao 1896, S. 551 f.

„Hansei Zasshi" XII, (11), 26. In Mainwarings Materialien war das Werk oft citiert, aber selten mit Übersetzung und wenn es der Fall war, nicht mit der richtigen. Die Kenntnis des Tibetischen war vor dreissig Jahren noch weit zurück, und der verdiente Offizier hatte als Hilfsmittel nur das „Dictionary" von Csoma de Körös, wie deutlich aus seinen Manuskripten hervorgeht. Tāranātha, der soviel für die hier nötige Phraseologie bietet, lag ihm nicht vor. Ausserdem hatte Mainwaring seine eigentümlichen Ansichten von Sprachvergleichung und Philologie überhaupt, welche aus seiner Lepcha-Grammatik genügend hervorgehen; seine Liebe zu dem Volke unter dem er lebte, und das alle Berichterstatter, wenn auch nicht in so leuchtenden Farben wie der General, doch einmütig als rechtlich und liebenswürdig schildern, liess ihn den Versuch machen, im Tá-še-sūñ Teile der göttlichen Offenbarung, womöglich der Bibel, zu suchen. Wer wie ich sein ganzes Material Blatt für Blatt durchgearbeitet hat, wird ihm deshalb keinen Vorwurf machen, sondern nur über den Sammeleifer des Mannes staunen. Wie weit er mit seiner „Offenbarung des wahren Gottes" recht hat, mag dahingestellt bleiben; ich sehe nur eine Inkarnation des Amitābha, aber die Ausstaffierung der Legenden ist, wie erwähnt, merkwürdig genug. Sie zeigen eine tolle Religionsmengerei. So hat der verdiente General doch den richtigen Eindruck gehabt. „Jemand aus Mitleid zu seinen Ketzereien in eine bessere Wiedergeburt bringen"[1], „den verstockten König, welcher in der Gewalt des Satans (Māra) war, in die Welt der Akaniṣṭha-Götter versetzen", und wie die hübschen Phrasen für das deutsche „totschlagen" alle heissen; den Frauen der Ketzer beiwohnen, um der Nachkommenschaft vom Mutterleibe her das Vijñāna beizubringen, sind ganz unbuddhistische Dinge. Dazu kommen Formeln, welche an mohammedanische erinnern, wie der so häufige Kapitelanfang „der Buddha weiss es", die eigentümliche Lehre, dass das Opfer *nañ mč'od*[2]) durch das Mantra *om āḥ hūm* in Amṛta verwandelt wird — eine merkwürdige Transsubstantiation; vom Paradiese des Amitābha, der mystischen Quelle zu Dhanakoša, mancherlei Stimmen von Oben u. s. w. gar nicht zu reden.

Im folgenden gebe ich ein kleines Kapitel aus dem Tă-še-sŭñ nach der Ehrenreich'schen Handschrift, wobei ich mich zur Erklärung und Interpretation auf die entsprechenden, viel umfangreicheren Kapitel[3]) des tibetischen Textes des Pad-ma-t'an-yig stütze, welcher mir zur Bearbeitung des Lexikons seitens der Britischen Regierung geliehen worden war. Diese Stütze erwies sich aus den obenangeführten Gründen als sehr nötig; denn erst das tibetische

1) Bastian-Festschrift S. 463' (S. 5); T'oung-Pao 1896, S. 532.

2) Jäschke, T.-Engl. Dict. s. v.

3) Kapitel 33 ff., Fol. 114—132 des Holzdruckes. Hoffentlich wird es mir später einmal möglich sein, auch den tibetischen Text (mit Übersetzung) zum Druck zu bringen.

Original verhalf in den meisten Fällen zu leidlich befriedigenden Bedeutungsangaben für diejenigen Wörter, für welche die Bibeltexte und die oft nützliche Etymologie versagten. Ich habe zum Lexikon das ganze Tă-še-sŭṅ in zwei Bearbeitungen und nahezu die Hälfte des sehr umfangreichen Pad-ma-t'an-yig durchgearbeitet, und doch ist manches unerklärt oder hypothetisch geblieben. Auf das Lexikon muss ich also den Leser verweisen, der den untenfolgenden Text analysieren will; im übrigen, hoffe ich, werden die von mir früher gedruckten kleinen Glossare[1]) ziemlich ausreichen. Den Text habe ich geschrieben, wie ich ihn im Lexikon citiere (nach Mainwarings Grammar und der Orthographie der Bibeltexte) und demgemäss die leidige, jedem Indianisten geläufige Konfusion von *e*, *yă*, *ye* korrigiert. Massgebend blieb die Etymologie; so ist *ă* hergestellt in Wörtern wie *nyăn* (hören) aus T. *nyan-ba*, ebenso in *nyăn* (setzen), weil es Kausativum von *ṅan* (sitzen) ist, um es von *nyen* (die Milch) zu unterscheiden; die Handschriften wechseln in der Schreibung, und darin liegt die einzige Schwierigkeit, die Texte zu verstehen. Den Objektiv *re* schreibe ich *rem*, nicht *ryăm*, wie die Handschriften oft (aber nicht immer thun), *ren* (aus *re-nŭn*) schreibe ich so, nicht *ryen*, wie die Handschriften und die Bibeltexte.

Es erübrigt noch, eine kurze Inhaltsangabe des ganzen Buches zu geben, um die Stellung unseres Kapitels zu fixieren.

1. Beschreibung von Amitābhas Paradies; Padmasambhava ist ein spiritueller Sohn Amitābhas zur Bekehrung Tibets[2]).

2. Er wird als Sohn des kinderlosen, blinden Königs Indrabhūti aus einer Lotusblume geboren. Der König, welcher durch Almosengeben seinen Schatz erschöpft hat, holt das Tschintāmaṇi von den Nāgīs im Meere und erhält sein Augenlicht wieder; — übersetzt in Veröffentl. aus d. kgl. Mus. f. Völkerkunde zu Berlin, V., 1897. S. 105 ff.

3. Padmasambhava wird als der Sohn des Königs erzogen und mit einer Prinzessin von Ceylon verheiratet; er entsagt der Welt und entflieht auf einem von Dschinnen gebildeten Pferde.

4. Darauf meditiert er auf Leichenstätten, begiebt sich nach Gayā, lernt Astrologie, alle Sprachen etc. — Probe in der Bastian-Festschrift, S. 461 ff.

1) T'oung-Pao 1892, S. 238—308; (dies Glossar — das Mskpt. bestand schon seit 1885 — fusst nur auf Mainwarings Grammar und der (älteren) Lepcha-Übersetzung von Evangelium Johannis. Es wurde damals zur Korrektur von Etiquetten aus Sikhim stammender Sammlungen, welche die indische Abteilung des Berl. Museums kurz vorher erworben hatte, ausgearbeitet. Die Worte „*von* pron. adj. other" und „*lyak* to taste, to try" beruhen auf Irrtümern und sind zu tilgen; zu *di-du-mo* ist δίδυμος nachzutragen, das tibetische Wort zu streichen; ferner T'oung-Pao 1896, 526—561.

2) Das bekannte, den Avalokiteśvara verherrlichende Werk Ma-ṇi bka'-'bum ist dieser Partie des Textes des Pad-ma-t'an-yig nahe verwandt; vgl. Pallas, Sammlung histor. Nachrichten über die mongol. Völkerschaften 2, 396 ff.

5. Er bekehrt die Mandārava; das untenfolgende Kapitel.

6. Er zieht mit ihr auf „Bekehrungen“ aus: es folgen eine Reihe abenteuerlicher Erzählungen; — Proben im T'oung-Pao 1896, S. 526—561.

7. Er wird[1]) nach Tibet berufen, unterwirft alle Dämonen, darunter Mara; der Bau von Sam-ye wird erzählt etc. Abschied vom König und dem tibetischen Volke in einer langen Schlusspredigt, welche die *pañca gati*'s als Thema hat. Er begiebt sich nach Westen in das Land der weiblichen Dämonen, T. *srin-mo*, L. *sŭ-mo* (aus dem T. entlehnt), Skt. *rākshasī*.

Leptscha-Text, E 74—86.

A-lăṅ go să-ba nóṅ-pu yo sak-čiṅ-yam-o. a-lăṅ go Să-hor lyaṅ yo-ba-să pă-no-re č'o[2])-ka t'ap-yet[3])-só yo sak-čiṅ-yam-o. pa-no ŭr[4])-să tă-'ayŭ kŭp kat nyi-yam-o. pŭn-di kŭp ŭr-să a-bryaṅ-ka Măn-da-ra rip-bor yăṅ ka-yam-o. (75) pŭn-di kŭp ŭr-len ryu ryam-mŭṅ-re len gat-tŭṅ-re má-nyín-ne-yam-o. tsŭk-kyer tsŭk-lat gŭn-nă-să pă-no-păṅ sut-glyem t'yo-lŭṅ yam-o. pă-óṅ-să pă-no tím-bo yo-păṅ-nŭn pă-no kŭp pŭn-di-rem[5]) ul-ka t'i-yam-o. jer kóm bŭ zuk-ban tyaṅ-mo-ka byăt[6]) lót-lát-t'i-yam-o. lyaṅ gŭn-nă-să pă-no gŭn-ná-nŭn jer kóm dŭm dăṅ t'yam t'o-ban šŭ[7])-ba: pă-no-wó a-do-sa kŭp pŭn-di-re ká-yum bo yăṅ gŭn-nă-nŭn lă a-băṅ jo jo raṅ raṅ pă-no gŭn-nŭn ul-yam-o. pă-no do-să sak-čiṅ-ka ul-bo lă gyap nón-ne; pă-no kat-ka bi-šen kŭm-duṅ-săṅ-nŭn mă-gó-nă te yăṅ sak-čiṅ-yam-o. ŭr-len tă kŭp do-ka vyet-só-yam-o: kŭp-pó hó dom ul-bo lă gyap nón-ne; a-lăṅ kŭp do-ka să-re mŭ-re jak-kŭṅ-re kŭp do ṅák-ban a-bo (76) kă-sŭm dŭn bo yo li-yam-o. han pŭn-di-kŭp re a-lo-yo šŭ-yam-o: a-bo pă-no tím-bo-wó hó do-ka tă-'ayŭ kŭp gyap-mo nyi-lă găṅ tă ryu-šo-pa. pă-no rel-la-ka bi-sa nyi-lá gaṅ hó ryu-šo-pa. úr-nŭn gaṅ pá-no gŭn-nă hó t'yŭm-lel-šo-pa. go kă-ta kat-ka bi-šen kŭm-duṅ-păṅ-nŭn hó dom pŭn-jŭm ṅun-šo-pa. pŭn-di-kŭp-re li-ba: a-lăṅ go a-vo mă-gat-ne kă-sŭm č'o mat[8]) kón-nă yo li-yam-o. pŭn-di-kŭp do-să tsóm-lă pŭn-di-kŭp do ṅót fat-yam-o. han a-bo pă-no li-ba: kŭp-pó hó tă-'ayŭ-nŭn č'o č'ok[9]) mă-mya-ne-yam-o. kŭp hó-do-să sak-čín-ka gó găṅ č'o lă mat-tă-o. han pă-no li-ba: a-yu-do pă-no

1) Hier beginnt der allerdings noch mit vielen Wundergeschichten gemischte, aber doch der Grundlage nach einigermassen historische Teil des Pad-ma-t'an-yig. Ausführlicheres über die Bannungen der einzelnen Dämonen etc. giebt L. A. Waddell, Buddhism 382, Note.

2) T. *č'os*.

3) In E oft für *'ayat*, was die Bibelübersetzungen gebraucht (es bildet Transitiva oder verstärkt sie).

4) In den Handschriften fast immer für *ár* in den obliquen Formen.

5) E *ryŭm*. 6) E *byet*. 7) T. *žu-ba*.

8) Für T. *č'os byed-pa*. 9) T. *mč'og*.

(77) kúp-páṅ gún-ná kam sen[1]) bo yo li-yam-o. a-ḟaṅ ká-sú kŭp kă-ta ná č'o-ka gó-lŭṅ č'o mat-šáṅ gúm. č'o mat-ban a-yum bón só má-nyet-ne-yam-o. han pa-no-sóṅ[2]) li-ba: č'o mya la gáṅ ta šu li-sa nyi-te? yo li-yam-o. pá-no kúm-duṅ-sa vo len[3]) lóṅ lá gáṅ ká-yu-paṅ-ṅŭn hó do-sa t'yak-ka ḟyen mat-šáṅ gúm yo li-ban gŭn-nă lót-nón-yam-o. han pŭn-di kŭp-re č'o mat-bam-yam-o. sŭk-nyi-ka lyón mat lyaṅ púr-tam tim-mo kat nyi-yam-o. ŭr-ka pŭn-di-sóṅ să-t'a-lă lyón mat-ka nón dyet-yam-o. han kat t'ín ta-še-t'iṅ-re nóṅ-ban púr-tam ŭr-sa a-čuk-ka púr-ḟyók-ka t'i-lŭṅ ṅan-nyi-yam-o. ŭr-rem[4]) pŭn-di-sóṅ ši-ḟat-yam-o. pŭn-di-sóṅ nák-lŭṅ li-ba: a-re rŭm-dar kúp go-pa yo li-ban li-ka lóṅ nóṅ-ban (78) nyăn[5]) t'o-yam-o. tă-še-t'iṅ-nŭn č'o gŭn-nă dŭn bi-yam-o. pŭn-di-kŭp-sóṅ lă č'o gŭn-ná yá-nón-yam-o. kat-t'in tá-še-t'iṅ-re ṅan sak má-di-nā-ban lóm-bam-šen bik ṅák-bu bóṅ kat-tŭn ši-fat-yam-o. ŭr-ren mă-ró gŭn-nă-ka dŭn bi-fat-yam-o. han pă-no lă t'yo-lŭṅ sak-lyak-lŭṅ li-ba: kă-sŭ kŭp č'o mat-tŭṅ-ka a-lo mat lín-bo-re šim-bo-re to gó grám-ma dŭn bo yo li-yam-o. pá-no-nŭn li-ba: tá-gri-nŭn ši lá gáṅ kŭr-t'ak-ka ka-šo-yam-o. tá-'ayŭ-nŭn ši lă găṅ pă-no-să yŭ mat-šŭm-yam-o. mă-ró gŭn-nă-ka ríṅ óp-yam-o. to lă lín-bo mă-nyín-ne-yam-o. han pă-no-nŭn pă-óṅ-ka jer kóm 'ayŭ[6]) mu-tik[7]) tór[8]) ríp dŭm dăṅ a-mik (79) a-nyo wŭṅ-ṅŭn tă-at-lă mlo-k'óṅ gŭn-nă pŭṅ t'o-ban lí-yam-o. kă-sŭ kúp-ka bam-tyól mik t'yak nyi ma yaṅ re to šim-bo-nŭn mlo-k'óṅ a-re-păṅ lóṅ-ṅă-o. kă-sŭm nŭṅ-naṅ-ṅă dŭn-bo yo li-yam-o. han ma-ró gŭn-na zum-bam-sá a-čúk-kún bóṅ kat re tá-băk-ka[9]) súṅ-vo lă mat-bam-mŭṅ tŭk-tok-ka lă tă-'ayot[10]) bŭ-bam-mŭṅ mŭ-zŭ a-jŭm[11])-sóṅ pur-čók sŭr-vók la tŭk-nóm-sóṅ ná-nar-lá kat-tŭn má-ró-să čŭk-kŭn díṅ di-ban li-yam-o. han pă-no lín-bo-re šu li-bam-mŭṅ gó-yam-o. ším-bo yám-bo to gó go lín-bo-re t'áṅ mă-t'áṅ-múṅ-re pún-di kŭp do-să ṅan li-ka ṅák-nón-yam-o. ríṅ úr t'yo-ren pa-no-re sak-lyak-ban kŭr-t'ak-sáṅ-ka ja-grám nóṅ ṅák-ban ma-ró-rem tsam dam-ban mi-ka ḟan-na-o. pún-kŭp pŭn-di lá ka-sú ríṅ-ka mă-nyín-nă mat-lŭṅ vo len[12]) lóṅ-ṅŭṅ-re jŭ pŭṅ-hóṅ-ka nam sam sam t'ap-t'o-yam-o. han (80) kŭr-t'ak-săṅ nóṅ-lŭṅ ṅák-šen tă-še-t'iṅ-sá a-tsúr a-óm-mún tsut-lúṅ kúr-t'ak-saṅ pyá-lă li-ban pok-nón-yam-o. han kat-t'ín lót nóṅ-ban pă-no-ka šŭ-yam-o: mă-ró a-re re kŭm-duṅ-să mă-dok-ne yăṅ šŭ-šen yam-o; pă-no-wó ka a-lo mă-mat-nă ka yo šŭ-šen pă-no-nŭn li-ba: a-lăṅ do dal-lă mi-ka grám fan-nă yam-o. han kŭr-t'ak-sóṅ bóṅ mă-lyăk[13])-nă ban tă-še-t'iṅ-mŭm tsam-ban dam-fat-yam-o. han pă-no ŭr-să mi-să

1) T. *gsan-ba*.
2) In den Handschriften oft für *-săṅ* (Suffix des Plurals von Personen).
3) E *lyen*; aber da es T. *len-pa* ist, habe ich *len* geschrieben.
4) E *ryŭm*. 5) E *nyen*, aber T. *nyan ba*.
6) T. *γyu*. 7) T. *mu-tig*, Skt. *muktā*. 8) T. *dar*.
9) E *tă-bók-ka*. 10) E *tă-'ayut*. 11) E *a-jem*.
12) E *lyen*, aber T. *len-pa*, vgl. 3). 13) E *lek*.

ṅa-wok[1])-ka gŭn-nă jam păṅ-ka nyit frí[2]) rel-lă (81)-să tsan-dan[3]) kuṅ s̆aṅ bŭ rel-lă gyom-ban tă-s̆e-t'iṅ-mŭm mi-ka fan fat-yam-o. pŭn-di kŭp-mŭm lă pŭn-hóṅ du[4])-ban jŭ-să gryam[5]) t'o-ban să-găṅ-ka t'ap-t'o-yet[6])-yam-o. han tă-s̆e-t'iṅ-mŭm mi fan-lŭṅ să-'ayak kă-kyăk nón-ne-yam-o yaṅ mi-re. mă-mak-ne mi kan kan-nă kán-nă kan ṅan-nŭṅ s̆i-yam-o. pă-no li-ba: ka lyaṅ a-re-ka má-ró mi-ka fan-bo-re mi a-tet mă-zu-nă yaṅ să-róṅ re să-lo go te yo-ban mă-ró nyăt[7])-tă-ka ṅák kón-s̆en s̆aṅ-păṅ uṅ dă ṅun da-nyi-yam-o. uṅ dă-să a-pun-ka lă var-ră var-ră mi dyak ṅan-nyi-yam-o. dă-să a-čŭk-kă tŭṅ-kuṅ óm a-dum-să să-găṅ-ṅŭn ríp fŭṅ-fóṅ-să a-bor[8])-să a-plăṅ-ka (82) tă-s̆e-t'íṅ-re pŭr-fyók-ka ju[9]) ṅan-nyi-yam-o. ríp-să a-băṅ a-pun var-ră var-ră re rŭm-mít k'an-ro-mo[10]) fă-ṅo-nŭn vor-lŭṅ ṅan-nyi-yam-o. ŭr s̆i să-lă lót nóṅ-lŭṅ pă-no-ka dŭn-bi-yam-o. han pă-no lă nóṅ-lŭṅ ṅák-s̆en čá kŭr-t'ak nyŭm-nŭn dŭn-re zóṅ ral-lă s̆i-yam-o. pă-no-re ŭr s̆i-ṅŭṅ-să sak-číṅ-ka go róṅ-ṅó rŭm-dar-kŭp a-re zóṅ go a-lo mat-tă mi-ka fan fat-tŭṅ-re yo sak-dăk-ban s̆u lă lín t'ók mă-č'et[11])-ne-yam-o. tă-s̆e-t'íṅ-nŭn t'am vyăt-ban li-yam-o. rŭm mi-ka fan-bo-să pă-no hó t'i-ṅŭṅ-ă. lyaṅ uṅ-să (83) krut sŭt gŭm yaṅ sak-číṅ-ṅŭṅ yo li-yam-o. tă-s̆e-t'íṅ-nŭn a-lo-yo vyăt-s̆en pă-no-re o-tet-ka ṅaṅ-lŭṅ pok-nón-ne-yam-o. tă-s̆e-t'iṅ-nŭn a-gyăn[12])-să s̆i hyón-yam-o. pă-no-do-să sak-čín-ka go s̆u muṅ-ṅŭn mat-tŭṅ go te yam-o. sót-lŭṅ ṅo fat-ji-ka lyap-lŭṅ s̆ŭm-re zóṅ ṅun-nón-yam-o. o-tet-ka pŭn-di-sóṅ-să re nye zum-pán[13]) kŭr-t'ak-sóṅ gŭn-nă t'i-lŭṅ lyaṅ-să mă--ró gŭn-nă zum-yam-o. 'ayo mă-ró á-tet mi-ka fan-ba mi-nŭn dop-pă yam-o, să-róṅ-nă mă-ró mi-ka fan-ba mi-nŭn mă-dop-nă pa yăṅ-să a-sut re să-ba re-ba tsŭk-kyer tsŭk-lat gŭn-nă t'yo-nón-yam-o. (84) ŭr-ren[14]) răn-rít-sóṅ[15]) lă pă-tuṅ pŭr-vít tsŭk-lŭṅ ṅák-ka t'i-yam-o. 'ayok[16]) prók gŭn-nă čóm-ban ṅák-ka t'i-yam-o. han pă-no-nŭn p'yók tsa[17])-ban s̆ŭ[18])-yam-o. rŭm-kŭp-pó hó sak mă-dăk-kŭn-nă-o. kă-yu t'am-bik t'am-čáṅ-să s̆u kyăt[19]) nyi te. mă-yă mă-s̆ín-nŭṅ zuk-fat-pa. a-lăṅ kă-sŭ-să lyaṅ uṅ lă-vo tŭṅ-bik gŭn-nă hó do lóṅ-ṅă-o-yam-o. hó sak mă-dăk-kŭn yo kă-sŭ li-ka yo s̆ŭ-s̆en tă-s̆e-t'iṅ-nŭn li-ba: pă-no-wó go rŭm tă-lyaṅ-să s̆u kyăt[19]) lă mă-nyín-ne-yam-o. go-ka mi uṅ-ṅŭn lă kă-sŭm s̆u lel te-yam-o. go rŭm-să s̆u kyăt[19]) nyi-te-yam-o. t'am-čáṅ t'am-bik-nŭn kyól nor-rŭṅ-re a-yu-ka ít-po (85) yam-o. t'am-čáṅ t'am-bŭ gŭn-nă go č'o-ka t'ap gat-pa-yam-o. să-róṅ pă-no do-să ríṅ-ka go nyăn[20])-só

---

1) E *ṅa-wuk(-ka)* von T. *mṅa-'og.* 2) T. *bre.*
3) T. *tsan-dan.* 4) T. *bru-ba.* 5) E *gryăm.*
6) In E meist für *'ayăt.* 7) E *nyet.* 8) E *a-bur-să.*
9) T. *bžugs-pa.* 10) T. *mk'a-'gro-ma,* Skt. *ḍākinī.*
11) T. *'č'ad-pa.* 12) E. *a-gyen,* doch wohl von T. *rgyan* abzuleiten.
13) T. *gzim-dpon.* 14) E *ŭr-ryen.* 15) E *ren-rít-sóṅ.*
16) E *'ayuk.* 17) T. *p'yag 'ts'al-ba.* 18) T. *žu-ba.*
19) E *k'yet* was keinen Sinn hat (es ist T. *k'yad*); die Handschriften verwechseln übrigens die beiden Wörter oft.
20) E *nyen,* T. *nyan-ba.*

yam-o. tă-še-t'iń pă-no-să li-ka nóń-šăń mat-šen pa-no-re gó[1]) krók-lŭń tă-še-t'iń-ka p'yók tsa-yam-o. pă-no li-ba: kŭr-t'ak-sóń ja-grám-mă lí-ka kă-sŭ-sá dań sä tŭk-túk-să rŭm tă-še-t'iń bŭn-bú-sä kuń-on lyo nóń yo li-yam-o. ŭr lyo-lŭń t'i sä-lă pă-no do-sá tŭk-tŭk sä dań sä dŭm gŭn-nă-păń rŭm tä-še-t'iń-ka p'u[2]) ban kuń-on-să a-plăń-ka jer-sà go[3]) kyóp-ban jer kóm-să li láp láp-ban tá-še-t'iń-mŭm nyăn[4]) t'o-ban on-să tŭk-po-re pă-no do-sá dŭm gŭn-nă ót-ban a-gun mat-ban tŭk-po-re tŭk-tok-ka vyót bŭ-yam-o. pá-no do lyań lem tă-še-t'iń van-šen ma-ró gŭn-nă ryak-lŭń hryóp-fat-yam-o. (86) a-flik-kŭn ryak ńák-yam-o. a-flik-kŭn ryak lon hróń-yam-o. a-flik-kŭn li-ba rŭm ta-še-t'iń hó sä mă-bryát[5])-ńe yo li-yam-o. pă-no-sä lí-ka lóń t'i-ban jer kóm-sá li láp láp-să plăń-ka tă-še-t'iń-mŭm nyăn[4]) t'o-yam-o. 'aya pă-no do-să a-kŭp pŭn-di-rem[6]) lă jŭ pŭń-hóń-ka t'ap-t'óm-bo ryam-lă dot-ban tá-še-t'iń do-ka bi-yam-o.

Tá-še-t'iń-nŭn Să-hor lyań tsam-lŭń-sä suń[7]) a-pról kă-yam-o. Să-hor lyań-ka mă-ró mi-ka fan-ba mi mă dop-nón-să sŭń kă-yam-o.

Übersetzung.

Darauf überlegte er (Padmasambhava): „Wohin könnte ich jetzt gehen?“ Da fiel ihm bei: „Ich will den König des Zahor[8]) genannten Reiches zur Bekehrung bringen“. Dieser König hatte eine Tochter. Dieser Königstochter Name war Mandārava[9])-Blüte. Etwas schöneres und besseres als diese Königstochter konnte man sich nicht wünschen. Alle Fürsten, von da an wo die Sonne entsteht bis da wo sie zu Raste geht, hörten diese Freudenkunde[10]). Alle, welche im Auslande den Titel Grosskönig[11]) führten, kamen,

1) Doch wohl T. *dga-ba.* 2) T. *p'ul* prät. von *'bul-ba.*
3) T. *sga.* 4) E *nyen,* aber Kaus. von *ńan.* 5) E *bret.*
6) E *ryŭm.* 7) T. *gsuń.*
8) Über *Să-hor*, T. *Za-hor* vgl. Jäschke, T. Dict. s. v.
9) Skt. *Mandārava*, *mandāra* Erythrina indica, einer der fünf himmlischen Bäume B. R.

10) Die Übersetzung des Wortes *sut-glyem* (die andere Handschrift, welche ich benutzen konnte, bietet *sut-glyŭm*) ist nicht ganz sicher. Das Wort kommt nur an dieser Stelle vor. *sut*, *a-sut* ist ganz gewöhnlich in der Bedeutung: ‚Laut, Ton; Gerede; Nachricht‘, z. B. Joh. Ev. 3, 8; die Missionare übersetzen *gospel* mit *a-sut a-ryum*; *a-ryum* von *ryu* „gut sein“. Ob statt *glyem* oder *glyŭm* (wie dies oft der Fall ist) *glím* geschrieben werden muss und dies zum St. *gli* (*sá-glí lá*) „offenkundig, sichtbar sein“ gezogen werden muss oder ob es das Kaus. *glyam* (von *gla, glam* „plötzlich auftreten“) ist, wage ich nicht zu entscheiden. Der Tibetische (viel reicher ausgeführte) Text drückt die Phrase ganz anders aus.

11) Das Pad-ma-t'an-yig 116 A nennt als Bewerber den König von rGya-gar (Indien), den König von rGya-nag (China); ersterer bringt Gold, letzterer besonders Seide als Geschenk mit, ferner den König von Bhangala, er bringt Edelsteine, den König von Be-ta, welcher Wunschedelsteine bringt, ferner die

um sich um die Königstochter zu bewerben. Mit Lasten von Gold und Silber beluden sie Elefanten und schickten sie ab. Aller Länder Fürsten machten Schätze und (kostbare) Kleider bereit und baten: „O König, gieb uns doch deine Tochter“. So sprachen sie alle aus einem Munde. Der König aber bedachte in seinem Sinne: „Viele ja sind da, welche sich bewerben; wenn ich sie nun einem Könige gebe, so können mir die andern aufsässig werden. Darum will ich das Mädchen selbst fragen.“ „Meine Tochter, viele sind da, die sich um dich bewerben, darum sage du mir, dem Vater, indem du die Prinzen ansiehst, zu welchem immer du Zuneigung hast.“ Also sprach er[1]). Darauf antwortete die Königstochter also: „O Vater, Grosskönig, nun ist es in der That gut, dass du viele Töchter hast; nun ist es gut, dass du jedem König (eine Tochter) geben kannst: darum versammle du alle Könige; wenn ich allein aber einem gegeben werden sollte, werden dir die andern aufsessig werden.“ Die Königstochter fuhr fort: „Ich habe keine Liebe zu einem Gatten, lass mich der Religion dienen; ich habe Abneigung davor Prinzessin zu sein, so dass ich darauf Verzicht leisten möchte.“ Darauf antwortete der König: „Ein Mädchen darf nicht die Askese als Bestes anstreben, treibe nicht Askese meine Tochter, wenn dir auch der Sinn darnach gerichtet ist“. Weiter sprach der König: „Ihr, meine Königsöhne, höret auf mich! meine Tochter will allein bleiben, der Religion anhängen und Askese treiben. Da sie Askese treibt, kann ich sie euch nicht geben“. Darauf antworteten die Prinzen: „Wenn sie der Religion anhängt, was ist da weiter zu reden? wenn sie aber einen anderen König als Gatten erhält, werden wir dir Krieg anzetteln[2]). So sprachen sie alle und gingen davon. Da widmete sich die Prinzessin der Religion. Um sich bei Tage zu ergehen, war nun ein grosser freier Platz da. Dorthin ging die

Könige von U-rgyan, von Ka-č'e (Kâschmir), den von Li; von Ge-sar (an anderen Stellen steht dafür K'rom ge-sar, Kaiser von Rûm) und von Žaṅ-žuṅ.

1) Das Pad-ma-t'an-yig 119 A ff. lässt die M. erst heimlich fliehen, ihre Schmucksachen zerbricht sie und wirft sie als Opfer für das Triratna in die Luft; „dann ordnete sie ihr Haupthaar nach rechts und links auseinander, so dass es nicht mehr zusammenlag, zerkratzte sich ihr Gesicht mit den Nägeln, so dass es mit Blut befleckt war. Da eilte ihre Zofe Sems-šoṅ-ma herbei und versucht sie zurückzuhalten, ohne es zu können . . . . M. antwortet ihr: „Nur ohne diesen irdischen Leib, welcher anderen Sinnes ist, kann ich (möge es mir gelingen) der Religion dienen ohne Hindernis“. Nach diesem Wort warf sie alles fort, auf dass es ihr eine Wehr sei gegen die Unreinheit des ehelichen Lebens. Als Kleid legte sie Lumpen an, trank Wasser, lebte im Walde, Hand und Fuss, Schulter und Haupt weihend, dem Gebrauche der Sprache entsagend, frei vom Lärm der Welt verharrte sie in Schweigen.“ Die Zofe bringt die Nachricht und nun gestattet ihr der König sich in ein Kloster, das er ihr baut, zurückzuziehen.

2) Wörtlich: „Wir werden Feindschaft bringen auf dein Haupt“, eine gewöhnliche Phrase des Leptscha, vgl. Bastian-Festschrift S. 476 (18). Der tibetische Text hat weiter oben (nicht genau an dieser Stelle) bloss *mi dga'-ba* „sie freuen sich nicht“ d. h. „sie hassen“.

Prinzessin und ihre Begleiterinnen[1]), wenn es ihnen beliebte auszugehen. Dahin ging eines Tages Padmasambhava und setzte sich auf diesem freien Platze mit gekreuzten Beinen nieder[2]). Da sah ihn die Königstochter und ihre Dienerinnen. Als sie ihn sah, sprach sie: „Das ist ein Sohn Gottes[3]), nahm ihn mit sich nach Hause und hörte (seine Predigt). Padmasambhava lehrte sie die ganze Religion. Die Königstochter und ihre Dienerinnen begriffen auch alles. Als eines Tages nun Padmasambhava nicht mehr verweilen wollte, sondern aufbrach, sah ihn ein unwissender[4]) Kuhhirt. Dieser erzählte aller Welt davon. Als nun auch der König davon hörte, wurde er wütend und sprach: „Wer es auch sei, der solche Dinge von den Religionsübungen meiner Tochter erzählt hat, der melde es schnell[5]). Wenn es ein Mann gesehen hat, so melde er es dem Minister, wenn es aber eine Frau gesehen hat, so melde sie es der Gattin des Königs. Diesen Erlass machte er allerwärts

1) Das Pluralsuffix *sañ* (oder *sòñ*) steht hier im Sinne der Begleitung „Mandārava und ihre Dienerin oder Dienerinnen".

2) Sehr ausführlich das Pad-ma-t'an-yig Fol. 121 A, B. „indem zehn Tage lang Regenbogen, aus Sonnenregen entstanden, aufeinander folgten, erschien in der Luft über dem Parke, wo M. und ihre Mädchen sich ergingen, seine Gestalt schimmernd in Glanz und Strahlen, mit untergeschlagenen Beinen sitzend unter einem Aureol von Regenbogenfarben: das rot und weiss wechselnde Licht überzog sich mit weissem Schimmer und daraus trat hervor Padma mit lächelnder Miene, von Aussehen wie ein achtjähriger Knabe mit den Schönheitszeichen begabt, vollendet in allen Vorzügen, eine solche Gestalt zeigend erschien er" — eine ungemein graphische Schilderung, welche durch gute alte lamaische Bilder wohl verständlich wird. Drei Strahlen gehen von ihm aus, welche die drei Organe: „Leib, Wort, Gedanken" gefangen nehmen.

3) Im Pad-ma-t'an-yig 122 b betet M.: „Du Stirnjuwel eines geistigen Sohnes eines sieghaft Vollendeten, selbstvollendeter Buddha zum Heile der Menschheit, du hältst alle Lebewesen insgesamt mit dem Haken deiner Gnade, du giebst uns allen den Seelentrost der Liebe, zeigst uns allen dein von Herrlichkeit verklärtes Antlitz, leite uns hinüber durch das Schiff der Leidenschaftslosigkeit, dass Freund- und Feindschaft schwindet, du einziger, der uns Blinder ganze Stütze ist, komm in meinen Palast und gewähre uns das Wort deiner Predigt".

4) Nach dem Pad-ma-t'an-yig war ihm eine Kuh entlaufen, welche er suchte; dabei sah er die Königstochter, wie sie den P. nach dem Palaste führte. Der tibetische Text giebt dem Kuhhirten das Epithet *ma dag-pa* „unrein", was der L.-Übersetzer mit *bóñ* „dumm" wiedergiebt. Die Gleichung mit der Bezeichnung fatuus der mittelalterlichen Mysterien ist sehr merkwürdig. Auch sonst erwähnen buddhistische Legenden Rinderhirten als unwillkommene oder unfreiwillige Zeugen gewisser Vorgänge; so ist ein „Rinderhirt des Königs Aśoka" Zeuge der Ermordung einer frommen Elster durch einen Mönch, A. Schiefner, Über eine tibet. Handschrift der India Office, Mélanges asiatiques VIII, 628.

5) Auch die fremden Könige werden nach dem P.-t'an-yig gefragt, welche Art Mönch es gewesen sein könne, „aber es war kein Brāhmaṇa des Königs von Indien, kein Ācārya des Königs von Bengalen; kein *blon-po* des Königs von Be-ta; kein Tänzer (*gar-mk'an*) des Königs von Udyāna; kein Händler (*'ts'oñ-ba*) des Königs von Kâschmîr; kein *mu-lto-ba k'yu*(?) des Königs von Li; kein Musiker (*rol mo k'an*) des Königs der Perser; kein Yogi (*rnal-'byor-pa*) des Königs von K'rom ge-sar; kein Bon-po des Königs von Żañ-žuñ".

bekannt. Aber da war niemand, der etwas gesagt hätte. Darauf liess der König öffentlich eine Augen verwirrende Menge Gold und Silber, Jadeit, Perlen, Seide und geblümte Stoffe, kurz Wertsachen aller Art aufhäufen und verkünden: „Wer es als Augenzeuge gesehen hat, dass meine Tochter sich vergangen hat, der nehme alle diese Schätze hin. Er sage es mir offen und ehrlich.“ Als nun viele Leute versammelt waren, erhob sich aus ihrer Mitte ein gemein aussehender Mann mit ungeheuerem Bauche, einem Kropf am Nacken, der kontrakte Leib fahl und affenartig, mit aufgestülpter Nase[1]) und redete: „Ich bin der, welcher redet, was der König meint; ich spreche, weil ich es gesehen habe, was ich weiss. Was wahr und was falsch ist, habe ich in dem Hause, wo die Königstochter wohnt, gesehen.“ Als dies der König hörte, wurde er wütend und befahl seinen Dienern: „Geht schnell hin, prüft, dann lasst den Mann binden und verbrennt ihn im Feuer“. Die Königstochter aber, „weil sie einen Mann genommen, der nicht nach meinem Willen ist“, liess er auf drei Jahre in eine Dornenhöhle[2]) setzen. Da gingen die Diener hin und sahen nach, aber von dem ausstrahlenden Lichte Padmasambhavas wurden sie betäubt und stürzten zu Boden. Darauf kehrten sie einmal um und meldeten dem König: „Dieser Mann gleicht keinem Menschen, o König, lass uns nicht also handeln“. Obgleich sie so baten, antwortete doch der König: „Nun gerade, verbrennt ihn schnell im Feuer“. Da gaben die Diener ihren Einfluss verloren, liessen Padmasambhava fassen und binden. Da liess der König alle seine Unterthanen, jeden ein Bre Sesamöl[3]) und eine Last Cypressenholz zusammenbringen und Padmasambhava im Feuer verbrennen. Seine Tochter liess er in eine gegrabene Grube, welche mit Dornen umschlossen war, setzen. Obwohl nun das Feuer, welches Padmasambhava verzehren sollte, sieben Tage brannte, erlosch es doch nicht, sondern man sah, wie der Rauch qualmend aufstieg. Da sagte der König: „Unsererseits ist doch ein Mann im Feuer verbrannt, aber das Feuer ist bis jetzt nicht auseinander gefallen, wie mag das heute sein?“ Und als er nun zwei Männern den Auftrag gegeben hatte,

1) Im Pad-ma t'an-yig: *mi ša rtsi nag-po mgo lba-ba č'e-ba* ⸰ *mk'ur-ba 'bur-žiṅ k'a č'e-la ṅo nyag-pa mdun so bud-čiṅ mig gtiṅ-du nub-pa* ⸰ *bse-dri bsnam-pa* „ein Mann von schwarzer Farbe des Fleisches, am Hals mit einem grossen Kropf, die Backenknochen vortretend, bei einem grossen Munde die Gesichtszüge wie gespalten, vorne die Zähne ausgefallen, die Augen eingesunken, nach Bocksgeruch riechend“; *mk'ur-ba* ist ein seltenes nur von Chandradas citirtes Wort im Sinne von „cheeks“; Kāvyādarśa 2, 75 dient es zur Übersetzung von *gaṇḍa*, 2, 80 von *kapola*. Der Leptschaübersetzer hat nicht alles wörtlich übersetzt, die Stelle vom Bocksgeruch vielleicht aus nationaler Empfindlichkeit weggelassen.

2) Pad-ma t'an-yig: *sa-la doṅ brus ts'er-mai stan-gos spras* „er liess eine Grube in die Erde graben und mit einem Teppich von Dornen verzieren: höhnende Worte an die M. gerichtet. Sie soll dort fünfundzwanzig Jahre zubringen!

3) T. *til*, Skt. *tila*, vgl. T'oung-Pao 1896, S. 550.

nachzusehen, war das Brennholz alles zu einem See geworden. Am Rande des Sees ringsherum flammte das Feuer noch. Inmitten des Sees, umgeben von einem weissschimmernden Strahlenkranze sass Padmasambhava mit gekreuzten Beinen auf einer blauen Blume[1]). Ringsumher zur Seite des Stammes der Blume sassen die fünf göttlichen Ḍākinīs. Als sie dies sahen, kehrten sie sofort um und meldeten es dem König. Darauf ging auch der König hin und sah nach und sah alles, wie ihm die zwei Minister gesagt hatten. Als nun der König dies erblickte, dachte er: „Wehe über mich, dass ich einen Sohn Gottes also behandelte und ihn verbrennen liess, und vor Gram war es ihm unmöglich, auch nur ein Wort zu sprechen. Da redete Padmasambhava und frug ihn: „O König, bist du es, der Gott im Feuer verbrennt?" Er sprach, dass man meinte Erde und Meer dröhne zusammen. Als ihn Padmasambhava also frug, war der König noch immer sprachlos und stürzte zur Erde. Von Padmasambhava wurde also seine Zaubermacht geoffenbart. Der König aber dachte: „Welcher Teufel mag mir das angethan haben, dass ich mordete und war wie ein Fisch, der sich auf dem Sand wälzt"[2]). Nun stellten sich die Königinnen und nach und nach auch die Diener und die Umgebung (des Königs) alle ein und das ganze Volk des Landes kam zusammen. „Erst wurde der Mann in ein solches Feuer geworfen und verbrannt und heute ist der Mann, welcher ins Feuer geworfen wurde, nicht versengt." Also ging die Kunde überall um vom Aufgang bis zum Niedergang der Sonne. Da kamen auch die alten Leute auf zierliche Stöcke[3]) gestützt, um zu schauen, und die Leute, welche mit Arbeit belastet waren, kamen um zu schauen. Der König aber faltete dis Hände und sprach also: „O Sohn Gottes, zürne uns nicht! Wie kann Frieden sein unter uns Geschöpfen der Erde? Es ist aus Unkenntnis[4]) geschehen; jetzt nimm unser alles, gross und klein hin! Zürne uns nicht, komm in unser Haus[5])." So lud er ihn ein. Padmasam-

1) Nach Pad-ma t'an-yig wieder in Gestalt eines Knaben. Die fünf Ḍākinīs repräsentieren seine fünf Frauen.

2) Dieser Vergleich fehlt hier im T. Text, ist aber sonst dem Pad-ma-t'an-yig geläufig genug, vgl. Buddhistische Studien, Veröffentlichungen aus dem Kgl. Museum für Völkerkunde, Vol. 5, S. 114.

3) L. *pùr-vít* „geschnitzt, verziert"; den tibetische Text hat bloss *'k'ar-ba* (für *mk'ar-ba*) „Stock"; nennt aber neben den alten Leuten (*rkas-pa*) auch die mit Husten behafteten (*k'ogs-pa-rnams*) oder wie wohl zu ändern ist: die Hinfälligen (*'k'ogs-pa-rnams*). Vielleicht liegt seitens des Leptschaübersetzers ein Missverständnis vor, indem ein Epithet der alten Leute auf ihre Stöcke bezogen wurde.

4) T. *ma rig-pa*, Skt. *avidyā*; diese Formel ist dem T. wohl geläufig, vgl. das *ṅai ma še* bei Graham Sandberg, Handbook of colloquial Tibetan, Cal. 1894, S. 153.

5) Im Pad-ma-t'an-yig spricht der König unter Musik aller dreiunddreissig Devas, welche unter Anführung des Śatakratu (Indra) herbeigekommen sind, ein langes Lobgebet, in welchem er den Heiligen den Leib (*kāya*) des Śākya siṃha nennt, welcher den Mara der Irrlehrer besiegt habe, den Leib des mit

bhava aber sprach: „O König, du hast nicht den Frieden meiner göttlichen Wohnung; durch Feuer und Wasser, (die) in meiner Hand (stehen)[1], wie kannst du mich bewältigen? Wie kannst du meinen göttlichen Frieden besitzen? Ich bin es auch, der es schafft, dass ihr Erdengeschöpfe in Thorheit sündigt, ich bin es zugleich, der allen Erdengeschöpfen den wahren Weg zeigt. Heute will ich dem Wort des Königs Folge leisten." Als nun Padmasambhava sich aufmachte in das Haus des Königs zu gehen, freute sich der König über die Massen und stand mit gefalteten Händen vor Padmasambhava. Er sprach: „Ihr Minister geht eilig nach meinem Palaste, holt meinen Mantel und meine Krone[2]) und meinen Wagen, der den Padmasambhava fahren soll; und als sie ihn geholt hatten, gab er sogleich selbst seine Krone und sein königliches Kleid dem göttlichen Padmasambhava, legte einen goldnen Sitz[3]) auf den Wagen und breitete ein goldnes und silbernes Dach darüber; dann liess er Padmasambhava hineinsteigen; die Zügel des Pferdes aber schlang er sich, nachdem er sich die königlichen Kleider ausgezogen

---

der Löwenstimme Rufenden (T. *seṅ-ge-sgra*, Skt. *siṃhanāda*), welcher die Dämonen, auf welche die Tîrthikas schwören, bewältigt hat . . . etc., also eine direkte Identifikation Padmasambhavas mit Gautama. Das alte Epithet Gautamas (vgl. Childers, Pâli-Dictionary s. v. *sîho*) giebt die lamaische Mythologie auch dem Avalokiteśvara. Amitābha hat es wie alle Buddhas, er ist ja der spirituelle Vater des Padmasambhava, ebenso wie des Avalokiteśvara, den die Gelbmützen direkt dem ersteren entgegenstellen. Avalokiteśvara hat eine besondere Form Siṃhanādalokeśvara; so ist das Siṃhanāthalokeśvara bei J. Burgess, The Buddha-rocktemples of Ajanta, Arch. Survey of West. India, 9., Taf. XXV zu korrigieren. Über Amitābha vgl. z. B. Anecdota Oxoniensia, Ar. Ser. I, 2, 84. Ein Siṃhanādatantra und eine Avalokiteśvarasiṃhanādadhāraṇī erwähnt der Index des Kandschur, Annales du Musée Guimet 2, S. 331. rGyud XIV, 46—47. Dies Epithet Buddhas gehört zu den indischen Elementen des Physiologus, vgl. E. P. Evans, Animal Symbolism in ecclesiastical Architecture, Lond. 1897, S. 84, welcher freilich davon keine Ahnung hat.

1) Diese Stelle ist von grossem Interesse, dadurch, dass sie eine Gleichsetzung des Padmasambhava mit Gautama enthält, welche auf eine bestimmte Legende, welche besonders in Skulpturen sehr beliebt war, bezug nimmt. Es ist dies die Legende von der Bekehrung des Uruvilvakāśyapa und seiner Schüler, vg. S. Beal, Romantic History of Buddha, 292—304. Während die ältere buddhistische Kunst die ganze Legende ausführlich schildert, ohne den Buddha dabei abzubilden, vgl. Handbuch der buddh. Kunst 62 ff., hat die Gandhāraperiode eine Reihe von Darstellungen, welche die Scene ausführlich mit dem Buddha geben (Veröffentl. Band 5, Fig. 10, S. 8.) bis zu solchen, in denen nur der Buddha mit ein paar Adoranten dargestellt ist, wie er auf Wasser schreitet, während eine Feuermasse sein Aureol umgiebt. Vgl. Cole, Graeco-buddhist. Sculptures from Yusufzai, Plate 17, Fig. 5. Diese abgekürzte Darstellung, in welcher der Buddha „als Herr über Feuer und Wasser" dargestellt wird, ist eine interessante Parallele zu unserer Stelle.

2) T. *žva* Mütze und *gos* Kleid, Mantel, als Abzeichen der Königswürde, der nationalindische Schirm fehlt.

3) Das T. Wort, welches der L.-Übersetzer hier gebraucht, bedeutet eigentlich „Sattel", es ist weitergeführt aus dem L.-Worte *kuṅ-on* „das Holzpferd" i. e. der „Wagen", T. *šiṅ-rta*.

und sich armselig[1]) gemacht hatte, als Zügel um den Kopf und zog den Wagen. Als nun der König also den Padmasambhava an seine Stelle setzte, folgte alles Volk nach und weinte. Einige folgten und sahen zu, andere folgten noch weiter nach, wieder andere sprachen: „O göttlicher Padmasambhava, verschliesse dich (mir) nicht.“ Als er so geleitet in des Königs Palast kam, setzte ihn der König auf seinen goldnen und silbernen Thron. Die früher in die Dornengrube gesetzte Tochter des Königs holte dieser wieder in Ehren herbei und übergab sie dem Padmasambhava selbst.

Dies ist das Kapitel von der Besitznahme von Sahor durch Padmasambhava. Abschnitt, wie er im Lande Sahor ins Feuer geworfen, nicht verbrannt wurde.

1) Wörtlich „leer, nackt“.

Āvarta.

By

E. W. Hopkins.

In the last number of this Journal Mr. Böhtlingk, in criticizing my article on the Puñjâb and the Rig-Veda, has laid more stress on the etymology of *āvarta* and on the lexicographical bearing of the word than the arguments called for. The article in question dealt primarily with geographical conditions, which showed plainly that the Rig-Veda *as a whole* (this point is expressly made in the article but has been ignored by my learned critic) must have been composed in Brahmāvarta, which is therefore so named, 'home of the Veda'. The discussion, so far as it related to *brahmāvarta*, had to do with the meaning of *brahma* rather than of *avarta*, which I assumed to be 'home' mainly on the strength of the obvious parallel in Āryāvarta. Mr. Böhtlingk credits me with three formal arguments to prove what in reality I assumed. In the article itself these 'arguments' will be found to be simply illustrative material. In regard to the meaning of *ā-vart* in Manu, as I edited a translation of the work a few years ago it may be presumed that I was not unacquainted with the current interpretation of the verb as used therein; but I admit that the rendering proposed is justly criticized. The other exceptions to my suggestion do not seem to be well taken. Mr. Böhtlingk lays all the weight on the etymology, but he must know that a word may pass into a second or third stage, where the literal meaning is forgotten. The Petersburg Lexicon itself defines *āvarta* as a place where a lot of people live crowded together, that is, their habitat. From this to 'home' is an easy step, and given the latter notion that of origin is self-suggested. Etymology here plays no further part. To refuse to see 'source' in the use of the corresponding primitive is the only valid objection in my critic's notice. Granting this, it is the more surprising that the commentator (despite the ordinary meaning of *ā-vart*) grasps at the real meaning of the noun, as I gave it, and renders it a place where people of the class named *udbhavanti punaḥ punaḥ*, "are perpetually born", for this is the natural and, as I think, the only permissible meaning of these words. Āryāvarta means home of the Āryans. I may add that in all probability Kurukṣetra, Dharmakṣetra, Brahmakṣetra, and Brahmāvarta are essentially one, meaning the land or home of the holy Kurus, the holy law, and the holy Veda' respectively.

Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islâm.

Von

Martin Schreiner.

Nach den Forschungen Alfred v. Kremers und Goldzihers darf es wohl als anerkannte Thatsache gelten, dass die meisten religiösen Bewegungen des Islâms auf eine Kombination religiöser Ideen verschiedenen Ursprungs zurückzuführen sind. Die Sektenbildungen, der Heiligenkultus und viele andere Erscheinungen lassen sich nur als Produkte der Apperception der Lehre Muhammeds durch die Völker des Islâms erklären. Die Elemente des alten heidnischen Volksbewusstseins lebten unter muslimischer Hülle fort und der Islâm suchte diese ursprünglich ihm widersprechenden Elemente sich zu assimilieren. Als eine Reaktion gegen derartige Erscheinungen und als ein Zeichen des Wiederauflebens des alten Islâms gilt mit Recht der Wahhâbismus, der aber in der älteren Geschichte des Islâms seine Vorläufer hat [1]). Die vorwahhâbitische, monotheistische Reaktion offenbart sich sowohl gegenüber gewissen Ausschreitungen des Ṣûfismus und dem Heiligenkultus, als auch gegenüber fremden oder abergläubischen Gebräuchen und manchen Afterwissenschaften, wie z. B. die Astrologie. Ihre Vertreter sind vorwiegend orthodoxe Muhammedaner, die ausser Korân und Sunna keine Quelle der religiösen Erkenntnis gelten lassen wollen. Darum gilt manchmal ihr Kampf nicht nur den Erscheinungen, in denen sie mit Recht einen Widerspruch gegen den monotheistischen Gedanken gefunden haben, sondern auch dem Rationalismus und der Mystik. Und zwar ist für diese Orthodoxie nicht nur der radikale Rationalismus der muslimischen Peripatetiker ein Gräuel, sondern auch derjenige des aš'aritischen Kalâms.

Zur Kenntnis dieser vorwahhâbitischen Reaktion möchte ich im folgenden einige Beiträge bieten, aus denen hervorgehen wird, dass der Islâm, wie er in der ältesten Zeit aufgefasst wurde, auch vor dem Erscheinen des Wahhâbismus energische Fürsprecher gefunden hat. Es wird sich aber auch zeigen, dass es im Islâm auch

1) S. Goldziher, Muhammedanische Studien II, 370; ZDMG. LII, 156 ff.

nach al-Aš'arî an grossen theologischen Bewegungen nicht gefehlt hat, in denen um die wichtigsten Fragen der religiösen Erkenntnis gekämpft wurde, dass der Rationalismus und die Mystik zu ähnlichen Folgen geführt haben, wie im Judentum und Christentum, wie sie denn zum Teil auf dieselben litterarischen Einwirkungen zurückzuführen sind.

I. Traditionen. Ibn Ḥazm.

1.

Der Reaktion gegen heidnisches Wesen begegnen wir vielfach schon in der Traditionslitteratur. Dahin gehören die Verbote, bei den Ahnen[1]), oder den Göttern: Allât, al-'Uzzâ zu schwören[2]), ferner die Traditionen, welche gegen Wahrsagerei und astrologischen Aberglauben gerichtet sind. Nach einer solchen Überlieferung soll der Prophet gesagt haben[3]): „Wer einen Wahrsager besucht und ihn wegen einer Sache befragt, dessen Gebet wird vierzig Nächte nicht erhört". Wie es in einem andern Ausspruch des Propheten heisst, stammt das Wahrsagen aus den Stimmen und dem Fluge der Vögel vom Götzen Ǵibt[4]). Charakteristisch sind die Traditionen über die Astrologie. Eine derselben lautet[5]): „Wenn die Vorherbestimmung erwähnt wird, so haltet zurück, und wenn die Sterne erwähnt werden, so haltet zurück, und wenn meine Genossen erwähnt werden, so haltet zurück". Ferner soll der Prophet den Ausspruch gethan haben: „Ich fürchte für meine Gemeinde drei Dinge: die Ungerechtigkeit der Imâme, den Glauben an die Sterne, und die Leugnung der Vorherbestimmung". Diese Traditionen stammen offenbar aus der Zeit der mu'tazilitischen Bewegung, und ihre Urheber fanden es für gut, mit der Lehre von der Willensfreiheit auch die Astrologie durch den Propheten verurteilen zu lassen. — Al-Ǵazâlî erwähnt noch einen Ausspruch des 'Omar ibn al-Chattâb: „Lernet von der Astronomie soviel ihr braucht, um zu Hause und auf dem Meere euch zurechtzufinden, dann aber haltet zurück". Gegen die Astrologie ist auch folgende alte Erzählung gerichtet[6]): Als 'Omar ibn 'Abd al-Azîz von Medîna aus ausgezogen war, da sagte ein Mann vom Stamme Lachm: „Ich habe die Zukunft (des 'Omar ibn 'Abd al-Azîz) ermitteln wollen, und da sah ich, dass der Mond eben im Zeichen des Taurus stand. Ich wollte ihm dies nicht gerade heraussagen und so bemerkte ich: ‚Möchtest Du nicht auf den Mond sehen, wie schön seine Stellung in dieser Nacht ist?'

1) Al-Buchârî, Ajmân, 3.
2) Das. Nr. 4.
3) Bei Zejn al-dîn al-Mu'irî, Sirâǵ al-ḳulûb wa-'ilâǵ al-dunûb, Marginalausgabe von Kairo, Mejmanîja 1306. I, S. 157 ff.
4) Vgl. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Moḥammad III, S. 43.
5) Iḥjâ', ed. Kairo 1312, I, S. 22.
6) Al-Damîrî, bei Zejn al-dîn al-Mu'irî, das.

Da antwortete er: „Wie es scheint, willst Du mir nicht sagen, dass er im Zeichen des Taurus steht. Siehe aber, wir ziehen weder mit der Sonne, noch mit dem Monde aus, sondern mit dem einzigen, allmächtigen Gott'"[1]).

2.

Zu den Vertretern der monotheistischen Reaktion werden wir gewiss ʿAlî b. Aḥmed Ibn Ḥazm[2]) rechnen müssen. Dieser kenntnisreiche Mann war auf dem Gebiete des Kalâms und der Philosophie zu Hause, aber nur Korân und Tradition in ihrem buchstäblichen Sinne waren für ihn massgebend und darum sind auch viele Erscheinungen des Islâms ihm ein Ärgernis. Seine polemischen Bemerkungen gegen sie sind in mancher Beziehung lehrreich, weshalb ich diejenigen, welche sich auf den Ursprung der Sekten des Islâms, auf den Heiligenkultus, ṣûfistische Irrlehren und auf die Astrologie beziehen, hier vorführen und beleuchten will.

Schon in seiner Charakteristik der Sekten des Islâms[3]) und in seiner Ansicht über ihren Ursprung, zeigt sich seine Grundanschauung. Als die Hauptsekten des Islâms betrachtet er die Muʿtazila, Murǵi'a, Šîʿa und Chawâriǵ. Von anderen Sekten heisst es bei ihm[4]): „Es nennen sich aber auch solche Muslime, in betreff welcher alle muslimischen Sekten übereinstimmend lehren, dass sie keine Muslime sind, wie manche Châriǵiten, die in ihrer Übertreibung lehren, der Gottesdienst bestände nur aus je einer Kniebeugung des Morgens und des Abends. Andere gestatten, die Töchter der Söhne und der Töchter, die Töchter der Neffen zu heiraten[5]), und behaupten, dass die Sure Josephs nicht zum Korân

1) Vgl. auch die Ausführungen über das Wesen des Einheitsbekenntnisses und über die Astrologie bei al-Damîrî, Ḥajât al-ḥejwân, s. v. أسد Ende. — Anschauungen, wie die hier angeführten finden wir in den ersten Jahrhunderten des Islâms nicht nur bei den Orthodoxen, sondern auch bei Muʿtaziliten. Ibrâhîm Ibn Abi ʿAun teilt in seinem نثر الاداب فى ردّ جواب ذوى الالباب HS. der kön. Bibl. zu Berlin, Spr. 1205, Bl. 102 a, mit, Abû-l-Hudejl al-ʿAllâf habe sich in einer Gesellschaft nach einem jungen Manne erkundigt, dem besondere Ehren erwiesen wurden, worauf ihm die Antwort zu Teil wurde, dieser wäre ein Sternkundiger (من اهل النجوم). Dann heisst es: قال من اهل صنعة حساب ام الأحكام قال الأحكام قال ذلك علم يبطل.

2) S. über ihn Goldziher, Die Ẓâhiriten, S. 116 ff.

3) Milal I, 135 a u. ff.

4) Das. 135 b.

5) Vgl. al-Šahrastânî-Haarbrücker I, 144 f. Sie thaten es im Widerspruche mit dem Korân, Sure IV, 27.

gehöre[1]) . . . . . Unter den Mu'taziliten gab es welche, von denen die Seelenwanderung gelehrt wurde[2]). Andere hielten den Genuss des Fettes und Gehirnes vom Schweine erlaubt . . . . . Wieder andere behaupteten, dass man durch gute Werke zum Propheten werden könne. Von den Anhängern der Sunna waren manche der Ansicht, dass es unter den Frommen solche gebe, die eine höhere Stufe einnehmen, als die Propheten und Engel und dass, wer das Wesen Gottes erkannt hat, für den haben alle Pflichten und Religionsgesetze aufgehört[3]). Manche lehren die Inkarnation des Schöpfers in Körpern, die er geschaffen. Unter den Śî'iten gab es manche, die übertreibend behaupteten, 'Alî b. Abî Tâlib und die Imâme nach ihm wären Götter gewesen. Andere hielten diese für Propheten und glaubten an die Seelenwanderung, wie der Dichter al-Sejjid al-Ḥimjarî[4]) und andere. Manche von ihnen glaubten, Abû-l-Chaṭṭâb Muḥammed b. Abî Zejnab[5]) sei ein Gott gewesen. Andere glaubten an die Prophetie des Muġîra b. Abî Sa'îd[6]), des Schützlings der Banû Baġîla, an die des Abû Manṣûr al-'Iġlî[7]), des Bazîġ al-Ḥâ'ik[8]), des Bunân b. Sam'ân al-Tamîmî[9])

1) S. Nöldeke, Geschichte des Qorâns, S. 277. Bei den ketzerischen Sekten scheinen Zweifel an der Integrität des Korâns nicht gar selten gewesen zu sein. Fachr-al-dîn Râzî berichtet Mafâtiḥ ed. Azharijja VIII, 264: زعم قوم من قدماء الروافض أن هذا القران قد غُيّر وبُدّل وزيد فيه ونقص عنه واحتجّوا عليه بانّه لا مناسبة بين هذه الآية وبين ما قبلها ولو كان هذا الترتيب من الله تع لما كان الأمر كذلك.

Zu Sûre VI, 74 bemerkt er, Maf. IV, 72: ظاهر هذه الاية تدلّ على أنّ اسم والد ابراهيم هو آزر ومنهم من قال اسمه تارح قال الزجاج لا خلاف بين النسّابين أنّ اسمه تارح ومن الملحدة من جعل هذا طعنا فى القرآن وقال هذا النسب خطأ وليس بصواب.

2) S. hierüber meine Schrift: Der Kalâm in der jüd. Litteratur. Beilage zum XIII. Bericht der Lehranstalt f. die Wiss. des Judentums, S. 62 ff. Im folgenden wird diese Abhandlung mit KJL. bezeichnet.

3) Über diese Ansichten mancher Ṣûfîs s. unten S. 476 ff.

4) Aġânî VII, S. 2 ff.

5) Al-Śahr. I, S. 206 ff.

6) Das. S. 203.

7) Das. S. 205 f.

8) Das. S. 207.

9) Das. S. 171. Vgl. v. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islâms, S. 193, 377 ff.

und anderer. Man hat auch an die Rückkehr 'Alîs in diese Welt geglaubt und den einfachen Wortsinn des Korâns zurückgewiesen indem man behauptete, der Korân müsse allegorisch ausgelegt werden. Nach diesen Auslegungen wären unter dem ‚Himmel' Muḥammed, unter der ‚Erde' seine Genossen zu verstehen. Wenn Allâh befiehlt, man solle eine ‚Kuh' schlachten, so ist unter dieser „jene Frau' zu verstehen, womit sie die ‚Mutter der Gläubigen' meinen. Ferner sagen sie, unter ‚der Gerechtigkeit' und ‚dem Wohlthun' sei 'Alî, unter ‚al-Gibt und al-Ṭâġût'[1]) seien der und jener zu verstehen, womit sie auf Abû Bekr und 'Omar hindeuten. Unter „Ṣalât' verstehen sie die Anrufung des Imâms, unter ‚Zakât' was ihm geschenkt wird, unter ‚Ḥaǵǵ' die Wallfahrt zu ihm". All diese sind nach ihm keine Muslime. Den Ursprung dieser Sekten führt er nicht mit Unrecht auf die Perser zurück, die an dem Islâm für den Verlust ihrer Herrschaft in der Weise Rache zu nehmen gesucht haben, dass sie zum Schein den Islâm annahmen, und indem sie die Liebe zur Familie des Propheten zur Schau trugen, die Leute dem Islâm entfremdeten und die Gefährten des Propheten verketzerten[2]). — „Wisset", schliesst Ibn Hazm seine Darlegungen, „dass die Religion Allâhs offenbar und nicht verborgen ist, sie ist eine Verkündigung, unter der kein Geheimnis steckt. Sie beruht ganz auf der Beweisführung, es giebt keine Konnivenz in ihr. Darum nehmet euch in Acht vor einem jeden, der euch auffordert, dass ihr ihm ohne Beweis folget, und der da behauptet, dass es in der Religion ein Geheimnis und ein Verborgenes giebt. Das ist gewiss einer, der Lügen verkündet. Merket euch, dass der Gesandte Allâhs kein Wort von der Religion verheimlicht hat, es giebt nichts über ihr. Er hat niemand, weder eine Frau, noch eine Tochter, noch einen Onkel, noch den Sohn eines Onkels oder einen Gefährten dadurch ausgezeichnet, dass er ihm allein etwas in Sachen der Religion anvertraut hätte, was er den Weissen oder Schwarzen, oder auch nur den Schafhirten verheimlicht hätte. Er hat kein Geheimnis, keine Andeutung und keine verborgene Lehre gehabt, ausser dem, was er allen Menschen verkündet hat. Hätte er ihnen etwas verheimlicht, so wäre er kein Mittler gewesen, wie es ihm geboten wurde"[3]).

1) Sûre IV, 54. Auch aš-Šahr. erwähnt solche Erklärungen.

2) Wörtlich sind die letzten Bemerkungen angeführt bei v. Kremer, a. a. O. S. 10 f.

3) HS. Wien. 480 I. Bl. 157 a. واعلموا أنّ دين الله تع ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سرّ تحته كلّه برهان لا مسامحة فيه واتّهموا كلّ من يدعو أن يتبع بلا برهان وكلّ من ادّعى أنّ للديانة سرّا وباطنا فهو دعاوى ومخاريق واعلموا أنّ رسول الله صلعم لم يكتم من الشريعة

3.

Diese Ausführungen I. Ḥ.'s zeigen uns, dass der Verfasser des Kitâb al-milal wa-l-niḥal in der Hauptsache vom Wesen der Sekten eine richtige Einsicht gewonnen hat. Denn wenn auch ihre Anschauungen keine absichtlichen Fälschungen der muslimischen Lehre sind, so sind sie doch unter fremdem Einflusse entstanden.

Das zeigt sich am besten bei den falschen Propheten, welche Ibn Ḥazm erwähnt und die zu den merkwürdigsten Erscheinungen der muslimischen Religionsgeschichte gehören, weshalb wir einige von ihnen, über welche uns ausführliche Nachrichten vorliegen, näher charakterisieren wollen. Manche von ihnen waren schlaue politische Abenteurer, andere mystische Schwärmer.

Der bedeutendste unter ihnen war ohne Zweifel Abû Muġîṯ al-Ḥusejn al-Ḥallâǵ[1]). In betreff seines Geburtsortes sind die Ansichten verschieden. Nach manchen soll er in Bejḍâ, nach anderen in Nîsâbûr, wieder nach anderen in Merw geboren sein. Der Verfasser des Fihrist hält es für unmöglich, den Geburtsort al-

كلمة فما فوقها ولا أطلع أخصّ الناس به من زوجة او ابنة او عمّ أو ابن عمّ او صاحب على شيء من الشريعة كتمه عن الأحمر والأسود ورعاة الغنم ولا كان عنده عم سرّ ولا رمز ولا باطن غير ما دعا الناس كلّهم [اليه] ولو كتمهم شيئا لما بلّغ كما أمر ومن قال هذا فهو كافر فإيّاكم وكلّ قول لم يبن سبيله ولا وضح دليله.

Aus dieser Feindseligkeit Ibn Ḥazms gegen eine jede allegorische Auslegung erklärt sich auch seine genugsam bekannte Stellung gegenüber den Aš'ariten, wegen welcher sein Kitâb al-milal unter diesen verpönt wurde. Ibn al Subki l. c. I, 26 sagt darüber: وهذا الملل والنحل من شرّ الكتب وما برح المحققون من اصحابنا ينهون عن النظر فيه لما فيه من الازراء بأهل السنة ونسبة الأقوال السخيفة اليهم من غير تثبت عنهم والتشنيع عليهم بما لم يقولوه.

Sehr übel wurde ihm genommen, dass er selbst al-Aš'arî verketzert hat.

1) S. über ihn Kremer, a. a. O. S. 70 ff. Ausser den von ihm angeführten Quellen Fihrist I, S. 190 ff. Al-Mas'ûdî, Kitâb al-tanbih, ed. de Goeje, S. 387. Al-Bêrûnîs Chronologie orientalischer Völker, ed. Sachau, S. 211. 'Abd al-Kâhir al-Bagdâdî, Kitâb al-farḳ bejn al-firaḳ, HS. der Kön. Bibl. zu Berlin, Ahlw. 2800, Bl. 100a f. Al-Ša'râwî, Lawâkiḥ al-anwâr fî ṭabaḳât al-achjâr I, 143 f. Al-Âlûsî, Ǵalâ' al-'ajnejn fî muḥâkamat al-Aḥmadejn, Bûlâḳ 1298, S. 51 ff.

Ḥallâǵs festzustellen, nur so viel ist sicher, dass er ein Perser war. Er soll ein Schüler al-Ǵuneǵds gewesen sein. Sein Grossvater war Magier. In seinen Schriften bediente er sich der Ausdrucksweise der Ṣûfîs. Er lehrte die Inkarnation und hielt sich selbst für eine Inkarnation der Gottheit. Ibn Abî al-Nedîm hat einen alten Bericht erhalten, der allerdings al-Ḥallâǵ feindselig gesinnt ist. Danach soll al-Ḥallâǵ ein Schwarzkünstler gewesen sein, der allerlei zu verstehen vorgab, in Wahrheit aber unwissend war und dabei kühn gegenüber den Herrschern und ein Umstürzler. Vor seinen Genossen nannte er sich „Gott“, den Fürsten gegenüber zeigte er sich als Šîʿite und vor dem Volke als frommer Ṣûfî. Nachdem er gefangen genommen wurde, übergab man ihn dem Al-Ḥasan Alî b. ʿIsâ, der sich mit ihm in eine Diskussion einliess und ihm seine Unwissenheit nachwies. Am Ende warf er ihm vor, er wüsste selbst nicht, was er sage. Als Beispiel führte er aus einer Schrift folgende Stelle an: „Wehe euch, ihr Menschen, es wird heruntersteigen der Herr des glänzenden Lichtes, welches blinkt, nachdem es geglänzt hat“. „Wie bedürftest du doch der Bildung!“ bemerkte dazu der Beamte, der auf einen guten Stil viel gehalten hat.

Über seine Zauberkünste erzählt Ibn Abî al-Nedîm folgendes. Einmal machte al-Ḥallâǵ in einer Versammlung eine Bewegung mit der Hand, darauf fiel Moschus auf die Anwesenden. Auf eine zweite Handbewegung fielen Drachmen hernieder. Das sind, bemerkte einer der Zuschauer, bekannte, gewöhnliche Drachmen, wir können aber dir nur dann glauben, wenn du uns eine Drachme giebst, auf welcher dein und deines Vaters Name steht?“ „Wie?“ erwiderte al-Ḥallâǵ, „solche werden ja nicht angefertigt“. „Wer hervorzaubern kann, was nicht hier ist, der kann solches anfertigen, was andere nicht anfertigen“, war die Antwort des Zweifelsüchtigen.

Die Titel der Schriften al-Ḥallâǵs zeigen, das manche von ihnen krauses Zeug enthalten haben mögen, aber auch die Einflüsse, unter denen al-Ḥallâǵ gestanden hat. Eine Schrift führte den Titel: „Al-ʿadl-wa-l-tauḥîd“, was auf mutazilitische Einwirkungen schliessen lässt. Eine andere über die „geschaffenen und ewigen Buchstaben“ ist mystischen Ursprunges. Er hat sich auch mit Alchimie beschäftigt.

Von seinen Schriften sind uns nur einzelne Aussprüche erhalten geblieben, die von Ṣûfîs angeführt werden, die es nicht glauben konnten, dass diese frommen Sprüche von einem Ketzer herrühren. Er war gewiss ein Pantheist. Als er befragt wurde, was eigentlich sein Verbrechen sei, antwortete er: „Drei unpunktierte Buchstaben und zwei punktierte“. Er meinte damit das Wort توحيد[1]. Er soll aber seiner pantheistischen Anschauung ganz

[1] Farḳ, Bl. 102a. سئل يوما عن ذنبه فنشد يقول ثلثة احرف لا عجم فيها ومعجومان وانقطع الكلام واشار بذلك الى التوحيد.

bestimmt Ausdruck gegeben haben, abgesehen von der Äusserung *anâ al-ḥaḳḳ*, die vor Al-Gunejd gefallen sein soll[1]).

Einige Sprüche werden von Al-Sa'râwî[2]) angeführt, von denen wir einzelne hervorheben wollen. „Wer noch ausser Gott etwas sieht, und ausser Gott etwas erwähnt, der kann nicht sagen: Ich habe den einen Gott erkannt, von dem aus die einzelnen Dinge in Erscheinung treten". „Wer Gott mit dem Lichte des Glaubens begreifen will, ist wie derjenige, der die Sonne mit dem Lichte der Sterne sucht". Über den Zustand Moses zur Zeit, als Gott mit ihm sprach, sagte er: „Dem Moses ist etwas von Gott offenbar geworden, und M. ist spurlos verschwunden. Moses ist für sich selbst verschwunden, so dass er von sich nichts mehr wusste. Dann wurde er angesprochen; der Angesprochene war aber sprechend, wenn Moses in dem Zustand des Beisammenseins war und auch wenn er ihn verliess, so oft er die Offenbarung zu empfangen im stande war, und auch wenn er dies nicht wollte". — Man muss anerkennen, dass al-Ḥallâǵ seine pantheistische Grundanschauung in mannigfaltiger Weise auszudrücken gewusst hat. Das that er auch in folgenden Versen:

„Es giebt zwischen mir und Gott keine zwei"
„Und keinen Beweis durch Korânverse und Argumentation."
„Der Beweis ist in Wahrheit sein, von ihm, zu ihm (führend) und in ihm[3])."
„Wir haben ihn (selbst) in Wissenschaft und Korân gefunden."
„Dies ist mein Sein, meine offene Behauptung und mein Bekenntnis."
„Dies ist die Vereinigung meines Einheitsbekenntnisses und Glaubens."
„Dies ist die Offenbarung des göttlichen Lichtes, ein Licht,"
„Das wahrhaftig leuchtet auf ihren Höhen durch einen Herrscher"
„Der nicht durch das Werk Gottes sein Dasein beweist."

Nach dem Fibrist soll er in Sûs gefangen worden sein, nachdem er geleugnet hatte, dass er al-Ḥallâǵ sei. Nach einem andern Bericht soll er sich vor den Kâḍîs als einen Sunniten bekannt haben.

1) Das. 101 b. حكوا عنه انّه قال من هذّب نفسه في الطاعة وصبر على اللذات والشهوات ارتقى الى مقام المقربين ثم لا يزال يصفو ويرتقي في درجات المصافات حتى يصفو عن البشرية فاذا لم يبق من البشرية حظ حلّ فيه روح الله الذي حلّ في عيسى بن مريم ولم يرد حينئذ شيئا الّا كان كما اراد وكان جميع فعله فعل الله تع وزعموا ان الحلاج ادّعى لنفسه هذه الرتبة.

2) a. a. O.

3) Zum Ausdruck منه اليه به vgl. ZDMG. XLVIII. 95. 425 f.

Das stimmt schlecht zu seinem mutigen Verhalten und zu seiner Ruhe, mit welcher er später alles über sich ergehen liess. Nachdem er durch die Richter, vor die er i. J. 309 d. H. durch den Chalifen al-Muktadir gestellt wurde, verhört worden war, lehnte es einer von ihnen, Abû-l-'Abbâs b. Surejǵ ab, über ihn ein Urteil zu fällen. Dagegen liess sich ein anderer, Abû Bekr b. Dâwûd, mit einigen Genossen dazu herbei[1]), dem Wunsche des Chalîfen zu entsprechen und al-Ḥallâǵ zu verurteilen. Alle Beteuerungen al-Ḥallâǵs, dass er ein rechtgläubiger Sunnite sei, nützten nichts, die Richter, die sich mit dem Niederschreiben des Urteils beschäftigten, hörten nicht auf ihn. Nach dem Richterspruche hatte er tausend Peitschenhiebe zu erleiden, seine Gliedmassen wurden abgehauen, sein Körper verbrannt und der Kopf auf einer Brücke Bagdâds aufgesteckt. Seine Anhänger glaubten nach seinem Tode, dass das Todesurteil nur an einer Maske al-Ḥallâǵs vollstreckt wurde, er selbst würde noch wiederkehren und seine Feinde bestrafen. — 'Abd al-Kâhir al-Baǵdâdî erzählt[2]), in den Schriften seiner Anhänger habe es geheissen: „O Wesen der Freuden, Endziel der Sehnsucht, wir bekennen, dass du es bist, der in jeder Zeit eine Gestalt annimmt, und in unserer Zeit die Gestalt des Ḥusejn b. Manṣûr angenommen hast. Wir suchen deinen Schutz und hoffen auf dein Erbarmen, der du die Geheimnisse wohl kennst".

Zu den seltsamen synkretistischen Erscheinnngen der ersten Jahrhunderte des Islâms gehört die Lehre des falschen Propheten Behâferid b. Mâh Feridûn[3]). Er war ursprünglich Magier, später stellte er seine eigene Lehre auf, zu deren Annahme er besonders die Magier aufforderte. Er erkannte an die Prophetie Zarathustras, aber widersprach in vielen Punkten der Religion der Mazdayasnier. Er verbot das Weintrinken, das Eingehen einer Ehe mit Müttern, Töchtern und Schwestern. Er ordnete sieben tägliche Gottesdienste an, die alle knieend und gegen die Sonne gewendet, verrichtet werden sollten. Seine Lehre legte er in einem persisch geschriebenen Buche nieder. Das Verbot des Weintrinkens und der Ehe mit Blutsverwandten zeigen den muslimischen Einfluss und es war nur natürlich, dass als Abû Muslim al-Churâsânî einmal nach Nîsâbûr

1) Ḥaǵi Chalfa V, S. 35 findet sich eine Anekdote über ein Gespräch zwischen al-Ḥallâǵ und einem seiner Richter.

2) Fark 101 b. فظفروا بكتب أتباعه انه وفيه يا ذات اللذات ومنتهى غاية الشهوات نشهد انّك المصوّر في كلّ زمان بصورة وفي زمننا هذا بصورة الحسين بن منصور ونحن نستجير بك ونرجوا رحمتك يا علّام الغيوب.

3) Fihrist I, S. 349. Al-Bêrûnî, S. 210. Al-Šahrastânî I, S. 283.

kam, die Môbeds sich bei ihm beschwerten, dass Behâferid den Islâm und ihre Religion fälsche. Dadurch war Behâferid gezwungen, zum Islâm überzutreten, wurde aber später beschuldigt, dass er Hexerei treibe und zum Tode verurteilt. Seine Anhänger behaupteten, er wäre zu Ross in den Himmel gestiegen und würde einst auf demselben Rosse zurückkehren und seine Widersacher bestrafen.

Al-Bêrûnî[1]) erwähnt noch einen persischen Jüngling, Ibn Abî Zakarijâ' al-Tammâmî, dessen Lehren ein noch bunteres Gemisch zeigen. Durch astrologische Berechnungen ermutigt, trat er als Prophet auf, eine den jüdischen Pseudo-Messiasen analoge Erscheinung.

Bedeutender war der Pseudo-Prophet, Abû Ǵa'far Muhammed b. 'Alî b. al-Šalmaǵânî[2]). Dieser lehrte die Seelenwanderung und die Incarnation der Gottheit. Er erliess das Gebet, das Fasten, erlaubte die Ehe mit den Blutsverwandten und verwarf einzelne muslimische Religionsgesetze, worin der persische Einfluss offenbar ist. Seine Lehre entwickelte er in mehreren Schriften, von denen eine, deren Titel „der sechste Sinn" war, die Verwerfung der Religionsgesetze behandelte.

Die Fukahâ' waren solchen Ketzereien gegenüber unermüdlich. Ibn al-Šalmaǵânî sollte seinem Schicksal auch nicht entgehen. Nachdem er sich eine Zeit lang verborgen gehalten hatte, wurde er vom Wezir Ibn Mukla verhaftet und vor den Gerichtshof gestellt. Hier wurde seinen Anhängern befohlen, Ibn al-Šalmaǵânî gegenüber ihrer Verachtung Ausdruck zu geben, wodurch die Richter erfahren wollten, ob jene ihn für eine Inkarnation der Gottheit halten. Einer entsprach nach einigem Zögern dieser Aufforderung, der andere aber küsste das Haupt und den Bart Ibn al-Šalmaǵânîs mit den Worten: „Ilâhî, sejjidî!" Nun war alles Leugnen Ibn al-Šalmaǵânîs umsonst, er wurde mit seinem Anhänger gekreuzigt und verbrannt.

Um dieselbe Zeit ist, wie Ibn al-Atîr erzählt[3]), auch ein anderer Pseudo-Prophet in Bâsend aufgetreten, der besonders aus Śâś viele Anhänger gewonnen hat. Es wurden ihm viele Zauberkünste nacherzählt. Als sein Treiben auffallend wurde, schickte der Statthalter eine Truppe gegen ihn und er wurde mit vielen Anhängern getödtet. Er behauptete, dass er nach seinem Tode wiederkommen würde. Lange Zeit nach seinem Tode soll es noch Anhänger von ihm gegeben haben.

Die Pseudo-Propheten haben aber nicht immer so traurig geendet. Wie es scheint, sind sie nur dann ernstlich verfolgt worden, wenn die Kraft ihrer Individualität sie als gefährlich erscheinen

1) S. 213.

2) Fihrist I, 196. 360. Al-Bêrûnî, S. 219. Ibn al-Atîr, z. J. 322. Abulfeda, Annales moslemici, ed. Reiske II, 382. Fark, Bl. 102a. Al-Mas'ûdî, Kitâb al-tanbîh, S. 395.

3) Ed. Tornberg VIII, S. 216. Abulfeda, Annales, S. 186 z. J. 234 wird von einem Pseudopropheten, Mahmûd b. Faraǵ erzählt, der in Sâmarrâ aufgetreten ist.

liess, oder wenn sie durch die Lehre der Incarnation Muslime arischer Abstammung zu sehr angezogen haben. In den grossen Kulturcentren am Eufrat, zur Zeit, wo es unter der Herrschaft des mu'tazilitischen Rationalismus, in der herrschenden Klasse des Volkes auch viele Skeptiker gegeben hat, nahm man solche falsche Propheten überhaupt nicht ernst. Ibn Abdi Rabbihi[1]) widmet diesen falschen Propheten ein kurzes Kapitel, dessen Angaben er aus Chronisten schöpft[2]) und an deren Authentie zu zweifeln, trotz ihres anekdotenhaften Charakters, kein Grund vorliegt. Er erwähnt mehrere Propheten, die unter al-Mahdi und al-Mamun aufgetreten sind, und deren Verhör damit endigte, dass sie ausgelacht und freigelassen wurden. Tumâma b. Aśras, der mutazilitische Hoftheologe al-Ma'mûns hat sich diesen Leuten gegenüber manchen derben Scherz erlaubt, was ganz gut zu seinem Charakter stimmt[3]).

Nur zwei Fälle erwähnt Ibn 'Abdi Rabbihi, in denen die falschen Propheten zum Tode verurteilt worden sind. In dem einen Falle wollte der betreffende ein schöneres Werk, als der Korân, schreiben, im andern Falle hat der Pseudo-Prophet das Weintrinken erlaubt. Wir haben es hier mit einer offenen Opposition gegen den Islâm zu thun.

Aber nicht nur solche Erscheinungen hat die Annahme des Islâms durch die Völker Vorderasiens hervorgebracht, bekanntlich sind zuweilen auch dualistische Anschauungen offen vertreten worden, die dann allerdings von den Muslimen grimmig verfolgt worden sind[4]). Zu den hervorragendsten litterarischen Vertretern des Dualismus gehört Ibn al-Muḳaffa'[5]). Gegen ihn richtet sich die polemische Schrift des Zejditen al-Kâsim b. Ibrâhim Ḥasani[6]), (st. i. J. 246 d. H.) aus der wir Einiges über seine Ansichten erfahren. Darnach hat Ibn al-Muḳaffa' eine seiner Schriften mit den Worten begonnen: „Im Namen des Lichtes, des Barmherzigen und Allgütigen"[7]). Über den blinden Autoritätsglauben des orthodoxen

1) Ed. Bûlâḳ, 1302. III, S. 300 ff.

2) z. B. aus al-Ṭabarî III, S. 169 f.

3) Ibn al-Aṯîr, ed. Tornberg VIII, S. 384. z. J. 344 berichtet von einem Pseudopropheten in Dînawend, der getötet worden ist und von einem zweiten in Adarbejǵân, der den Fleischgenuss verboten hatte und vorgab, allwissend zu sein. Er wurde aber einmal betrogen und deshalb von den Leuten verlassen.

4) S. Goldziher in Transactions of the IXth. Congr. of Orient. (London 1893.) II, 104 f.

5) S. über ihn Steinschneider in ZDMG. XXIV, 360 und: die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters, S. 874 A. 156. Von einem Sohne des Ibn al-Muḳaffa', der als Zindiḳ verhaftet worden ist, wird berichtet Aġânî XVIII, 200.

6) HS. der königl. Bibl. zu Berlin, Ahlw. IV, Nr. 4876 cod. Glaser 101. Bl. 38 a ff.

7) Bl. 39 b. بسم النور الرحمن الرحيم . . . ثم بعد فتعالى النور الملك العظيم.

Islâms äussert er sich in einem Citate folgendermassen [1]: „Verwirf den Gedanken des unwissenden Satans, der die Unwissenheit dir leicht machen will und dir befiehlt, dass du nicht forschen und suchen sollst und dir den Glauben an das befiehlt, was du nicht erkennst und dass du für wahr hältst, was du nicht einzusehen vermagst. Wenn du auf den Markt kommst mit deinem Gelde, um dafür Waren einzukaufen und ein Kaufmann zu dir kommt und dir seine Ware anbietet und dir schwört, dass auf dem ganzen Markte keine bessere Ware vorhanden ist, als die, welche er dir anbietet, so wirst du ihm gewiss nicht glauben und wirst dich hüten, dass du nicht getäuscht und betrogen wirst, ja du würdest dies als einen Fehler und eine Schwäche ansehen, bis du gewählt haben wirst".

Muhammed nannte er geringschätzend einen Mann aus dem Volke von Tihâma [2]. Er verwarf auch die Lehre von der Schöpfung aus Nichts [3].

Zu den merkwürdigsten Gestalten unter den muslimischen Dualisten gehören die sogenannten Ḥammâdûn, drei Männer, die den Namen Ḥammâd führten, Ḥ. al-'Agrad [4], Ḥ. al-Râwija [5] und Ḥ. al-Zibirḳân. Alle drei waren der Ketzerei verdächtig, lebten und dichteten in Kufa in schöner Eintracht beisammen und kümmerten

1) 44b. واما قوله قول الزور والباطل وأخرج زعم الشيطان الجاهل الذى يسّر عليك الجهالة ويأمرك ان لا تبحث ولا تطلب ويأمرك بالايمان بما لا تعرف والتصديق بما لا تعقل فذلك زعمّ لو أتيت السوق بدراهمك تشترى بعض السلع فأتاك الرجل من أصحاب السلع فدعاك الى ما عنده وحلف لك انّه ليس فى السوق شىء أفضل ممّا دعاك اليه لكرهت ان تصدّقه وخفت الغبن والخديعة ورأيت ذلك ضعفًا وعجزا منك حتى تختار.

2) Bl. 45b.

3) Bl. 99. واما قوله ثم زعموا ان الله خلق الاشياء كلّها بيده لا من شىء موجود وزعم انّ اليد لا يتوهّم قبضها وبسطها الّا بعد وجود.
Das. واما قوله لان لون شىء لا من شىء لا يقوم فى الوهم له مثال وما لا يقوم فى الوهم مثاله فمحال.

4) Ibn Chall. 205 ed. Bûlâḳ 1299, I, S. 207. Abû-l-maḥâsin I, 420.

5) Ibn Chall. 204, I, S. 205. Abû-l-maḥ. das. Ibn Ḳutejba, Kitâb al-ma'ârif, ed. Wüstenfeld, S. 268.

sich um das Weinverbot des Islâms wenig[1]). Abû Nuwâs, der einmal mit Ḥ. al-'Aǵrad in den Kerker der Zindîḳe gerieth, erzählt, dass er erst dort wahrgenommen habe, dass dieser ein Imam der Zindîḳe war, dessen Lieder sie bei ihrem Gottesdienste sangen.

Ketzern, wie Ḥammâd al-'Aǵrad, muteten ihre Zeitgenossen alle Laster zu und das Geringste, was sein Feind Baššâr b. Burd ihm nachsagt, ist, er hätte behauptet, seine Verse seien schöner als der Korân.

Für die Abstammung der Zindîḳe ist charakteristisch folgende Antwort des Âdam b. 'Abd al-'Azîz, die er auf den Vorwurf al-Mahdîs, dass er ein Zindîḳ geworden sei, erteilte: „Wenn hast du einen Ḳurejšiten gesehen, der ein Zindîḳ geworden ist? Du kannst ja eine Untersuchung anstellen!"[2]) Allerdings wird auch al-Walîd b. Jezîd als Zindîḳ bezeichnet, aber seine Ketzerei bestand nur im Weintrinken und in der Missachtung des muslimischen Gesetzes[3]).

All diese Thatsachen beweisen, wie berechtigt die Gegnerschaft Ibn Ḥazms ihnen gegenüber und wie richtig seine Ansicht von ihrem Ursprunge war.

In einem Kapitel seines Kitâb al-milal wa-l-niḥal[4]) spricht sich Ibn Ḥazm über die Zauberei, über den Unterschied zwischen dieser und der Wunderthäterei aus und untersucht die Frage, ob jemand ausser den Propheten Wunder vollführen könne, oder nicht. Manche sind, erzählt Ibn Ḥazm, der Ansicht, dass die Zauberei in der Veränderung der Substanzen der Dinge und in der Aufhebung ihrer natürlichen Eigenschaften besteht und dass die Frommen die Macht besitzen derartige Veränderungen in den Dingen hervorzurufen. Muhammed Ibn al-Ṭejjib al-Baḳilâni, war der Ansicht, dass der Zauberer wirklich auf dem Wasser und in der Luft gehen, einen Menschen in einen Esel verwandeln könne und dass natürlich auch die Frommen die Macht besitzen, solches zu thun. Der Unterschied zwischen diesen Wundern und denen der Propheten besteht nur darin, dass der Prophet seine Zeitgenossen auffordert ihm nachzuahmen, diese aber unfähig dazu sind, es zu thun. Ein Wunder gilt also nur dann als Beweis für die Wahrheit eines Propheten, wenn dieser seine Zeitgenossen aufgefordert hat, ihm nachzuahmen, dies ihnen aber nicht gelungen ist. Die richtige Ansicht ist nach Ibn Ḥazm, dass ein Wunder nur durch einen Propheten vollführt werden könne, ob er nun die Zeitgenossen zur Nachahmung seiner Wunderthaten auffordert oder nicht. Weder ein Zauberer, noch ein Frommer kann Wunder thun. Gott könnte wohl wegen eines Lügenpropheten Wunder vollführen, aber er thue solches nicht. Jede andere Ansicht hält Ibn Ḥazm für unmöglich. Es ist hierbei noch zu bemerken, das I. Ḥ. ausser

1) Aǵânî V, S. 166. XIII, S. 73.

2) Ebenda XIV, S. 60.

3) Ebenda VI, S. 101 f.

4) Handschrift der Leidener Universitätsbibliothek, Cod. Warner 480, II, Bl. 166 b.

den Gefährten des Propheten keinen Frommen (fâḍil) anerkennen will und alle Zauberkünste auf Schwindel und Geschicklichkeit zurückführt [1]).

Von besonderem Interesse scheinen die Ausführungen Ibn Ḥazms über die Irrlehren zu sein, deren Urheber er zu keiner bestimmten Sekte rechnen kann [2]). Von diesen werden an erster Stelle Anschauungen von Ṣûfîs erwähnt, denen gewisse Heilige höher stehen, als die Propheten und die da behaupten, dass wer die höchste Stufe der Heiligkeit erreicht hat, für den die Verbindlichkeit aller Religionsgesetze, des Gebetes, Fastens, Almosengebens, der Wallfahrt und ähnlicher Einrichtungen aufgehört hat. Für diesen ist alles erlaubt: die Unzucht, das Weintrinken und ähnliche Dinge. Darum erlaubten sich diese Leute den Ehebruch indem sie behaupteten: „Wir sehen Gott und sprechen ihn, deshalb ist Alles was in unsere Seele fällt, wahr. Ich habe aber, erzählt Ibn Ḥazm, von einem Manne aus dieser Sippschaft, von einem gewissen Ibn Scham'ûn [3]), eine Schrift gelesen, in welcher es heisst, dass Gott hundert Namen habe, der hundertste besteht aus 36 Buchstaben [4]), von welchem nur ein einziger unserem Alphabete entnommen ist und mit Hülfe dieses einzigen Buchstaben kann man die Wahrheit erreichen (d. h. Gott erkennen)“. Im folgenden spricht sich I. Ḥ. über die groben Anthropomorphismen mancher Muhammedaner aus, um dann über die ketzerischen Sekten und ihre Verderblichkeit einige allgemeine Bemerkungen zu machen.

Aus den Darlegungen I. Ḥ. ersehen wir, wie früh die muslimische Mystik zu libertinistischen Folgerungen geführt hat. In der späteren Litteratur werden die Leute, welche اهل الاباحة genannt werden, ziemlich häufig erwähnt [5]). Es steht ausser allem Zweifel,

1) Über die Frage von den Wundern der Heiligen s. KJL., S. 14, Anm. 3.

2) Anhang I.

3) Dieser ist vielleicht mit dem ابو الحسين ابن شمعون الصوفي identisch, der von Ibn al-Ahdal l. c. Bl. 75 b. erwähnt wird.

4) Natürlich hängt dies mit der Vorstellung vom „grossen Gottesnamen“ اسم الله الاعظم zusammen. Einige Bemerkungen über denselben siehe bei Fachr al-din Râzî, Mafâtîḥ al-ġejb, II, S. 323. Ibn Abdi Rabbihi, Al-'ikd al-farîd I, S. 396. Die Anschauung von einem „grossen Gottesnamen“ ist jüdischen Ursprunges. Die talmudischen Äusserungen über den שם המפורש s. Revue des Études juives, XVII, 239. XVIII, 119. 290. ZDMG. XXXIX, S. 543 ff., XL, S. 234 ff.

5) Ich will hier einige Stellen anführen. Al-Nasafî, Baḥr al-Kalâm, cod. Warner 661 [3], Bl. 64 a. فصل قال اهل الاباحة اذا بلغ العبد في الحبّ غاية المحبّة سقطت عنه العبادة الظاهرة نحو الصلوة والزكوة والصوم والحجّ وغير ذلك وكان عبادته بعد ذلك التفكّر ويصعد بنور

dass die Darstellungen ihrer Lehren zum Teil durch die Gehässigkeit gegen die Ṣûfis, beeinflusst sind, zum Teil aber auch Reminiscenzen von Ansichten, die persischen und indischen Ursprunges

الى السماء ويدخل الجنّة ويعانق الحُور العين ويتمتعهم . . . وصنف
من اهل الاباحة قال انّ الله تعّ خلق الانسان والمال وذلك مباح
فيما بينهم حتى ان من احتاج الى مال غيره فله ان يأخذ فكذلك
ان احتاج الى نسوة غيره له ان يأخذ لانّ آدم وحوى ماتا وبقى
ماليهما بينهم على سواء . . . وصنف من اهل الاباحة قال اذا بلغ العبد
في الحُبّ غاية المحبّة تحلّ له نساء الغير واماء الغير وهنّ كذلك يحلين
له ان يشتهين لانّ هذا حبيب الله تع والنساء اماء الله والحبيب لا
يمنع حبيبه عمّا يريد قال المسلمون وهم اهل السنة والجماعة لا تحل
النساء الا بنكاح والاماء الا بملك . . . وصنف من اهل الاباحة قال
اذا بلغ العبد في الحُبّ غاية المحبّة اذا ارتكب الكبيرة لا يُدخله
الله النار لان من دخل النار لا يخرج وهذا مذهبهم . . . وصنف من
اهل الاباحة قال اذا بلغ العبد في الحُبّ غاية المحبة سقط عنه الامر
والنهي ويحلّ له ما اشتهى وحبيب الله تع لو خُيّر بين الكفر والقتل
يختار قتل نفسه فهو حبيب غاية وكل من لم يكن كذلك فهو
حبيب الله وقال اهل السنة والجماعة العبد لا يسقط عنه الامر
والنهي وكل من كان اقرب الى الله تع يكلّف بشدّ التكليف كالنبيّ
عم كان حبيبه وصفيّه وقام الصلوة حتى تورّمت قدماه وكذلك آدم
عم كان حبيبه اخرج من الجنّة لانه خالف امر الله وكذلك داود عم
لما نظر الى امراة اوريا فعاتبه الله تع بذلك .

In ʿAbd al-Wahhâb al-Kudwâʾi al-Kannûǵis بحر المذاهب HS. der königl. Bibliothek zu Berlin, Ahlwardt, Nr. 1851. Bl. 212b heisst es von den Ansichten mancher Ṣûfis: الثالثة ضالّة ومبتدعة منهم الحُبيبيّة يقولون ان الله تع اذا احبّ عبدا يرفع عنه الخطاب فيحلّ له كل النعم ويسقط عنه كل العبادات ولا يبقى في حقه حظر ولا يصلّون ولا يصومون ولا

sind, enthalten. Ein Beweis hierfür ist die Darstellung Al-Bêrûnis ähnlicher indischer Ansichten und dass manche Autoren, wie z. B. 'Abd al-Ḳâhir al-Bagdâdî in seinem Kitâb al-farḳ bejn al-firaḳ, im

يستترون العورة ولا يمتنعون عن الزناء . . . ومنهم الاوليائيّة يقولون ان الوليّ افضل من النبيّ والرسل والملائكة جميعا ويقولون ان الرسل دون من ارسل اليه وهؤلاء يقولون ايضا اذا بلغ الانسان فى العبادات الدرجة القصوى وفى الولاية الرتبة العليا لا يبقى فى حقّه خطاب الايجاب ولا خطاب الحظر ويحلّ له كل شىء ومنهم الاباحية يقولون الاموال كلها على الاباحة وكذا الفروج وليس للملك الا مجرّد الاضافة ومجرد الانتساب ويستبيحون اموال الناس وفروج نسائهم ومنهم الحلولية وهم قوم يستحلون الرقص والغناء والنظر الى الشاهد الامرد والمليح الصبيح ويقولون قد حلّت بهذا الامرد والمليح الصبيح صفة من صفات الله فنحن نحبه ونعتنقه لاجل تلك الصفة ومنهم الحورية يقولون باستباحة الرقص والغناء والمبالغة حتى يسقطون على الارض من كثرة الاتعاب ثم يقومون ويغتسلون.

Hier spricht 'Abd al-Wahhâb von den واقفية und متجاهلة, deren Charakteristik ich in meinem „Kalâm in der jüd. Literatur", S. 10 mitgeteilt habe. Dann heisst es: ومنهم المتكاسلة وهم قوم رضوا بملء بطن من النعم حراما كان او حلالا يأكلون ما يجدون ولا يكتسبون بل ينامون فى غالب الزمان يصلّون قليلا ويأكلون كثيرا ان وجدوا ويرقصون ان وجدوا قرنا واختاروا الكسل لا يتعلمون شيئا ولا يتزوجون ولا يعتقدون مذهبا ولا ينازعون احدا وهؤلاء نس منهم.

Auch **Ibn al-Ahdal** (st. 855 d. H.) weiss in seinem Werke gegen den Ṣûfismus, HS. der königl. Bibliothek zu Berlin, Ahlwardt, Nr. 2109, Spr. 830 viel Böses von den Ṣûfis zu berichten. Bl 113 r. erzählt er: ومنهم بعضهم فى دعوى الاتحاد حتى حكى عن جماعة منهم يتعاطون كأس الخمر ويقولون أحدهم للاخر وعزّتى لئن لم تُعطنى الكأس لا أُرسلك الى خلقى او نحو ذلك وان بعضهم يقول للاخر سبحانك وان رجلا ان

Kapitel über die اهل الاباحة nur von persischen Sekten, wie die Mazdakija, oder von solchen die gewiss persischen Ursprunges sind, wie die Bâbekija zu berichten weiss. Aber ganz aus der Luft gegriffen werden die Beschuldigungen gegen die Ṣûfîs um so weniger sein, weil die Mystik überall diese Gefahren für das sittliche Leben heraufbeschworen hat. Ich will nur an die Amalricaner und an ähnliche Erscheinungen aus der indischen Religionsgeschichte erinnern. Aus diesen Gründen ist anzunehmen, dass diese Anschauungen von den Persern und Indern stammen, im Islâm aber durch den Einfluss pantheistischer Mystik Anhänger gefunden haben. Dass die letzteren sich nicht allzusehr vermehrt, das ist der monotheistischen Reaktion zuzuschreiben. Aus der Exklusivität des Monotheismus wurde das Verbot des Heiligenkultus und der Astrologie gefolgert, und aus seinem ethischen Charakter, der im Islâm durch verschiedene Faktoren beeinträchtigt worden ist, den er aber infolge der ethischen Elemente in Korân und Tradition nicht eingebüsst hat, folgte die Reaktion gegen die sittlichen Verirrungen, die vorzugsweise auf persische und indische Einflüsse zurückzuführen sind.

Folgerichtig musste I. Ḥ. auch die Astrologie, oder wenigstens manche ihrer Voraussetzungen verdammen. In einem besonderen Kapitel seines Buches[1] finden wir folgende Ausführungen: Manche hegen die Ansicht, dass die Sphäre und die Sterne vernunftbegabte Wesen sind[2], welche sehen und hören, aber keinen Geschmackssinn haben und nicht riechen. Das ist eine unerwiesene Behauptung. Dass das Gegenteil wahr ist, geht daraus hervor, dass die Bewegung der Sphäre und der Sterne eine gleichförmige ist, wie sie nur ein willenloser Körper, der getragen wird, beschreiben kann. Wenn aber die Gegner glauben, dass dem vollkommensten Wesen nur das vollkommenste Thun zukommen kann[3], so ist dagegen einzuwenden,

عب رجلا عندهم فقتلوا أتسبّ الله وان بعضهم يقول هذا الجدار هو الله وان الجماعة منهم يقعون على امرأة احدهم ويقولون انّ ثمّ واحد لحدهم الآحد ونحو ذلك من الفضائح المحكية عنهم.

S. auch v. Kremer, die herrschenden Ideen des Islâms, S. 134, N. 39. ZDMG. XLIII, S. 332 ff. Über die Lehre des Vedanta von der Aufhebung der Pflichten s. Deussen, System d. Vedanta, S. 457. 513.

1) S. Anhang I.

2) Eine aristotelische Anschauung (de Coelo II, 2), die bei muhammedanischen und jüdischen Philosophen häufig anzutreffen ist. S. Munk, Guide des Égarés II, S. 51 ff. Alfârâbîs Abhandlung der Musterstaat, ed. Dieterici, S. 23 ff. Al-Gazâlî, Tahâfut alfalâsifa, S. 59. Abraham Ibn Dawûd, Emûna ramâ, S. 41 ff. Ibn Falaquera, More ha-More, S. 78 f. Gerson ben Salomo, שער השמים, ed. Warschau, S. 82. Chasdai Kreskas, אור ה׳ IV, 3.

3) Das ist nämlich nach aristotelischer Anschauung die Kreisbewegung der Sphären.

dass es gar nicht erwiesen ist, dass die Bewegung etwas Vollkommeneres, Höheres sei, als die durch den Willen bestimmte Ruhe. Denn so wie es eine Bewegung aus freier Wahl und eine solche, die durch einen Zwang bewirkt wird, giebt, also giebt es auch einen ruhenden Zustand aus freier Wahl und einen solchen, der durch eine Nötigung entstanden ist. Nun ist nicht einzusehen, weshalb die Bewegung aus freier Wahl etwas Höheres sein soll, als die Ruhe aus freier Selbstbestimmung. Ebenso kann man einwenden, woher denn jene wüssten, dass die Bewegung von Osten nach Westen, wie sie von der grössten Sphäre vollzogen wird, etwas Höheres sei, als die Bewegung vom Westen nach dem Osten, wie sie bei den übrigen Sphären und allen Sternen beobachtet wird. Daraus ergiebt sich, dass die Ansicht jener Leute unrichtig ist. Es giebt auch solche, die behaupten, dass wenn wir, die von den Sternen beherrschten Wesen, vernunftbegabt sind, so müssten unsere Beherrscher, die Sterne, noch eher Vernunft und Leben besitzen. Dass die Sterne uns regieren, das ist, wie wir beweisen werden, eine unerwiesene, lügnerische Behauptung[1]). Denn die

1) Al-Nasafi, Baḥr al-Kalâm, Bl. 65 r. فصل قال اهل النجوم امور اهل الارض متعلقة بالبروج الاثنى عشر وبالنجوم السبعة وقالوا بان هذه البروج والنجوم مدبّرات لاهل الارض بدلل من (فدل ذى l.) علم يعرف صلاح نفسه ويمكنه ان يميل الى ما هو خير له ويحترز عمّا هو شرّ له ويعلم متى يموت وقال اهل السنة والجماعة هذه البروج والنجوم والشمس والقمر والنيرات مسخرات ليس له من التدبير شىء ومدبّر الامور هو الله تع قال الله تع والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره.

Abû Ḥâmid al-Ḳazwînî, كتاب مفيد العلوم ومبيد الهموم (HS. der königl. Bibliothek in Berlin, Pet. 369, Ahlw. VII, Nr. 8859, S. 737) Bl. 40 a. الباب السابع فى الرّد على المنجمين قال بطلميوس القلادى بما فيه من السيارات قديمة ازلية وهذه السيارات مدبّرات للعالم . . . واختلف المسلمون فى النجوم فمن قائل لا احيل على النجوم بسبب ولا فعل البتة ومن قائل يجوز ان يقال سير هذه الكواكب سبب كالصيف اجرى الله السنة فيه بحرارة الهوى وفى الشتاء ببرد الهوى فلو اراد قلب الحرّ والبرد فلا الصيف موجبه ولا الشتاء لكنّه أسباب واوقات وعبارات والله هو المختصّ بالخلق والاحداث.

Herrschaft ist entweder eine natürliche oder eine bewusste, durch einen Willen bestimmte. Wenn es nun auch richtig wäre, dass wir von den Sternen abhängig sind, so ist dies nur eine natürliche Abhängigkeit, wie wir von der Nahrung, von der Luft, vom Wasser abhängig sind, und diese besitzen, wie der Augenschein lehrt, weder Leben, noch Vernunft. Wir haben es aber schon widerlegt, dass die Sterne eine aus freier Wahl hervorgehende Herrschaft über uns ausüben, indem wir erwähnt haben, dass sie nur eine einzige Bewegung vollziehen, und in derselben Ordnung verharren, welche sie nie verlassen.

Was aber die „Bestimmungen der Sterne“ betrifft, so will ich in dieser Sache eine sichere und klare Ansicht mitteilen. Die Wissenschaft von der Verteilung der Sterne auf ihre Sphäre, von den Stellen ihres Aufganges, von ihrem Wiedererscheinen und Verschwinden, von der Abweichung der Mittelpunkte ihrer Sphären, ist eine schöne, sichere und erhabene Wissenschaft, durch welche derjenige, der sich mit ihr beschäftigt, zur Grösse der Allmacht Gottes erhoben wird, zur sicheren Erkenntnis seines Wirkens, seiner Kunst und dessen, wie er die Welt, mit dem was sich in ihr befindet, geordnet hat. Es liegt ferner Etwas in dieser Erkenntnis, wodurch dies Alles zum Glauben an den Schöpfer zwingt[1]). Diese Wissenschaft ist auch unentbehrlich, um die Gebetsrichtung, die Gebetszeiten feststellen zu können, ferner um die Beobachtung des Neumondes wegen der Fasten und ihrer Unterbrechung, wie diejenige der Eklipsen der Sonne und des Mondes vornehmen zu können, wie das auch aus Sure 23, 17. 36, 39. 85, 1. 17, 13. erhellt. Wenn aber auch diese Wissenschaft Vorzüge besitzt, so ist doch das „Urteilen“ (Verkünden der Zukunft) auf Grund der-

Maf. IV, S. 70 ff. werden die Ansichten der Sternanbeter dargelegt. S. 71 heisst es: أوجد الثنى في شرح حقيقة عبدة الاصنام ما ذكره ابو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخى ره فقال في بعض كتبه ان كثيرا من أهل الصين والهند كانوا يثبتون الاله والملائكة الا انهم يعتقدون انه تع جسم وذو صورة الخ.

Über Abû Ma'šar s. Steinschneider, Die hebr. Übers. S. 566 ff.

1) Mafâtîḥ II, S. 59. روى عن عمر بن الحسام انه كان يقرأ كتاب المجسطى على عمر الابهرى فقال بعض الفقهاء يوما ما الذى تقرؤونه فقال أفسر اية من القرآن وهى قوله تع افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وانا افسر كيفية بنيانها ولقد صدق الابهرى فيما قال.

Vgl. auch Mafâtîḥ I, S. 228.

selben ein Fehler, wie wir das ausführen werden. Die Astrologen scheiden sich nämlich in solche, die behaupten, dass die Sterne und die Sphäre vernunftbegabte, erkennende, wirkende und herrschende Wesen sind, unabhängig von Gott, oder neben ihm und dass sie ewig sind. Das sind aber Ungläubige und Heiden, die nach der Übereinstimmung der Gläubigen vogelfrei sind und diese meint der Prophet, wenn er sagt: „Gott sprach: Mancher von meinen Knechten wird am Morgen mich verleugnen und an die Sterne glauben". Der Prophet bezog das auf denjenigen, der da sagt: „Durch diesen und diesen Stern bekommen wir Regen." Was aber diejenigen Astrologen betrifft, welche behaupten, dass die Sterne geschaffen und nicht vernunftbegabt sind, und dass Gott sie geschaffen und zu den Vorzeichen der werdenden Dinge gemacht hat, so sind diese weder als Ungläubige, noch als Ketzer zu betrachten und auf diese Behauptung bezieht sich unsere obige Bemerkung, dass sie ein Fehler sei[1]). Denn der Anhänger dieser Ansicht verlässt sich auf eine Erfahrung, die nicht augenfällig ist. Sicher ist, dass Flut und Ebbe dem Aufgange des Mondes, seinem Niedergange, seiner Verfinsterung, seinem Vollwerden und Abnehmen zufolge entstehen, dass der Mond auf den Tod des Rindes durch eine Wunde eine Wirkung ausübt, wenn nämlich der Mondstrahl die Wunde trifft, ebenso auf die Kürbisse und Gurken, die beim Mondlichte während ihres Wachstums ein starkes Geräusch vernehmen lassen, ferner dass der Mond auf das Gehirn, auf das Blut und auf die Behaarung Einfluss hat[2]). Ebenso sicher ist der Einfluss der Sonne auf die Veränderung der Wärme, auf die Verdünstung der Flüssigkeiten, auf die Augen der Katzen des morgens, mittags, abends und mitternachts und bei anderen Dingen, die durch die Sinne wahrnehmbar sind. All dies ist richtig und kein Mensch mit gesunden Sinnen wird es leugnen. All dies hat aber Gott so geschaffen, er ist der Schöpfer der Kräfte und der Dinge, welche durch sie entstehen, wie es in Sure 50, 11. 35, 10. 50, 9. heisst. Die Behauptungen aber, welche von den Astrologen ausser den erwähnten Erfahrungs-

1) Auch Ibn Chaldûn verhält sich der Astrologie gegenüber ablehnend. S. seine Ausführungen Muḳaddima, ed. Bejrût, S. 476, die sich in manchen Punkten mit denen Ibn Hazms berühren. Weniger bestimmt äussert sich Al-fârâbî, Philosophische Abhandlungen, ed. Dieterici, S. 104 f. Von den jüdischen Autoren des Mittelalters hat sich Maimonides sowohl aus religiösen Gründen, als auch aus Misstrauen gegen die Argumente der Astrologen mit Entschiedenheit gegen die Astrologie ausgesprochen. S. sein Sendschreiben, Kobez II, 24 c f. Viele Talmudgelehrte nahmen aus religiösen Gründen an der Astrologie Anstoss. Über die Ansichten mehrerer jüdischer Schriftsteller des Mittelalters s. Kerem Chemed VIII, S. 195 ff. S. Sachs, Hajona I, S. 59 ff. Schmiedl, Studien, S. 299 ff. Mit spöttischen Bemerkungen wird die Astrologie zurückgewiesen von Kalonymos b. Kalonymos (um 1321) in seinem אבן בחן, ed. Cremona 13 a ff.

2) Über diese Vorstellungen s. al-Ḳazwînî, Marginalausg. von Kairo I, S. 31 ff. Tylor, Die Anfänge der Cultur, deutsch von Spengel und Poske, I, 129 ff.

thatsachen aufgestellt werden, sind aus mehreren Gründen unrichtig. Erstens, weil eine Erfahrung nur durch die vielfache Wiederholung sich als richtig erweist, und dadurch, dass sie dauernd bestätigt wird, wodurch die Geister gezwungen werden, sie als wahr anzuerkennen. So werden wir z. B. gezwungen, als wahr anzunehmen, dass der Mensch, wenn er drei Stunden unter dem Wasser bleibt, sterben muss, und dass er, wenn er seine Hand ins Feuer steckt, sich verbrennt. Eine solche Wiederholung der Erfahrung ist aber bei der Astrologie unmöglich, denn der Zustand, der nach den Astrologen auf die werdenden Dinge deuten soll, kehrt nur in zehntausend Jahren einmal wieder, so dass man auf keine Weise eine richtige Erfahrung gewinnen kann, ja kein Staat besteht so lange, dass er solche Zeitläufe mit Aufmerksamkeit verfolgen könnte. Dies ist aber ein entscheidender Beweis für die Nichtigkeit ihrer Behauptung von der Wahrheit der „Bestimmungen der Sterne." — Zweitens können die Astrologen schon deshalb aus den Sternen nichts ermitteln, weil sie alle Bedingungen, von welchen nach ihrer Ansicht die Bestimmung der Sterne abhängig ist, die Stellen, wohin die Strahlen fallen, den Strahlenwurf[1]), die beleuchteten und dunkeln Grade, die Sterngruppen und andere Bedingungen unmöglich zu kennen vermögen. — Ferner ist gegen sie einzuwenden, dass nach ihrer Ansicht aus einer nichtigen Annahme eine sichere Erkenntnis hervorgehen soll. Denn sie sagen, dem Saturn entspreche die Kälte und Trockenheit, dem Mars die Wärme und Trockenheit, dem Mond die Kälte und Nässe[2]), das sind aber Eigenschaften der Elemente, welche unterhalb der Mondsphäre sind und die mit den Himmelskörpern nichts zu thun haben, denn diese gehören nicht zu den Substraten der Träger jener Eigenschaften, die Accidenzen aber können nicht die Grenze ihrer Träger, und die Träger nicht den Ort verlassen, wohin sie von Gott gestellt worden sind. — Auch ihre Einteilung der Erde nach den Sternbildern (des Zodiacus) und nach den Planeten[3]) beweist die Nichtigkeit ihrer Anschauungen[4]). Wir sprechen hierbei nicht von den Städten, da sie bei diesen die Behauptung aufstellen können, dass sie unter diesem und diesem Horoskop gegründet worden

1) Über den Ausdruck مطرح الشعاع s. Steinschneider, Die hebr. Übersetzungen des Mittelalters II, S. 521.

2) Diese astrologischen Ansichten stammen alle aus dem Quadripartitum des Ptolemaeus. S. auch Ichwân al-ṣafâ', ed. Bombay Bd. I, S. 71 ff. Menachem b. Zerach, צידה לדרך I, 29, ed. Lemberg 13 b. Meir Aldabi, שבילי אמונה II, 3

3) S. Al-Mas'ûdi, Kitâb al-tanbih, ed. de Goeje, S. 33. Menachem b. Zerach, das. I, cap. 28. Meir Aldabi, a. a. O., II, 2.

4) Aus dem folgenden schliessen wir, dass I. H. meint, diese Einteilung sei deshalb falsch, weil die Erde auf einmal entstanden ist und es nicht einzusehen ist, weshalb ihre einzelnen Teile mit dem einen oder dem anderen Planeten, oder mit irgend einem Sternbilde in näherer Beziehung stehen sollten.

sind. — Ebenso verhält es sich mit den Klimaten und Erdteilen, die alle zur selben Zeit entstanden sind und also ihre Ansichten, aus welchen sie die Bestimmungen der Sterne folgern, Lügen strafen. Dasselbe ist der Fall bei ihrer Einteilung der Körperteile und Metalle nach den Sternen.

Ebenso spricht gegen die Astrologen die Thatsache, dass manche Tiergattungen geschlachtet werden, die Individuen anderer Tiergattungen dagegen nur eines natürlichen Todes zu sterben pflegen. Wir wissen aber bestimmt, dass diese Tiere trotz der verschiedenen Todesart doch im selben Augenblicke geboren werden. Was sind nun die Bestimmungen der Astrologen wert, die aus der Geburtszeit herausfinden wollen, welchen Todes ein Wesen sterben wird? — Der siebente Beweis gegen die Astrologie ist, dass die Bewohner der verschiedenen Klimaten ihre Kleidung, trotz des gleichen Horoskops, unter dem sie geboren werden, aus verschiedenen Stoffen herzustellen gezwungen sind, woraus folgt, dass die Annahme der Astrologen, nach welcher die Kleidung des Menschen durch die Stellung der Sterne zur Zeit seiner Geburt bestimmt wird, eine irrige ist. — Zum Überfluss beweist noch der Augenschein, dass die Astrologen nicht Recht haben können, denn wenn sie uns in Betreff dessen, was wir thun werden, etwas mitteilen, so steht es noch immer in unserer Macht, etwas anderes zu thun.

Aus alledem ergiebt sich, dass die Astrologie ebenso ein Aberglaube ist, wie das Loswerfen mit Steinchen oder Körnern, das Schauen auf das Schulterblatt[1]), das Wahrsagen, das Augurium und ähnliche Dinge, von denen ihre Anhänger behaupten, dass man mit ihrer Hülfe die Zukunft sicher erfahren kann. Wir haben es unzähligemal erfahren, dass vorzügliche Astrologen in Betreff von Nativitäten, Rettungsmitteln und Veränderungen der Jahre etwas genau festgestellt haben, ihre Voraussetzungen bewahrheiteten sich aber nicht. Nur sehr selten haben sie das Richtige getroffen.

Ibn Ḥazm schliesst seine Ausführungen damit, dass von einer Kenntnis des Verborgenen nur beim Propheten die Rede sein könne, die Kunst der Kuhhân habe eben seit Muhammed aufgehört.

Wir haben die etwas breitspurige Auseinandersetzung wiedergegeben, weil diese Argumentation gegen die Astrologie bei einem Autor des elften Jahrh. uns von einigem Interesse zu sein schien. Ohne Zweifel liegt die Wurzel der Opposition des I. Ḥ. gegen die Astrologie und andere Arten des Aberglaubens in seiner Auffassung des Monotheismus. Er besass Kenntnisse und Scharfsinn genug, um seine Ansicht nachträglich begründen zu können.

Ibn Hazm kommt an einer anderen Stelle[2]) auf zeitgenössische Ketzer[3]) zu sprechen, deren Ansichten beweisen, dass der astro-

1) Über Wahrsagung aus dem Schulterblatt s. Tylor, a. a. O. I, S. 124.

2) Milal, HS. Landberg I, Bl. 129 a.

3) انّ ثمّ تدبّرت أمر طائفتين ممن شاهدنا في زماننا هذا الخ

logische Aberglaube mit einem hohen Masse von Skepsis sich vereinigen liess. Er spricht von Leuten, denen er begegnet ist, die sich mit mathematischen, astronomischen und philosophischen Studien beschäftigt haben, die alle Ansichten der alten Schriften annahmen, vom Korân und der Tradition nichts verstanden haben und nur eitlen Dingen nachliefen. „Der Satan setzt sich in ihnen fest und fährt in sie hinein wann er will, sie gehen zu Grunde und verfallen dem Irrtum. Sie glauben, dass in der Religion Allâhs nichts sicher und dass für ihre Wahrheit kein Beweis vorhanden sei. Die meisten von ihnen huldigen gottlosen Ansichten und der Sublimierung der göttlichen Eigenschaften, manche von ihnen nehmen die Dinge leicht, verwerfen die schwereren Religionsgesetze, die Ausübung der Pflichten und gottesdienstlichen Handlungen [1]". „Sie streben nach leichtem Gelderwerb, nach gewaltthätiger Behandlung der Menschen, nach Raub, Verlassen des Gesetzes und der Redlichkeit und sehr wenige von ihnen verehren die Sterne aus Religion. Es schmerzt aber dem reinen Muslim die Seele ob dieser Partei und ihrer Anhänger, wegen des Unterganges dieser armen Menschen und dass sie aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgeschieden sind, nachdem sie mit der Muttermilch des Islâms genährt worden waren [2]".

Eine andere Gruppe von Leuten, von der Ibn Ḥazm berichtet, hat sich wohl mit dem Ḥadîṯ beschäftigt, war aber dabei unvorsichtig. „Die meisten von dieser Gesellschaft üben nur das, was im Namen des Muḳâtil b. Sulejmân, al-Ḍaḥḥâk b. Muzâḥim mitgeteilt wird, aus dem Kommentar des al-Kalbî und überhaupt aus dieser Generation und lügnerischen Werken stammt. Das sind aber Schwindeleien, Lügen, Erfindungen, welche von den Zindîḳen tückischer Weise gegen den Islâm und seine Bekenner erzeugt worden sind. Diese Gesellschaft bringt frei allerlei unwahre Vermischungen (von Ansichten) zu stande, wie dass die Erde auf einem

1) 129b. فنظرت الطائفة الاولى من هذه الآخرة بعين الاستهجان والاحتقار والاستجهال فتمكّن الشيطان وحلّ فيهم حيث أحبّ فهلكوا وضلّوا واعتقدوا أنّ دين الله تع لا يصحّ منه شيء ولا يقوم عليه دليل فاعتقدوا أكثرهم الالحاد والتعطيل وسلك بهم بعضهم طريق الاستخفاف واطّراح ثقل الشرائع واستعمال الفرائض والعبادات.

2) Das. وقصد كسب المال كيف تيسّر وظُلم العباد واستعمال الاكراه وترك الحقّ والتحقيق وتديّن الاقلّ منهم بتعظيم الكواكب فأسفت نفس المسلم الناصح لهذه الملّة وأهلها على هلاك هؤلاء المساكين وخروجهم عن جملة المؤمنين بعد ان غُذوا بلبان الاسلام.

32*

Fische ruht, der Fisch auf dem Horn eines Ochsen, der Ochse auf der Schulter eines Engels, der Engel auf der Finsternis, die Finsternis auf etwas, wovon niemand ausser Gott weiss. Daraus folgt, dass der Weltkörper unendlich ist — die wahre Ketzerei[1])".

Auch dieses Beispiel zeigt, wie mannigfaltig und zuweilen wie abenteuerlich die Anschauungen waren, welche von Ibn Ḥazm bekämpft wurden.

II. Die Aš'ariten vor Ibn Tejmîja.

In den nach dem Auftreten des Abû-l-Ḥasan al-Aš'arî folgenden Jahrhunderten ist Taḳî al-dîn Ibn Tejmîja der hervorragendste Vertreter der Reaktion des ursprünglichen Geistes des Islâms gegen das Eindringen fremder Elemente, insbesondere derjenigen, welche mit dem muslimischen Monotheismus im Widerspruche stehen. Wir wollen daher im Folgenden den Gang der religiösen Entwickelung, den der östliche Islâm genommen hat, kurz beschreiben. Eine solche Schilderung dürfte um so mehr berechtigt erscheinen, weil die vier Jahrhunderte, welche zwischen al-Aš'arî und Ibn Tejmîja liegen, Zeugen einer folgenschweren Evolution waren. In diese Jahrhunderte fällt die Ausbreitung und der endgiltige Sieg der Lehre al-Aš'arîs, die so tief in das Bewusstsein der muslimischen Welt eingedrungen ist, dass sie auf das Volksleben in hohem Masse bestimmend eingewirkt hat.

Wir haben an einer anderen Stelle die Reste der Äusserungen der ältesten aš'aritischen Lehrer zu sammeln gesucht[2]). Über die spätere Gefolgschaft al-Aš'arîs und über ihre Geschichte ist die reichhaltigste

1) Das. 130a. بل أكثر هذه الطائفة لا يُعمل عندهم الا ما جاء من طريق مقاتل بن سليمان والضحاك بن مزاحم وتفسير الكلبي وتلك الطبقة وكتب البدي التي انما في خرافات موضوعات واكذوبات مفتعلات ولدها الزنادقة تدليسا على الاسلام وأهله فأطلقت هذه الطائفة كلّ اختلاط لا يصحّ منه أنّ الأرض على حوت والحوت على قرن ثور والثور على الصخرة والصخرة على عاتق ملك والملك على الظلمة والظلمة على ما لا يعلمه الاّ الله عز وجل وهذا يوجب ان جرم العالم غير متناه وهذا هو الكفر بعينه.

Eine ausführlichere Darstellung dieser Anschauung findet man bei al-Ṯa'labî, 'Arâ'is, S. 4ff.

2) Zur Geschichte des Aš'aritenthums. Actes du VIII Congrès international des Orientalistes, Sect. I, Bd. I, S. 77ff.

der uns vorliegenden Quellen das Ṭabaḳât al-kubrâ des Tâǵ al-dîn Ibn al-Subkî. Ausser den diesem Werke und anderen arabischen Geschichtsschreibern entnommenen Daten stehen uns vom Lehrer al-Ǵazâlis, dem al-Ǵuwejnî Imâm al-Ḥaramejn angefangen, vollständige Kalâmwerke und sonstige Schriften der hervorragendsten Aś'ariten zur Verfügung.

Ibn al-Subkî [1]) beginnt seine Geschichte der Aś'ariten mit der Darlegung dessen, al-Aś'ari hätte keine neue Ansicht ausgesprochen, auch keine neue Schule gegründet, nur die Ansichten der Alten gefestigt. Eigentlich sind nach ihm die meisten Lehrer der vier Fiḳh-Schulen Aś'ariten gewesen, eine Ansicht, welche sich als die Folge der Verlegung der eignen Anschauungen in die alte Zeit wohl begreifen lässt. In Betreff anderer Schulen war Ibn al-Subkî nicht so leicht geneigt, ähnliches anzunehmen. Sein Vater erzählte ihm einmal, wie er mitteilt, er habe in dem Werke „Ṭabaḳât al-Mu'tazila" [2]), das einen Mu'taziliten zum Verfasser hatte, gelesen. Dieser hat das Buch mit 'Abdallâh b. Mas'ûd begonnen, weil er meinte, dieser hätte ähnliche Ansichten, wie seine Genossen, das ist aber schon, bemerkte der Vater Ibn al-Subkîs, die höchste Befangenheit. Ibn al-Subkî meinte hierauf, dass wenn dies Vorgehen der Mu'tazila richtig wäre, so könnten die Aś'ariten Abû Bekr und 'Omar als die ihrigen betrachten, weil es ja ihr Bekenntnis ist, das von jenen verteidigt wird. Darauf lächelte der Śejch, und sagte, die Anhänger eines Mannes seien diejenigen, welche seiner Ansicht folgen und nach ihm zu seiner Lehre sich bekennen, denn zwischen der Übereinstimmung und Anhängerschaft sei ein grosser Unterschied. — Der Gedankengang, der den Gegenstand dieses Gespräches bildet, verrät uns, wie es kam, dass die Ṣufîs ihre Ansichten auf manche Gefährten des Propheten zurückführten. — In den weiteren Mitteilungen Ibn al-Subkîs ist Abû 'Abdallâh Muhammed b. Mûsâ al-Mâjurḳî [3]), sein Gewährsmann. Dieser, ein Mâlikite, behauptete, Al-Aś'arî sei in den religionsgesetzlichen Fragen Mâlikite gewesen. Dies gefällt unserem Autor nicht und er meint, diese Ansicht stamme daher, dass der grosse Verteidiger der Lehre al-Aś'arîs, Abû Bekr al-Bâḳilânî ein Mâlikite war. Auf al-Mâjurḳîs Zeugniss ist aber schon deshalb nicht viel zu geben, weil dieser als Maǵrebiner über die Vorgänge im 'Irâḳ nicht gut unterrichtet sein konnte.

In den sieben Generationen, welche Ibn al-Subkî von Abû-l-Ḥasan al Aś'arî bis auf seine Zeit zählt, hat eine Reihe von hervorragenden Gelehrten der vier Fiḳh-Schulen daran gearbeitet, der Lehre al-Aś'arîs Verbreitung zu verschaffen. Diese stille Arbeit sollte nicht ungestört bleiben. Am Anfange der von uns hier zu

1) HS. der Leidener Universitäts-Bibliothek, I, S. 361.

2) Diesen Titel führt eine Schrift des Abd al Ǵabbâr al-Mu'tazili.

3) S. über ihn Ibn Challikân, ed. Bûlâḳ I, 614. Er starb i. J. 488.

schildernden Zeit hat eine grosse Verfolgung stattgefunden, über die uns Ibn al-Subkî eingehend berichtet[1]). Die Verfolgung ging von Nîsâbûr aus. Der Selǵûkide Togrulbeg[2]), dessen Eigenschaften von Ibn al-Subkî rühmend hervorgehoben werden, ernannte Abû Naṣr Manṣûr b. Muḥammed al-Kundarî[3]) zu seinem Wezir. Dieser wird von Ibn al-Subkî als Mu'tazilite und Râfiḍite bezeichnet. Er soll den verschiedensten Ketzereien gehuldigt haben, dagegen war der Stadthauptmann Abû Sahal b. al-Muwaffiḳ ein frommer Aś'arite. Al-Kundarî soll nun aus Eifersucht auf den letzteren den Sultan überredet haben, er solle die Ketzer von den Kanzeln herab verfluchen lassen. Nachdem Togrulbeg hierzu seine Einwilligung gegeben hatte, bediente sich al-Kundarî ihrer um die Aś'ariten mit den Ketzern verfluchen zu lassen, ihnen das Lehren und Predigen zu verbieten. Dabei halfen ihm die Hanefitischen Mu'taziliten, denen es gelungen war, den Sultân vom Unglauben der Śâfi'iten und insbesondere der Aś'ariten zu überzeugen. — Offenbar waren also zwischen den Verfolgern der Aś'ariten und diesen nicht nur dogmatische Gegensätze, sondern auch solche in Fragen des Fiḳh vorhanden. — So entstand im Ḏû-l-Ḳa'da des Jahres 436 eine grosse Verfolgung der Aś'ariten, die sich über Chorâsân, Syrien, Ḥiǵâz und den 'Irâḳ ausbreitete. Abû Sahal ging nach al-'Askar zum Sultân, um den Befehl rückgängig zu machen, was ihm aber nicht gelang. Vielmehr kam ein Befehl des Sultâns, der die Aś'ariten al-Farâtî, Abû-l-Ḳâsim al-Ḳuśejrî, den Imâm al-Ḥaramejn und Abû Sahal b. al-Muwaffiḳ des Landes verwies. 'Abd al-malik al-Ǵuwejnî, der unterrichtet war darüber, was kommen sollte, flüchtete über Kirmân nach dem Ḥiǵâz und wurde wegen seines Aufenthaltes in den zwei heiligen Städten „Imâm al-Ḥaramejn" genannt, Abû Sahl zog sich ebenfalls zurück und so blieben nur al-Farâtî und al-Ḳuśejrî, die, nachdem sie misshandelt worden waren, in das Gefängnis kamen, wo sie länger als einen Monat bleiben mussten. Unter grossen Schwierigkeiten wurden sie durch Abû Sahal mit Gewalt befreit und flüchteten zusammen nach Rejj. Der Sultân war darüber gegen die Śâfi'iten sehr aufgebracht, Abû Sahal wurde gefangen und sein Vermögen konfisziert. Nachdem er freigelassen worden war, wallfahrtete er nach Mekka, wohin sich al-Ḳuśejrî und Abû Bekr al-Bejhaḳî begeben hatten. Aus Nîsâbûr, Merw und anderen Städten Chorâsâns mussten sehr viele Gelehrte flüchten. Manche kamen nach dem 'Irâk, andere nach dem Ḥiǵâz, wieder andere nach Mekka. Togrulbeg überlebte nicht lange diese Ereignisse. Sein Sohn Abû Śuǵâ' Alparslân liess den Wezîr al-Kundarî nicht lange walten. Aus Gründen, die nicht angegeben werden, liess er ihn töten und in Stücke zerhauen.

---

1) I, S. 369 ff.

2) Starb i. J. 455. Ibn Challikân 701, II, S. 61. Ibn al-Aṯîr X, 21. Abulfeda, Annales moslemici III, 197. Ibn Chaldûn III, 467, IV, 381.

3) Ibn Chall. Nr. 713, II, S. 92. Ibn al-Aṯîr X, S. 20 z. J. 456.

Die Verfolgung gab zu vielen Gutachten Anlass, von denen einige in dem Werke Ibn al-Subkis erhalten geblieben sind und die auf die Denkweise der Aś'ariten dieser Zeit ein Licht werfen. In einem Gutachten al-Ḳuśejrîs erklärt dieser, al-Aś'arî wäre nach der übereinstimmenden Ansicht der Traditionsgelehrten rechtgläubig, und ein „gezücktes Schwert" gegen die Mu'taziliten, Rawâfiḍ und andere Ketzer gewesen und eine grössere Anzahl von Aś'ariten trat dieser Erklärung bei.

Von grösserem Interesse ist das Schreiben al-Bejhaḳîs[1]) an 'Amîd al-Mulk al-Kundarî. Darin wird ausgeführt, dass die Aś'ariten es weder mit denen halten, welche die Eigenschaften Gottes sublimieren, noch aber mit den Anthropomorphisten. Er giebt eine Biographie al-Aś'arîs und eine Darlegung seiner Verdienste.

Vollständig wird von Ibn al-Subkî eine Risâla des Abû Naṣr, al-Kuśejrî mitgeteilt. In dieser wird erzählt, al-Aś'arî habe auf seinem Totenbette die Mu'taziliten verflucht, und nach einer Überlieferung des 'Abdallâh b. Chafîf, al-Aś'arî habe nie Disputationen begonnen, sondern immer auf die Widerlegung der Ketzer sich beschränkt. Offenbar eine Erdichtung, um die Beschäftigung mit dem Kalâm, die nach den Gegnern zu vermeiden sei, zu rechtfertigen. Al-Ḳuśejrî beklagt sich darüber, dass im Verlaufe der Verfolgung durch Togrulbeg dem Aś'arî Ansichten zugeschrieben wurden, von denen in seinen Schriften keine Spur zu finden ist. In der Lehre von den Eigenschaften Gottes habe er das Taǵsîm verworfen und im Widerspruche mit den Mu'taziliten eine Reihe von Attributen, so wie das Ungeschaffensein des Gotteswortes angenommen. Wer ihn und die Mu'taziliten verketzert und verflucht, thut dies gegenüber der Gesamtheit der Muslimen und behauptet damit, dass die Wahrheit ausserhalb des Islâms zu suchen sei. — Aus diesen Bemerkungen geht hervor, dass es sich bei dieser Bewegung nicht um ein letztes Aufflackern des Mu'tazilitentums, nicht um einen letzten Versuch dieser Schule, die Macht wieder zu erlangen, handelt, sondern um eine orthodoxe Reaktion, welcher al-Aś'arîs Rationalismus zu weit zu gehen schien und von welcher die Lehre der Aś'ariten noch mehr verdammt wurde, als die der Mu'taziliten. In Bagdâd hatten dabei die Ḥanbaliten die Hand im

1) Über al-Bejhaḳî s. Al-Âlûsî, S. 137. Seine Ansicht über das „Gotteswort" das. S. 198—206, wo mehrere Kapitel aus seinem كتاب الصفات angeführt werden. S. auch das. S. 211.

2) Dies anzunehmen würden wir sonst veranlasst sein durch Angaben, wie z. B. die in 'Abdallâh b. Ḥiǵâzis Tuḥfat al-bahijja fî ṭabaḳât al-Śâfi'ijja, HS. der k. k. Hofbibliothek in Wien, cod. Mxt. 214 fol. 32a.

وخرج (يعنى ابن خجستين) من نيسابور ثم وقعت الفتن بين المعتزلة والاشعرة وظهرت المعتزلة فقام ببغداد نكرة وبصحبته نكرة الخ.

Spiele[1]). — Al-Ḳušejrî erwähnt einige Punkte, welche von den Gegnern seiner Schule dem Aš'arî zum Vorwurfe gemacht worden sind. Der erste ist, dass Muhammed nach seinem Tode kein Prophet und Gesandter Gottes sei. Al-Ḳušejrî leugnet, dass diese Lehre je von Aš'ariten in einer Versammlung oder in einer Schrift aufgestellt worden wäre, vielmehr lebt der Prophet nach ihnen auch nach seinem Tode. Trotz seines Leugnens und der von ihm angeführten Traditionen scheint dies doch die Lehre mancher aš'aritischer Šejche gewesen zu sein[2]). Al-Ḳušejrî meint, sie werde deshalb den Aš'ariten zugeschrieben, weil diese lehren, dass der Tote weder sinnliche Wahrnehmungen machen, noch aber etwas wissen kann. Das gilt aber nicht mit Bezug auf die Propheten. — Eine andere anstössige Ansicht der Aš'ariten soll die sein, dass Gott die Frommen nicht belohne und die Ungläubigen und Sünder nicht bestrafe. Das ist aber eine Verdrehung ihrer Ansicht. Sie meinen im Gegensatze zu den Mu'taziliten, welche es als eine Pflicht Gottes betrachten, den Frommen zu belohnen und den Sünder zu bestrafen, dass das sittliche Urteil der Menschen für Gott nicht verbindlich sei, er thut was er will[3]). Dass Gott aber die Gerechten thatsächlich belohnt und die Sünder bestraft, ist eine Lehre, welche im Korân begründet ist. Hier ist die Apologie al-Ḳušejrîs einigermassen begründet.

Al-Aš'arî soll auch behauptet haben, Moses habe nicht das Wort Gottes gehört und dieses sei nicht zwischen den zwei Deckeln des Korânexemplares enthalten[4]). Auch dies wird von al-Ḳušejrî geleugnet und hier haben in der That die Feinde der Aš'ariten Wahres mit Falschem vermengt.

Einen willkommenen Angriffspunkt bot den Gegnern die Lehre al-Aš'arîs von der Pflicht, den Glauben durch Spekulation zu festigen, was diese so ausgelegt haben, al-Aš'arî habe die Menge der Gläubigen verketzert.

Die Verfolgung hat den Siegesgang der Lehre al-Aš'arîs nicht gehemmt, vielmehr scheint sie ihre Verbreitung gefördert zu haben. Ibn al-Subkî berichtet mit Vorliebe über ihre Vertreter und ihre Schriften, die sie in Prosa und Versen zur Verteidigung ihres Bekenntnisses geschrieben haben. Thatsächlich, wenn man beachtet, wie viele bedeutende Vertreter diese Schule hatte, muss man zugeben, dass sie auf die besten Geister des östlichen Islâms eine grosse Anziehungskraft ausgeübt haben muss. Zu diesen gehörte nach

1) Ibn al-Aṯîr X, z. J. 469, ed. Tornberg, S. 71.

2) Siehe Zur Geschichte des Aš'aritenthums, S. 107.

3) Siehe über diese Frage KJL., S. 55.

4) Diese Behauptung ist darauf zurückzuführen, das al-Aš'arî zwischen dem „Gottesworte“, das er als Attribut Gottes aufgefasst hat, und zwischen dem geschriebenen und gesprochenen Worte einen Unterschied gemacht hat. Siehe über diese Ansicht meine Bemerkungen in Brody's Zeitschr. f. hebr. Bibliographie, Bd. I, S. 128.

dem Urteile ihrer Zeitgenossen auch diejenigen, welche während der Verfolgung am meisten zu leiden hatten. Einer derselben war, wie wir gesehen, Abû-l-Kâsim al-Kušejrî[1]) (376—464), der Verfasser der Risâla[2]), die in der Geschichte der muslimischen mystischen Litteratur eine grosse Rolle spielt. Er war ein Schüler des Abû Isḥâḳ al-Isfarâ'inî[3]), und stand unter dem Einflusse Ibn Fûraks und al-Bâḳilânîs[4]). In ṣûfische Gedanken wurde er durch Abû 'Alî al-Daḳḳâḳ eingeführt. Von seiner Flucht aus Nisâbûr während der Verfolgung ist schon oben die Rede gewesen. Er hielt sich eine Zeit lang in Bagdâd auf, von wo er später nach Nisâbûr zurückkehrte, wo er auch verstarb. Sein Sohn, Abû Naṣr al-Kušejrî, von dessen Briefe ebenfalls schon die Rede war, wurde von den Ḥanbaliten in Bagdad, wo er in der Niẓâmijja lehrte, sehr angefeindet.

Wichtig für die Geschichte des aš'aritischen Kalâms sind die Schriften des Imâm al-Ḥaramejn Abû-l-Ma'âlî 'Abdalmalik al-Ǵuwejnî[5]) (419—478). Nachdem Niẓâm al-Mulk den Frieden unter den Theologen hergestellt hatte, durfte er nach Nîsâbûr zurückkehren. Er soll noch mit einem Philosophen über das Geschaffensein des Korâns disputiert haben[6]). Wenn der Nachricht zu trauen ist, so ist aus ihr zu schliessen, dass ketzerische Rationalisten, in dieser Zeit mit ihren Ansichten offen hervortreten durften. — Al-Ǵuwejnî scheint auch der erste gewesen zu sein, der in seinem Kitâb al-burhân die Lehre von den Uṣûl al-fiḳh nach aš'aritischen Prinzipien bearbeitet hat, wobei er allerdings seine Selbständigkeit gewahrt haben soll. Ausführlicher berichtet über die Schicksale

1) Ibn Chall. Nr. 404. Al-Âlûsi, S. 77 f.

2) Ibn al-Subki II, S. 95 sagt von ihr: قيل ما تكون في بيت وينكب. Über den Inhalt der Schrift siehe Merx, Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik, Akad. Rede. Heidelberg 1893, S. 29.

3) Ibn al-Subkî II, 94.

4) Über diese zwei grossen Šejche siehe Zur Gesch. des Aš'aritenthums, S. 108. Al-Bâḳilânî wird in einer kleinen Schrift von Leo Africanus ein Kapitel gewidmet. S. Fabricius, Bibliotheca graeca XIII, S. 267. De Bachillani Philosopho et Theologo. Ein grösseres Citat aus einer Schrift von ihm findet sich bei Ibn Tejmija, 'Aḳîdat al-Ḥamawija 45 a f. Dasselbe auch bei al-Dahabî l. c. 129 b. Seine Ansichten über Fragen, welche mit den Uṣûl al-fiḳh im Zusammenhange stehen, werden von Ibn al Subkî, Ǵam' al-ǵawâmi' und im Kommentar dieses Werkes von al-Maḥallî häufig angeführt. So z. B. S. 106. 149. 167.

5) Ibn al-Subkî II, S. 97 f. Ibn Challikân, Nr. 402. Ibn al-Aṯîr, X, z. J. 478. Abulfeda III, 259. Al-Bâcharzî, HS. Sprenger, 1485. Ahlw. VI. 7409. Bl. 209 a.

6) Ibn al-Subki II, S. 103. وروى ابن السمعاني ان امام الحرمين ناظر فيلسوفا في مسئلة خلق القرآن فقذف بالحق على باطله فدمغه الدمغ.

dieser Schrift Ibn al-Subkî[1]). Er giebt seiner Verwunderung darüber Ausdruck, dass das Werk noch von keinem Śâfi'iten erklärt wurde. Dagegen wurde es durch zwei Mâlikiten, Abû 'Abdallâh al-Mâzinî und Abû-l-Ḥasan al-Anbârî erklärt, deren Kommentare von einem Magrebiner Al-Śarîf Abû Jaḥjâ zusammengearbeitet worden sind. All diese hegen Vorurteile gegen den Imâm al-Ḥaramejn wegen seiner Widersprüche gegen al-Aś'arî und wegen seiner Abweichungen von den Ansichten Mâliks[2]).

Mehrere Ansichten des Imâm al-Ḥaramejn welche die Uṣûl al-fiḳh betreffen[3]) finden wir in Ibn al-Subkîs Werk: Ǵam' al-ǵawâmi', die uns vermuten lassen, dass das Kitâb al-burhân ganz

1) II, 104f.

2) Das. Da die Stelle für die Geschichte der Uṣûl al-fiḳh von Interesse sein dürfte, möge sie hier Platz finden: ثم جاء شخص مغربيّ يقال له الشريف ابو يحيى جمع بين الشرحين وهؤلاء كلّهم عندهم بعض تحامل على الامام من جهتين احداهما أنهم يستصعبون مخالفة ابى الحسن الأشعريّ ويرونه هجنة عظيمة [105] والامام لا يتقيّد لا بالاشعرى ولا بالشافعى لا سيّما فى البرهان وانما يتكلم على حسب تأدية نظره واجتهاده وربما خالف الاشعريّ وأتى بعبارة عالية على عادة فصاحته فلا يحمل المغاربة ان يقال مثلها فى حق الاشعريّ وقد حكينا كثيرًا من ذلك فى شرحنا على مختصر ابن الحاجب والثانية انه ربّما نال من الامام مالك رضى الله عنه كما فعل فى مسئلة الاستصلاح والمصالح المرسلة وغيرها فبهاتين الصفتين يحصل للمغاربة بعض التحامل عليه مع اعترافهم بعلوّ قدره واقتصارهم لا سيما فى علم الكلام على كتبه ونهيهم عن كتب غيره'

3) Innerhalb der Śâfi'itischen Schule hat es verschiedene Methoden gegeben, wie wir durch Ibn al-Subki I, 67 erfahren, wo es heisst: فنقول ان جئنا الى القفال والشيخ ابى حامد اللذين هما شيخا الطريقتين الخراسانية والعراقية.

I, S. 112f. spricht er von der Verbreitung dieser Schule, durch welche örtliche Verschiedenheiten entstanden sind. In Damascus war in der Hauptmoschee der Umejjaden immer ein Śâfi'ite der Kâḍi und Prediger, bis Bejbars auch für die Anhänger der andern Fiḳh-Schulen den Zutritt erzwang. In Ägypten führten die Mâlikiten das Regiment, bis die Śâfi'iten auch hier eingedrungen sind, in Ḥiǵâz und Jemen waren immer die Letzteren die Führer.

anderer Art war, als das durch die Auszüge Goldzihers wohlbekannte Buch: Waraḳât. Einige dieser Anschauungen mögen hier erwähnt werden.

Mit anderen aš'aritischen Gelehrten verwirft er das Ḳijâs in der Anwendung von Namen auf Gegenstände, welche mit der ursprünglich bezeichneten Sache analoge Eigenschaften haben. Daher ist nach ihm das Weinverbot auf andere berauschende Getränke nicht auszudehnen[1]). Das Ḳijâs wurde von ihm überhaupt nicht zu den Uṣûl al-fiḳh gerechnet[2]). Über die ununterbrochene Tradition (تواتر) hatte er die Ansicht, dass ihre Anerkennung nicht durch die Spekulation bewirkt werde[3]), während andere angenommen haben, dass sie eine logische Notwendigkeit sei[4]).

Sein dogmatisches System legte al-Ǵuwejnî in zweien Schriften nieder, im Kitâb al-šâmil fî uṣûl al-dîn und im Kitâb al-iršâd fî uṣûl al-i'tiḳâd" [5]).

Die letztere Schrift ist nur ein Auszug aus dem Śâmil. Da es das älteste uns zugängliche Kalâmwerk aus der aš'aritischen Schule ist, wollen wir darnach einige Punkte der Weltanschauung des Imâm al-Ḥaramejn hervorheben.

In der Komposition des Buches zeigt sich noch die Einwirkung des mu'tazilitischen Kalâms. Die ersten zwei Kapitel (1a—4a) handeln von den Gesetzen der Spekulation und dem Wesen der Erkenntnis, dann folgt die Lehre von der Schöpfung der Welt, von den Beweisen für das Dasein, die Einheit und Unkörperlichkeit Gottes und von den Eigenschaften Gottes (Bl. 4b—40a), zu denen auch das „Wort Gottes" gehört. Im folgenden Teile werden die Fragen von der Schöpfung der menschlichen Werke durch Gott, von der Schuld und dem Verdienst, von den Leiden und ihrer Rechtfertigung und andere Punkte, die mit der Theodicee zusammenhängen, besprochen (Bl. 40a—61b). Darauf folgen die Kapitel über die Prophetie und ihre Beweise, über die Wunder der Propheten und Heiligen, ihre Unterscheidung von den Werken der Zauberer, die Unnachahmbarkeit des Korâns und die Abrogation. Einige Kapitel über die Eschatologie, über die Einteilung der Traditionen und über die Bedingungen des Imâmats bilden den Schluss.

Die erste Pflicht eines jeden mündigen, vernunftbegabten Wesens, damit beginnt al-Ǵuw. sein Werk, ist die richtige Spekulation,

1) Ibn al-Subkî, Ǵam' al-ǵawâmi' I, 149.
2) Das. II, S. 216.
3) Das. II, S. 83.
4) Andere Ansichten des Imâm al-Ḥaramejn, s. das. I, 97. 106. 114. 218f. 240; II, 104.
5) HS. der Leid. Univ. Bibl. cod. Gol. 146. Von al-Âlûsî S. 229 wird eine Schrift des al-Ǵuw. „al-risâlat al-Niẓâmijja" angeführt, in welcher er mit seinen Ansichten den orthodoxen Imamen viel näher steht, als in den anderen Schriften.

welche zur Erkenntnis der Schöpfung der Welt führt. Die Spekulation bezeichnet im Sprachgebrauch der Einheitsbekenner das Nachdenken, durch welches derjenige, der sich damit beschäftigt, zur Erkenntnis oder zur Überwindung des Irrtums gelangen will[1]. Manche von den Alten behaupteten, dass man nur durch die Sinneswahrnehmung zur Erkenntnis gelangen kann. Das ist aber unrichtig, denn die Wertlosigkeit der Spekulation kann man weder durch die Sinne erkennen, noch aber unmittelbar einsehen, meinen sie aber, dass sie durch Spekulation dies erkannt haben, so geraten sie mit sich selber in Widerspruch, da sie doch angenommen haben, dass man durch Spekulation zu keiner Erkenntnis gelangen kann[2].

Daraus ersehen wir, dass al-Ǵuwejnî, ebenso wie die anderen Aš'ariten, an dem Prinzipe festgehalten hat, dass die Spekulation über die Grundlehren der Religion eine Pflicht des Muslimen sei und in welcher Weise er die Angriffe von Sensualisten und Skeptikern zurückzuweisen bestrebt war. — Die folgenden Kapitel[3]) enthalten ebenfalls gleichsam erkenntnistheoretische Erörterungen, von denen wir die wichtigeren hervorheben.

Die Beweise sind entweder Vernunft- oder Offenbarungsbeweise. Der erstere muss von einer notwendigen Eigenschaft des Gegenstandes hergenommen sein, wie z. B. beim Geschaffenen, das dadurch, dass es nur der Möglichkeit nach existirt, auf ein Be-

1) Bl. 1b. باب في أحكام النظر، أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سنّ البلوغ او الحلم شرعًا القصد الى النظر الصحيح المفضي الى العلم بحدث العالم، النظر في اصطلاح[a] الموحدين هو الفكر الذي يطلب به من قام به علمًا او غلبة ظنّ.

2) Siehe KJL., S. 6, A. 2, Bl. 1b. قلت الوجه ان نقسم الكلام عليهم فنقول هل تزعمون أنكم عالمون بفساد النظر أم تسترببون فيه فإن قطعوا لفساد النظر فقد نقضوا نصّ مذهبهم في حصر مدارك العلوم في الحواسّ إذ العلم بفساد النظر خارج عن قبيل المحسوسات، وان زعموا انهم أدركوا فساد النظر بالنظر فقد تناقض كلامهم حيث نفوا جملة النظر وقضوا بأنه لا يؤدى الى العلم ثم تمسكوا بنوع من النظر فاعترفوا بكونه مفضيا الى العلم.

3) Bl. 2b ff.

a) HS. الموجودين.

stimmendes hinweist, das ihm das Sein als eine spezielle Eigenschaft verliehen hat [1]). Ebenso weisen die Ordnung und die speziellen Eigenschaften der Dinge auf die Weisheit des Ordners und auf den Willen dessen hin, der ihnen die speziellen Eigenschaften verliehen hat. Der Offenbarungsbeweis ist derjenige, welcher auf einer wahren Mitteilung oder auf einem Befehl, dem Folge geleistet werden muss, beruht [2]). Im Gegensatze zu den Mu'taziliten lehrt al-Ǵuwejnî, dass die Pflicht der Spekulation durch das Religionsgesetz geboten wird und dass alles, was mit den religiösen Geboten zusammenhängt, nur durch die Offenbarungsbeweise erkannt werden kann, dass sowohl die Pflicht der Spekulation, als auch andere Pflichten durch die Vernunft erkannt werden [3]). Die Ansicht der Mu'taziliten, soweit sie sich auf die Spekulation bezieht, wird nun hier von al-Ǵuwejnî widerlegt.

Von Interesse ist auch das Kapitel über das „Wesen des Wissens" [4]). „Das Wissen, sagt al-Ǵuwejnî, ist die Erkenntnis

---

1) Das. (يعني الأدلّة) تنقسم الى العقليّ والسمعيّ فأمّا العقليّ من الأدلّة فما دلّ بصفة لازمة هو في نفسه عليه... كالحدث الدالّ بجواز وجوده على مقتضٍ يخصّصه بالوجود الجائز.

2) Das. وكذلك الاتقان والتخصيص الدالّان على علم المُتقِن وإرادة المخصِّص. والسمعيّ هو الذي يستند الى خبر صدق أو أمر يجب اتّباعه.

3) Das. فصلٌ النظر الموصل الى المعرف واجب ومُدرَك وجوبه الشرع وجملة أحكام التكليف متلقّاة من الأدلّة السمعيّة والقضايا الشرعيّة وذهبت المعتزلة الى أنّ العقل يُتوصّل به الى درك الواجبات ومن جملتها النظر فيعلم وجوبه عقلا.

4) Iršâd 3b. باب. حقيقة العلم. العلم معرفة المعلوم على ما هو به وهذا اولى في رسم تحديد العلم من ألفاظ مأثورة عن بعض الاصحاب في حدّ العلم. منها قول بعضهم العلم تبيّن المعلوم على ما هو به ومنها قول شيخنا رضه العلم ما أوجب كون محلّه عالما. ومنها قول طائفة العلم ما يصحّ من[a] المتّصف به احكام الفعل واتقانه.

a) HS. تتصف.

des Gewussten, wie es in Wirklichkeit ist[1]). Dies ist, wenn wir das Wissen zu definieren suchen, eine bessere Definition als die Äusserungen, die im Namen mancher unserer Genossen in betreff der Definition des Wissens überliefert werden. Zu diesen Äusserungen gehört die Ansicht mancher, das Wissen sei das Klarwerden des Gewussten, wie es in Wirklichkeit ist[2]). Ferner die Ansicht unseres Šejchs, dass Wissen sei dasjenige, was zur notwendigen Folge hat, dass sein Substrat wissend sei[3]). So auch die Behauptung einer Schule, nach welcher das Wissen das sei, wodurch derjenige, der es besitzt, das Thun gut beurteilt und einrichtet"[4]).

Diese Anschauungen widerlegt al-Ǵuwejnî und geht dann über zu den Ansichten der Muʿtaziliten. „Die alten Muʿtazila behaupteten in betreff der Definition des Wissens, dass es der Glaube von einer Sache sei, wie sie in Wirklichkeit ist, wobei die Seele an dem Geglaubten festhält. Ihre Definition wird aber durch den Glauben der Mukallida an das Dasein des Schöpfers widerlegt, denn dieser ist ein Glaube von einem Gegenstande, wie er in Wirklichkeit ist, wobei die Seele in dem, was geglaubt wird Beruhigung findet und er ist doch kein Wissen. Daher haben die späteren Muʿtazila die Definition erweitert und gesagt, dass Wissen sei der Glaube von einer Sache, wie sie in Wirklichkeit ist, wozu das Festhalten der Seele kommen muss, das durch die logische Notwendigkeit, oder durch die Spekulation bewirkt wird. Auch diese Definition erweist sich aber als falsch bei dem Wissen davon, dass Gott keinen Genossen habe und beim Wissen von den Unmöglichkeiten, wie z. B. beim Satze des Widerspruchs und was dem ähnlich ist. Das ist alles ein Wissen, das sich nicht auf Dinge bezieht, da nach unserer Ansicht das Ding nur das Existierende, nach ihrer (der Muʿtazila) Ansicht aber das Existierende, oder Nichtexistierende ist, dessen Existenz denkbar ist. Daraus folgt, dass es ein Wissen ausserhalb der Grenze dessen giebt, was an das Ding gebunden ist[5])".

1) Diese Definition hat al-Ǵuw. dem Abû Bekr al-Bâḳilânî entlehnt, in dessen Namen sie von Fachr al-din Râzî, Maf. I, S. 289 mitgeteilt wird. Vgl. auch Flügel in ZDMG., XX, S. 25.

2) Maf. das. wird diese Definition, als diejenige des Abû Isḥâḳ al-Isfarâ'inî angeführt.

3) Nach Maf. das. die Ansicht des Abû-l-Ḥasan al-Aš'arî. Das. findet man auch die Kritik dieser Definitionen und wie dem Einwurfe, dass sie Tautologien, beziehungsweise einen circulus vitiosus enthalten, entgegnet worden ist.

4) Maf. das. وقال الاستاذ ابو بكر بن فورك العلم ما يصحّ ممن المتصف به أحكام الفعل وإتقانه وهو ضعيف لان العلم بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات لا يفيد الاحكام وقال القفال العلم اثبات المعلوم على ما هو به.

5) Iršâd 3 b. واما أوائل المعتزلة فقد قالوا فى حد العلم هو اعتقاد

Es folgen noch zwei Kapitel über die Arten des Wissens und über die notwendige Erkenntnis, dann diejenigen, welche von der Schöpfung der Welt, vom Dasein und den Eigenschaften Gottes handeln. Ich habe an einer anderen Stelle[1]) aus der Schrift al-Ǵuwejnîs mehrere Mitteilungen gemacht, weshalb ich mich nun auf die Hervorhebung derjenigen Punkte beschränke, welche geeignet sind zu zeigen, wie sich die Lehre der Aś'ariten im Laufe der Zeiten geändert hat. Ein solcher Punkt ist die Lehre von den Eigenschaften Gottes.

Al-Ǵuwejnî unterscheidet Wesens-Attribute und mittelbare Attribute. Die ersteren haften dem Wesen des Dinges an, die letzteren müssen aus einem wesentlichen Attribute abgeleitet werden. So ist es z. B. eine wesentliche Eigenschaft der Substanz, dass sie im Raum existiert, während das Wissen eine mittelbare Eigenschaft ist, indem sie einem Wesen zukommt, insofern es wissend ist[2]).

الشيء على ما هو به مع توطين النفس الى المعتقد فبطل عليه حدهم اعتقاد المقلدة ثبوت الصانع فانه اعتقاد المعتقد على ما هو به مع سكون النفس الى المعتقد ثم هو ليس بعلم فزاد المتأخرون منهم فقالوا هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع توطين النفس اذا وقع ضرورة او نظرا وهذا يبطل بالعلم بان لا شريك له تعالى والعلم بالمستحيلات كجمع المتضادات ونحوها فهذه علوم وليست علوما بشيء اذ الشيء هو الموجود عندنا وهو الموجود أو المعدوم الذي يصح وجوده عندهم فقد شذت علوم عن الحد المقيد بالشيء ،

1) KJL. S. 11. 12. 56.

2) Bl. 7 b. باب القول فيما يجب لله تع من الصفات ، اعلم ان صفاته تع منها نفسية ومنها معنوية وحقيقة صفة النفس كل صفة اثبات للنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة والصفات المعنوية في الأحكام الثابتة للموصوف معللة بعلل قائمة بالموصوف وتبيين القسمين بالامثال ان كون الجوهر متحيزا هو صفة اثبات لازمة للجوهر ما استمرت نفسه وهي غير معللة بزائد على الجوهر فكانت من صفات النفس وكون العالم عالما معلل بالعلم القائم بالعالم فكانت هذه الصفة وما يضاهيها في غرضنا من الصفات المعنوية.

Gott existiert, damit leugnen wir sein Nichtsein, denn dieses ist nur eine reine Negation, nicht aber, wie die Muʿtaziliten lehren, eine positive Eigenschaft.

Er ist ewig, d. h. anfangslos. Daraus folgt aber nicht, dass es eine unendliche Reihe von Zeitpunkten giebt, denn von den Zeitpunkten kann nur bei aufeinanderfolgenden existierenden die Rede sein, wenn es keine aufeinanderfolgende Dinge giebt, giebt es auch keine Zeitpunkte[1]).

Gott ist für sich existierend, er bedarf keines Substrates und keines Raumes, denn wenn er eines Substrates bedürfte, müsste dies ebenso, wie er selbst, ewig sein.

Gott ist verschieden von allen Wesen[2]). Ob aber zwischen ihm und den geschaffenen Dingen im Allgemeinen eine Ähnlichkeit vorhanden sei, diese Frage kann einfach weder bejahend, noch verneinend beantwortet werden. Zwei Dinge sind zwar einander nur dann ähnlich, wenn die Gleichheit in allen Wesensattributen vorhanden ist, es können aber die Dinge von einander verschieden sein, wenn die Verschiedenheit auch nicht in allen Eigenschaften vorhanden ist. Die Eigenschaften, welche nicht Gott, sondern nur den geschaffenen Dingen zukommen, sind die „Lage“ (التحيُّز) und die Aufnahme der Accidenzen. Beide dürfen von Gott nicht ausgesagt werden, denn dadurch kämen wir zur Verkörperlichung Gottes und darum müssen die Stellen des Korâns, wo vom „Sitzen“ Gottes (Sure 20, 4. 25, 60) die Rede ist, allegorisch ausgelegt werden. — Hier setzt die Polemik gegen die Karrâmija ein, welche keinen Anstand genommen haben, Gott mit dem Worte ǵism zu bezeichnen, indem

1) Bl. 8a. فإن قيل في اثبات موجود لا أوّل له اثباتُ أوقاتٍ متعاقبة لا نهاية لها اذ لا يعقل استمرار وجود الا في أوقات وذلك يؤدّى الى اثبات حوادث لا أوّل لها، قلنا هذا زال ممن ظنّه فإن الاوقات يعبّر بها عن موجودات تقارن موجودا وكلّ موجود أُضيف الى مقارنة موجودٍ له فهو وقته والمستمرّ في العدات التغيّر فالاوقات عن حركات الفلك وتعاقب الجديدين فاذا تبيّن ذلك في معنى الوقت فليس من شرط وجود الشىء أن يقارنه موجود آخرِ اذا لم يتعلّق أحدهما بالثاني في قضية عقلية ولو افتقر كلّ موجود الى وقت وقدرت الاوقات وذلك يجرّ الى جهلات .... والبارئ تع قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته لا يقارنه حادث،

2) Bl. 8b ff.

sie behaupteten, sie wollten damit nur das Dasein Gottes aussagen, in die geschaffenen Dinge zum Wesen Gottes gehören. Dagegen macht al-Ǵuw. geltend, dass jeder Körper zusammengesetzt ist und darum kann man Gott keine Körperlichkeit zuschreiben, wenn sie aber unter ǵism nur das Dasein verstehen, so könnten sie in diesem Sinne auch das Wort ǵasad (Leib) gebrauchen, was sie aber nicht wagen[1]).

Gott ist keine Substanz, denn zum Wesen dieser gehört, dass sie im Raume sei. Allerdings nehmen die Christen an, dass Gott eine Substanz sei, worunter sie den Grund der drei Personen verstehen. Diese sind: das Sein (Vater), das Leben (der heil. Geist), das Wissen (das Wort, der Sohn). Die Substanz ist nach ihrer Ansicht eine, und die drei Personen denken sie sich, wie die Muslimen die „Zustände" (أحوال[2]). Al-Ǵuw. meint nun, dass es nicht einzusehen sei, weshalb es nicht ebenso vier اقانيم geben könnte und warum das Attribut der Allmacht eher ausgeschlossen sei, als das der Allwissenheit. Ferner wendet er ein, dass die Person, welche mit „Wissen" oder „Wort" bezeichnet wird, entweder trennbar ist von der Substanz Gottes oder nicht. Im ersteren Falle gehört sie nicht zur Substanz, im letzteren kann sie nicht mit dem Körper des Masiḥ in Verbindung gewesen sein. Geben sie wieder zu, dass das „Wort", trotzdem dass es Substanz ist, mit dem Körper des Masiḥ in Verbindung gewesen sein kann, so dürften sie die Möglichkeit nicht leugnen, dass die göttliche Substanz sich mit der menschlichen Natur (ناسوت) im Masîḥ vereinigte[3]).

Die Beweise für die Einheit Gottes, die al-Ǵuw. vorführt,

1) Bl. 9b ff.

2) Bl. 11a. وذهبت النصارى الى أنّ البارى سبحانه وتعـ عن قولهم جوهر وانه ثالث ثلاثة وعنوا بكونه جوهرًا انّه أصل الاقانيم والاقانيم ثلاثة الوجود والحياة والعلم ثم يعبّرون عن الوجود بالأب وعن العلم بالكلمة وقد يسمونه الابن ويعبّرون عن الحياة بروح القدس ولا يعنون بالكلمة الكلام فان الكلام مخلوق عندهم ثم حكم الاقانيم في الجوهر عندهم بلا مزيد والجوهر واحد والاقانيم ثلاثة وليست الاقانيم عندهم موجودات بانفسها بل هي للجوهر في حكم الاحوال عند مثبتيها من الاسلاميين.

3) Über die Berichte muhammedanischer Schriftsteller von der Trinitätslehre s. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre, S. 56.

sind schon so häufig nach jüdischen Religionsphilosophen dargestellt worden, dass wir sie hier übergehen können.

Nachdem al-Ǵuw. die Wesensattribute behandelt hat, geht er zu den mittelbaren Attributen über. Aus der Zweckmässigkeit der Weltordnung schliesst er auf die Allmacht und Allwissendheit Gottes, und aus diesen beiden Attributen auf das Leben Gottes. Gott ist auch wollend in Wahrheit, nicht aber wie Abû al-Kâsim al-Ka'bî lehrt, dass unter dem Willen Gottes nur sein Wirken zu verstehen sei, oder wie al-Naǵǵâr behauptet hat, dass mit dem Attribute des Willens nur das Nichtwollen und die Passivität geleugnet werde. Aus dem Attribute des Lebens folgt auch, dass Gott hört und sieht.

Diese Attribute müssen angenommen werden, weil durch ihr Fehlen im Wesen Gottes Unvollkommenheiten vorausgesetzt würden. Auf die Frage, ob der orthodoxe Kalâm ausser den Wahrnehmungen durch Gesicht und Gehör noch andere Sinneswahrnehmungen bei Gott lehre, antwortet al-Ǵuwejnî, dass all diese mit Ausnahme des Sehens und Hörens einen Zusammenhang mit dem Stoff voraussetzen, wesshalb sie verneint werden müssen [1]).

Im Gegensatze zu den meisten Mutakallimûn, die nach dem Vorgange al-Aś'arîs die mu'tazilitische Lehre von den „Zuständen" (أحوال) verworfen haben, hält al-Ǵuw. fest an dieser, offenbar weil sie

1) 17 b. فصلٌ، فإن قيل وصفتم البارئ تعالى بكونه سميعًا بصيرًا والسمعُ والبصرُ إدراكان، ثم ثبت شاهدًا إدراكات سواها إدراك يتعلّق بقبيل الطعوم وإدراك يتعلّق بقبيل الروائح وإدراك يتعلق بقبيل الحرارة والبرودة واللين والخشونة فهل تصفونه تعالى بأحكام هذه الإدراكات أم تقتصرون على وصفه بكونه سميعًا بصيرًا، قلنا الصحيح المقطوعُ به عندنا وجوب وصفه بأحكام الإدراكات إذ كلّ إدراك ينفيه ضدّ فهو آفة فما دلّ على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر فهو دالّ على وجوب وصفه بأحكام الإدراكات ثم يتقدّس الربّ تعالى سبحانه عن كونه شامًّا ذائقًا لامسًا فإنّ هذه صفات منبئة عن ضروبٍ من الاتّصالات والربّ تعالى عنها ثُمّ هي لا تنبئ عن حقائق الإدراكات فإنّ الإنسانَ يقول شمَمْتُ تفاحة فلم أُدرِكْ ريحَها فلو كان الشمُّ دالًّا على الإدراك لكان ذلك بمثابة قول القائل أدركت ريحها ولم أُدرِكْه وكذلك القول في الذوق واللمس،

ihm die Schwierigkeiten, welche die Lehre von den Eigenschaften Gottes boten, zu lösen schien. Unter dem „Zustande" versteht al-Ǵuw. ein Seiendes, dem weder das Attribut des Seins, noch aber dasjenige des Nichtseins zugeschrieben werden kann. Manche Zustände werden den Substanzen wegen einer Ursache, d. h. wegen eines Dinges, das in ihr Bestand hat, zugeschrieben, wie wenn wir z. B. das Lebende lebend, das Mächtige mächtig nennen. Ein jedes Ding, das in einem Substrat Bestand hat, hat in diesem einen Zustand zur Folge. Es giebt aber auch Zustände, welche keine von der Substanz verschiedene Ursache voraussetzen [1]).

Zur Erkenntnis der ewigen Attribute Gottes gelangt man nur durch die Beschreibung des Verborgenen mit Hilfe des Offenbaren. Der Zusammenhang zwischen beiden kann aber auf vier Arten gefunden werden: 1. Durch den Schluss von dem Verursachten auf die Ursache. So können wir daraus, dass der Wissende wissend ist, auf das Wissen schliessen. 2. Wenn bei den offenbaren Dingen ein Urteil durch etwas bedingt ist, so ist diese Bedingtheit auch beim Verborgenen vorauszusetzen. So behaupten wir z. B. dass der Wissende lebend sein muss. Das gilt aber ebenso vom Verborgenen. 3. Kann aus dem Wesen der Dinge ein solcher Schluss gezogen werden. Wir sagen, dass das Wesen des Wissenden sei, dass das Wissen in ihm Bestand hat. 4. Durch die Beweisführung, wie wenn wir von der Schöpfung auf den Schöpfer schliessen. —

Merkwürdig ist, dass der Imâm al-Ḥaramejn damit verdächtigt wurde, dass er an die spezielle Providenz nicht glaube, augenscheinlich in unbegründeter Weise [2]).

Al-Ḏahabî erzählt [3]), er hätte seinen Freunden geraten, dass sie sich mit dem Kalâm nicht beschäftigten, denn wenn er selbst gewusst hätte, wohin dieses Studium führt, so hätte er sich damit nimmer beschäftigt. Offenbar eine Erfindung der Orthodoxen, ebenso wie die Erzählung, nach welcher er sich vor seinem Tode bekehrt und zum Glauben der frommen Weiber von Nisâbûr bekannt hätte.

1) Bl. 18a. فصل في اثبات الاحوال والردّ على منكريه فنقول الحال صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم ثم من الاحوال ما يثبت للذوات معلّلا ومنه ما يثبت غير معلل فاما المعلّل منه فكلّ حكم ثابت للذات عن معنى قائم به نحو كون الحيّ حيًّا وكون القادر قادرًا وكل معنى قام بمحلّ فهو عندنا يوجب له حالًا.... واما الاحوال التي لا تعلّل فكل صفة اثبات لذات من غير علّة زائدة على الذات.

2) Ibn al-Subkî II, 105 f.

3) Bei Al Âlûsî, S. 87.

Seine Bedeutung ist unbestreitbar und seine Schriften verbreiteten sich rasch bis nach Spanien[1]), wo z. B. Averroës seine Schriften als Quellen der Lehre der Aś'ariten benutzt.

Von den Zeitgenossen des Imâm al-Haramejn wollen wir hier noch erwähnen Muhammed b. 'Abd al-Malik al-Karǵî (geb. 458), der eine Kaṣîda schrieb, die sein Glaubensbekenntnis enthielt. Es finden sich aber darin solch abfällige Bemerkungen über die Aś'ariten, die mit den Mu'taziliten und Rawâfiḍ in einen Topf geworfen werden, dass Ibn al-Subkî das Gedicht für eine Fälschung hält[2]).

Ein jüngerer Zeitgenosse, der auch unter den Verfolgungen durch die Hanbaliten treu zur Lehre al-Aś'aris gehalten hat, war Abû-l-Futûḥ al-Isfarâ'înî (st. i. J. 538)[3]).

Mächtige Förderer fanden die Aś'ariten im Sultân Salâḥ al-dîn und seinen Nachfolgern. Allerdings liessen sie sich nicht herbei, ihre Lehre mit Gewalt zu verbreiten, aber sie beschützten die Aś'ariten gegen die Gewaltthätigkeiten ihrer Feinde. Für Salâḥ al-dîn schrieb Tâǵ al-dîn b. Hibet Allâh b. Mekkî al-Ḥamawî eine Urǵûza unter dem Titel Ḥadâ'iḳ al-fuṣûl wa-ǵawâhir al-uṣûl, in welcher er die aś'aritische Dogmatik in Verse brachte. Dagegen berichtet Ibn al-Subkî auch von einem Befehle, in welchem er verboten hatte, über die Frage vom Geschaffensein des Korâns zu sprechen[4]).

Für die Entwickelung des aś'aritischen Kalâms war die litterarische Thätigkeit al-Ġazâlis[5]) von geringerer Bedeutung. Nach Ibn Chaldûn beginnt zwar mit ihm eine neue Phase in der Geschichte des Kalâms, indem nach ihm immer mehr philosophische Elemente in die Dogmatik eindringen. Ibn Chaldûn mag in dieser Beziehung Recht[6]) haben. Aber ein vollständiges System des Kalâms hat al-Ġazâlî nicht geschaffen. Er war in seinen Ansichten viel zu unbeständig[7]), als dass er dazu hätte kommen können. Die Sage, die

---

1) Abû Bekr b. Chejr, Bibl. arab. hisp. IX, S. 255f. giebt eine Liste der ihm bekannten dogmatischen Werke. Man ersieht daraus, wie wenig derartige Schriften im muhammedanischen Spanien studiert wurden. Unter den von ihm erwähnten Werken findet sich das كتاب اعتقد الموحدين des Ibn Fûrak und das Kitâb al-irśâd des Ǵuwejnî.

2) II, S. 172.

3) Das. II, S. 179.

4) II, S. 295. Dasselbe erzählt al-Sujûṭî, Ḥusn al-muḥâḍara fî ta'rîch al-Miṣr wa-l-Kâhira II, 35. Über das Verhalten der Ejjubiden in Kalâm-Fragen s. KJL., S. 42 ff. Über Izz al-dîn Ibn 'Abd al-Salâm, den streitbaren Aś'ariten, s. Fawât al-wafajât I, 287. Al-Âlûsî, S. 254. 259. Sein Glaubensbekenntnis bei Ibn al-Ahdal, l. c. Bl. 39 b.

5) Die Litteratur über ihn siehe bei Steinschneider, die hebr. Übersetzungen, S. 296.

6) Mukaddima, ed. Bûlâk, S. 389.

7) Das ist das Urteil Ibn Ṭufejls über ihn. S. Munk, Mélanges sur la philosophie juive et arabe, S. 381. In Lisân al-din Ibn al-Chaṭibs

der jüdische Schrifsteller. Abraham Gavison erhalten hat[2]), und nach welcher er des Tages an seinem Tahâfut al-falâsifa und des Nachts am Tahâfut al-tahâfut, gearbeitet hätte, charakterisiert ihn vorzüglich. Sein Glaubensbekenntnis ist zwar aš'aritisch, er steckt aber zu sehr in ṣufistischen Vorstellungen, als dass er

---

Kitâb al-iḥâta fi ta'rich Garnâṭa, HS. d. königl. Bibl. in Berlin, cod. Petermann 75. Bl. 238 b ff. findet sich ein Brief des محمد بن يوسف بن خلصون, in dem das Urteil Ibn Ṭufejls über al-Gazâli angeführt wird. Dann heisst es

وقد نبّه أيضاً على ذلك الفقيه أبو بكر الطرطوشي في كتابه 239a.
مراقي العارفين قال فيه وقد دخل على السالكين ضرر عظيم من
كتب هذا الطوسيّ فإنّه تشبّه بالصوفيّة ولم يلحق بمراتبهم وخلط
الفلسفة بمذاهبهم حتى غلط الناس فيه على أنّي أقول إنّ بعد
في الفلسفة كان قصيرا وإنّه حذا حذو ابن سينا في فلسفته التي
نقلها في المعارف ومقاصده التي نصّه في معيار العلم لكن قصر عنه
وتلك الاعتقادات منها حقّ ومنها باطل وتلخيصه لا يتأتّى إلّا لمتفقين
من الناس أهل البرهان وأهل المكاشفة ولذلك صنّف هو معيار العلم
ليكون الناظر في كتبه يتقدّم فيتعلّم منه اصطلاح البراهين فيلحق
بأهل البرهان وقدّم أيضاً تصنيفه ميزان العمل ليكون المرتقى فيه
[239b] وبه يلحق بأهل المكاشفة وحينئذ ينظر في سائر كتبه وهذه
الرسالة طويلة تدلّ على تفنّنه واضطلاعه رحمه الله تع ولم يذكر
له مولدا ولا وفاة والله أعلم

Munk hat a. a. O. S. 371 angenommen, dass Mi'jâr al-'ilm eine Bezeichnung der Maḳâṣid sei. Das ist, wie auch aus dieser Stelle hervorgeht, nicht der Fall. S. auch Steinschneider, die hebr. Übersetzungen des Mittelalters, S. 329. Einiges über die späteren Gegner al-Gazâlis, von denen die hervorragendsten der Kâḍi Ijâḍ und Ibn al-Kajjim al-Gauzija waren, s. al-Alûsi, S. 73.

2) עומר השכחה 135a. חבר ס' ההפלה הנמצא אתנו היום
אמנם בעת חבורו היה מחבר ספר אחר להפיל הפלתו ויקרא הפלת
ההפלה והיה מיוסד בלילות כי ביום היה מחבר ס' ההפלה ובלילה
היה הורס כל בניני בהריסא שבא הקדמותיו הנזה ויעשה את אשר ביום
שהריסא וקיימת ובכל ישעי וכל חפצי היא בהפכה.

Über diese merkwürdige Legende, welche das Tahâfut al-tahâfut des Averroës dem Gazâli zuschreibt, s. Steinschneider, a. a. O. S. 336.

ein richtiger Aś'arite hätte sein können. Infolge dieser seiner schwankenden Stellung haben die Aś'ariten häufig ihrem Misstrauen gegen ihn Ausdruck gegeben, und dass er bei den Philosophen [1]) übel angeschrieben war, ist selbstverständlich.

Wichtig ist für den aś'aritischen Kalâm sein Werk Al-mustaṣfî min ilm al-uṣûl, über das ich an einer anderen Stelle gehandelt habe [2]).

1) Ibn Sab'în nimmt in seiner Schrift لا بد للعارف منه, cod. Wetzstein II, Nr. 1524, Ahlw. 1744, öfter Gelegenheit die Ansichten der Aś'ariten zu besprechen. So z. B. 23 b وحد العلم عند الاشعرى معرفة المعلوم على ما هو عليه Bl. 41 b findet sich in einem Kapitel, welches die Überschrift führt: القول على الاشعرية فى النفس folgende Stelle:

والباقلانى قال بالجوهر المفارق ورمى مذهب الاشعرية بالتمويه والمخارق ورمزه ولم يصرّح به وكتمه فى سرّه وفى قلبه وأما صاحب الارشاد منهم امام الحرمين اذا ذكر ابو جهل وعمرو هو الثالث للرجلين صمّم على مذهبه ولم ينسب للمحقق ولا اشار اليه ولا عول ولا بالجملة عليه واغتبط بالسخف الذى جعله بين عينيه وبين يديه وابن فورك هو من رجال الرسالة وهو يعتقد ما تعتقده الصوفية وان كان من زعماء الاشعرية ومن عظمائهم رجع الى الحقّ واعتقد فى مذهبه أنه حجّة للمخالف وقطعة له عن مراده وضرورة وداحضة عند المحقق فى سرّه وفى سفره للحقيقة وفى حضره والغزالى قال بالجواهر الروحانية فى جميع كتبه وصرّح بها ومال بجملته اليها وحض عليها وحذر عن غيرها وأشار بكلّه اليها ولاحت عليه انوارها وخلص الكلام على معينتها على ما زعم ومن اجلها وضع تواليفه وهى الدقيقة عنده تارة وهى الحقيقة اخرى واضاف لذلك من كلام الصوفية ومذاهبهم بقدر ما فهم عنه وسلم له فى سلامة مذهبه واعتقاده وحسن به الظن عند الجملة وبرهن على الجوهر المفارق بينه فى النفخ والتسوية.

Zu den hier erwähnten Ansichten vgl. noch KJL., S. 17 ff. Al-Âlûsî, S. 88 ff. Über die Ansichten al-Ġazâlî's, denen er in seinem Tahâfut al-falâsifa Ausdruck gegeben hat, s. Tjitze de Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach al-Ġazzâlî. Strassburg 1894. Über seine Stellung zum aś'aritischen Kalâm vgl. das. S. 32.

2) Zur Geschichte des Aś'aritentums, S. 97.

Von grösster Bedeutung für den Sieg der Lehre al-Aš'arîs war die Thätigkeit des Fachr al-dîn Râzî[1]) (544—606). Dieser ausserordentlich fruchtbare Schriftsteller musste durch seine Werke einen tiefen Einfluss ausüben. Er soll auch sehr beredt gewesen sein. Ibn al-Subkî weiss viel davon zu erzählen, wie er Ketzer aller Art zu widerlegen gewusst habe. Er studierte in Marâġa und kam später nach Chowârezm. Hier disputierte er mit den Mu'taziliten[2]), was ihm ihre Feindschaft in dem Masse zuzog, dass er nach Transoxanien zu ziehen gezwungen war. Hier ging es ihm ebenso und da kehrte er nach seiner Heimat, Rejj zurück[3]). Dort verblieb er auch bis zu seinem Tode. Die Karrâmija, denen er stark zugesetzt hatte, sollen ihn vergiftet haben. —

Die dogmatischen Anschauungen al-Râzîs kennen wir aus seinem Kalâmwerke Kitâb al-muḥassal, von dem Schmölders[4]) eine Analyse gegeben hat. Von einem Manne, der philosophische Schriften Avicennas, wie das 'Ujûn al-ḥikma und das Kitâb al-išârât erklärt hat, ist zu erwarten, dass philosophische Gedanken sich bei ihm in höherem Masse, als bei seinen Genossen geltend machen werden. Thatsächlich ist dies der Fall. Auch dem Ṣûfismus und der neuplatonischen Philosophie gegenüber war Fachr al-dîn Râzî nicht unzugänglich. Al-Ša'râwî erwähnt einen Brief, den Ibn 'Arabî[5]) an ihn gerichtet haben soll. Auf die Einwirkung des Ṣûfismus ist es zurückzuführen, dass er es mit dem dogmatischen erbaulichen Ḥadîṯ nicht sehr genau genommen hat, weshalb er bei al-Ḏahabî sehr schlecht wegkommt[6]). Von diesem

1) Sein Vater, Ḍijâ' al-dîn al-Râzî, schrieb ein Kalâmwerk: Nihâjat al-marâm fî 'ilm al-kalâm, in dem ein in Reimprosa geschriebener Bericht über eine Reise des Abû Abdallâh b. Chafîf an al-Aš'arî sich findet. Der Bericht ist von Ibn al-Subkî in sein Werk I, S. 287 f. aufgenommen. Über Fachr al-dîn s. Ibn al-Subkî II, S. 329. Ibn Chall. ed. Wüstenf. VI, Nr. 611. Ibn Abî Uṣejbi'a II, S. 23 ff. Fabricius, Bibl. graeca XIII, S. 289. Über seine Polemik gegen das Judentum s. ZDMG. XLII, S. 639 f. Mafâtîḥ, ed. v. J. 1308, II, S. 472 ff. finden sich polemische Bemerkungen gegen das Christentum. Das. S. 486 berichtet er über eine Disputation, die er mit einem Christen in Chowârezm hatte.

2) In Persien gab es von jeher viele Mu'taziliten. S. al-Mukaddasî, S. 410. 415. 439. 464. 469.

3) Das. 331. وعبر الى خوارزم بعد ما مهر في العلوم فجرى بينه وبين المعتزلة مناظرات ادّت الى خروجه منها ثم قصد ما وراء النهر فجرى له ايضا نحو ما جرى بخوارزم فعاد الى الري.

4) Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, S. 140 ff.

5) Lawâkiḥ I, S. 6. Jawâkît I, S. 25. Allerdings soll er nach der Ansicht des Ibn al-'Arabî in dieser Wissenschaft keine hohe Stufe eingenommen haben.

6) Ibn al-Subkî II, S. 332.

wird sein Buch über die „Geheimnisse der Sterne“ als „reine Zauberei“ bezeichnet [1]).

Wie Fachr al-dîn Râzî durch die Ansichten der muslimischen Peripatetiker beeinflusst worden ist, dafür wollen wir nur ein Beispiel hervorheben. Während al-Ǵuwejnî nur von Wesensattributen und mittelbaren Attributen spricht, ältere Aś'ariten Wesens- und Thätigkeitsattribute unterscheiden, reiht Fachr al-dîn al-Râzî die Namen Gottes in folgende Gruppen ein [2]): 1. Namen, welche Wesensattribute Gottes bezeichnen; 2. Namen der Relationsattribute; 3. solche, die aus den negativen Attributen folgen. Seine Belege entnimmt er dem Koran und der Traditionslitteratur. Dabei werden von ihm Traditionen angeführt, wie z. B. die folgende [3]): Es sagte Abû Ḏarr: „Ich fragte den Propheten, Gott segne und begrüsse ihn: Welcher Glaubenskampf ist der vorzüglichste?“ und er antwortete: „Dass du deine Seele und deine Begierde in Betreff des Wesens Gottes bekämpfst.“ Diese Tradition richtet sich offenbar ebenso wie die meisten anderen, die von Fachr al-dîn al-Râzî erwähnt werden, gegen die Spekulation über die Eigenschaften Gottes und es ist nur zu begreiflich, dass al-Ḏahabi an der Leichtgläubigkeit al-Râzîs in dieser Beziehung Anstoss genommen hat.

Neben seinen Kalâmwerken ist sein grosser Korânkommentar Mafâtîḥ-al-ġejb [4]) eine reiche Quelle auch für die Kenntnis des Kalâms und für die der aś'aritischen Dogmatik insbesondere. Alte und spätere Mu'taziliten, sowie die grossen aś'aritischen Lehrer werden von ihm angeführt. Die Kommentare al-Ǵubbâ'îs, Abû Muslim al-Iṣfâhânîs gehören zu den von ihm am häufigsten benutzten Werken. Mit Rücksicht auf die Bewegung, welche sich gegen den Kalâm geltend machte und die wir in den letzten Abschnitten dieser

1) Das. وقال في الميزان له كتاب اسرار النجوم سحر صريح قلت وقد عرفت ان هذا الكتاب مختلف عليه وبتقدير صحة نسبته اليه ليس هو بسحر.

2) Maf. I, 64 ff.

3) Das. S. 65.

4) In diesem Werke finden sich ziemlich häufig chronologische Daten. Am Ende zahlreicher Suren giebt er an, wann er ihre Erklärung beendigt hat. Das erste solche Datum ist am Schlusse von Sure III, Bd. III, S. 132 zu lesen. Darnach hat er die Erklärung dieser Sure am 1. Rabî' al-âchir des Jahres 595 d. H. beendigt, das letzte findet sich am Ende der XLVII. Sure, Bd. VII, S. 558 der 17. Dû-l-Ḥigga des Jahres 603. Er wird also an dem Werke ungefähr zehn Jahre gearbeitet haben. — Bd. V, S. 35 erwähnt er den Tod seines Sohnes Muḥammed (Reǵeb 601), worauf er noch S. 104 auf den 2. Reǵeb, S. 180 den 7. Śa'bân und S. 219 den 18. Śa'bân zu sprechen kommt und den Leser beschwört, für das Seelenheil seines Kindes zu beten. S. 180 ist ein rührendes Gedicht auf seinen Sohn zu lesen. Andere chronologische Daten finden sich am Ende folgender Suren: 8. 14. (geschrieben im Śa'bân 601 in [illegible] بغداد) 17. (geschr. in غزنين) 18. 37. 38. 39. 40. 42. 43. 45.

Arbeit schildern, halten wir es für angebracht, ein Beispiel aš'aritischer Korânauslegung hier anzuführen.

Als guter Aš'arite bekämpft al-Râzî an mehreren Stellen die Anthropomorphisten[1]) und erklärt die vermenschlichenden Ausdrücke des Korâns von Gott in figürlichem Sinne. Das ist auch bei dem Ausdruck Sure VII, 52. „Und er setzte sich dann auf den Thron" der Fall. In einer langen Auseinandersetzung[2]) weist er nach, dass man, wenn man den Satz im buchstäblichen Sinne auffasst, notwendigerweise zu der Folgerung kommt, dass das Wesen Gottes ein räumlich beschränktes, endliches und zusammengesetztes sei, was mit der von den Mutakallimûn und Philosophen angenommenen Anschauung von der Einfachheit und notwendigen Existenz seines Wesens unvereinbar sei. Vielmehr ist unter dem „Sitzen Gottes auf dem Throne" mit al-Ḳaffâl al-Šâšî seine dauernde Herrschaft zu verstehen.

Seine Ansicht vom Gottesworte ist diejenige aller späteren Aš'ariten, nach welcher man zwischen dem ewigen Worte Gottes, d. h. seinem Attribut, dem zufolge er sich offenbart und zwischen den Worten und Lauten, die geschaffen sind, unterscheiden muss.

Er hält auch fest an der Lehre von der „Erschaffung aller Werke" durch Gott. Zu Sure III V. 104—5. „Dies sind die Verse Allâhs, die wir dir in Wahrheit vorlesen, Allâh will aber nichts Unrechtes den Menschen. Allâh gehört, was im Himmel und auf Erden ist und zu ihm kehren alle Dinge zurück", macht al-Râzî folgende Mitteilungen[3]). Aus diesen Versen hat al-Ǵubbâ'î geschlossen, dass Gott das Böse weder in seinem, noch in des Menschen Thun will und dass er solches nicht thue, ferner dass das Böse thatsächlich vorhanden ist und dass nicht Gott der Schöpfer der menschlichen Werke ist. Es ist natürlich, dass die Mu'taziliten in dieser Stelle einen starken Beweis zu haben glaubten und meinten, dass sie allein genüge, um alle ihre Hauptlehren in betreff der Gerechtigkeit Gottes zu beweisen[4]). V. 105 enthält nach ihrer Ansicht die Begründung von v. 104. Denn der Missethäter thut das Böse aus Unwissenheit, aus Schwäche oder aus Bedürftigkeit. Allâh liegen aber alle diese Motive fern, da „Alles im Himmel und auf Erden ihm gehört." Diese Worte sollen auch dem Einwurfe begegnen, dass wenn Gott die Ungerechtigkeit nicht wolle, und diese dennoch unter den Menschen anzutreffen ist, der Grund hiervon nicht die Beschränktheit seiner Macht ist, sondern der Umstand, dass er dem Menschen die freie Wahl in seinem Thun überlassen hat, damit er sich den Lohn Gottes erwerbe.

1) Maf. V, S. 506. VI, S. 364. 499. VII, S. 211. 322. VIII, S. 601.
2) Bd. IV, S. 226 f. Vgl. VI. S. 590.
3) Maf. III, 24 ff.
4) Das. S. 25. وقالوا هذه الآية الواحدة وافية بتقرير جميع أصول المعتزلة في مسائل العدل.

Diesen Ausführungen gegenüber bemerkt al-Râzî, dass aus v. 104. nur folgt, dass Gott keine Ungerechtigkeit begehe, — die Mu'taziliten lehrten nämlich, dass Gott keine Ungerechtigkeit üben **könne**, — ferner ist daraus, dass er zu seinem Lob erwähnt, dass er die Ungerechtigkeit nicht wolle, zu schliessen, dass dies sehr gut möglich sei. Diese die Darstellung al-Ǵubbâ'îs unterbrechenden Bemerkungen sind offenbar sehr schwach. Nicht viel glücklicher ist die Beweisführung der Aś'ariten, die sich auf v. 105 bezieht. Aus dieser Stelle folgerten sie, dass Gott der Schöpfer der menschlichen Werke sei. Darauf entgegnete al-Ǵubbâ'î, dass hier nur davon die Rede sei, dass alle Dinge im Besitze Gottes seien (اضافة الملك) nicht aber davon, dass er Alles geschaffen habe (اضافة الفعل). Es ist auch nicht anzunehmen, dass hier, wo Gott seine Herrlichkeit verkündet, gemeint sein soll, er sei auch der Schöpfer der Missethaten und Sünden. Endlich lässt der Ausdruck „was im Himmel und auf Erden ist," darauf schliessen, dass es sich um Dinge handelt, die einen Raum einnehmen, also Körper, nicht aber um Handlungen, welche Accidenzen sind. Die Antwort der Aś'ariten auf diese Einwände ist höchst merkwürdig: „Es kann sich hier nur um eine اضافة الفعل handeln, denn wer das Böse und Gute thun kann, verleiht dem letzteren über das erstere nur das Übergewicht, wenn in seinem Herzen das zum Vorschein kommt, was ihn zur guten That auffordert. Diese Aufforderung tritt aber durch die Schöpfung Gottes auf, wobei der „regressus in infinitum" zurückgewiesen werden muss[1]). Ist aber dasjenige, wovon das Thun des Menschen bewirkt wird die Gesamtheit der Macht und der Aufforderung, und steht es fest, dass diese das Werk Gottes ist, so steht auch das fest, dass das Thun des Menschen durch Gott geschaffen und hervorgebracht wird, indem er die Ursache ins Dasein gerufen hat[2])".

1) D. h. der Mensch wird nur dann durch den Eindruck, den die Welt auf ihn macht, zum Gehorsam aufgefordert, wenn er die Anfangslosigkeit der Welt zurückweist.

2) Das. S. 25. أجاب اصحابنا عنه بأنّ هذه الاضافة اضافة الفعل بدليل ان القادر على القبيح والحسن لا يرجح الحسن على القبيح الا اذا حصل فى قلبه ما يدعوه الى فعل الحسن وتلك الداعية حاصلة بتخليق الله تع دفعا للتسلسل واذا كان المؤثر فى حصول فعل العبد هو مجموع القدرة والداعية وثبت ان مجموع القدرة والداعية بخلق الله تع ثبت ان فعل العبد مستندٌ الى الله تع خلقا وتكوينا بواسطة فعل السبب.

Alles menschliche Thun, jegliche Tugend ist die Auslösung des Eindruckes, den die von Allâh geschaffene Welt auf den Menschen macht und der ihn veranlasst, sein Gebot zu erfüllen, darum sind auch die Thaten des Menschen das Werk Allâhs. Die Auslegung al-Ǵubbâ'is ist die richtige, aber man begreift, warum seine Lehre von den Aś'ariten überwunden worden ist.

Wir wollen nun auch ein charakteristisches Beispiel aś'aritischer Traditionserklärung hier anführen. Zu Sure 54, v. 47—48 wird von al-Râzî die Ansicht der meisten Korânausleger angeführt[1], nach welcher diese Verse sich auf die Ḳadarija beziehen sollen. Die Erklärung wird mit Traditionen belegt, die von den Ḳadariten sprechen. Nach einer von diesen, die auf Abû Hurejra zurückgeführt wird, sollen die Heiden aus dem Stamme Ḳurejś zum Propheten gekommen sein und mit ihm über das „Ḳadar" disputiert haben und dies wäre die Veranlassung zu der in diesen Versen enthaltenen Äusserung gewesen. Auf die 'Ajiśa wird eine Tradition zurückgeführt, nach welcher der Prophet gesagt haben soll: „Die Magier dieser Gemeinde sind die Ḳadariten." Die zahlreichen Traditionen, welche von frommen Muslimen gegen die ḳadaritische Ketzerei fabriziert worden sind[2], haben Mu'taziliten und Fatalisten in verschiedener Weise ausgelegt. „Der Ǵabari, sagt al-Râzî, behauptet, der Ḳadarite sei derjenige, der da meint, der Gehorsam und die Widerspenstigkeit sind nicht von Gott geschaffen, bestimmt und praedestiniert, sie sind also die Ḳadariten, weil sie das Ḳadar leugnen. Der Mu'tazilite dagegen behauptet, unter dem Ḳadariten sei der Ǵabarite zu verstehen, der da sagt, wenn er Unzucht treibt, stiehlt: „Allâh hat mich dazu bestimmt." Er ist also Ḳadarite, weil er das „Ḳadar" annimmt." Beide behaupten aber von den Leuten der Sunna, welche die Lehre von der Schöpfung der Werke durch Gott anerkennen, dass diese Ḳadariten seien. Al-Râzî ist der Ansicht, dass mit den „Ḳadariten" weder die Mu'taziliten noch die Aś'ariten gemeint seien.

Die Ausführungen al-Râzis werden in merkwürdiger Weise beleuchtet durch ein Kapitel im Auszuge des Ibn Mattawejhi aus einem mu'tazilitischen Kalâmwerke des 'Abd al-Ǵabbâr al-Mu'tazili[3]. Es führt die Überschrift: „Die Erwähnung dessen, wer die Ḳadariten seien." Auch aus den Mitteilungen 'Abd al-Ǵabbârs er-

1) Maf. VII, S. 783 ff.

2) Al-Tirmidi II, S. 22 lautet die antiḳadaritische Tradition: عن ابن عباس قال رسول الله صلعم صنفان من امتى ليس لهم فى الاسلام نصيب المرجئة والقدرية.

3) Al-maǵmû' min al-muḥîṭ bi-l-taklîf, HS. der königl. Bibl. in Berlin, cod. Glaser 52. Ahlwardt IV, Nr. 5149, Bl. 218 a ff.

sehen wir, dass es viele Traditionen gegen die Ḳadariten gegeben hat. ʿAbd al-Gabbâr bekämpft sie aber nicht in der Weise, dass er ihre Echtheit bezweifelt, denn er hält es für möglich, dass der Prophet von den Ḳadariten spreche, wenn es auch keine solche Sekte zu seiner Zeit gegeben hat [1]), vielmehr sucht er zu beweisen, dass unter den Ḳadariten die orthodoxen Fatalisten zu verstehen seien, wobei er sich ebenfalls auf Traditionen beruft [2]).

So beantworteten die Muʿtaziliten die auf sie gemünzten Traditionen mit solchen, die sie zu ihren Gunsten erfunden haben und mit einer Auslegung, durch welche die gegen sie gerichteten Traditionen auf die Gegner bezogen wurden.

Wir vermögen nicht an dieser Stelle weitere Beispiele aus dem weitschweifigen Werke Fachr al-dîn Râzîs anzuführen um den Stand der dogmatischen Spekulation zu kennzeichnen und müssen zu seinem Nachfolger übergehen.

Das Werk Fachr al-dîn Râzîs wurde fortgesetzt durch den Erklärer seines Kitâb al-maḥṣûl, Sams al-dîn al-Isfâhânî (616 bis 688) [3]). Er verliess, noch jung an Jahren, Isfâhân und kam nach Bagdâd, von hier nach Syrien und dann Ägypten, wo er eine Zeit lang in Ḳûṣ und Kerak Ḳâḍî war. Seine letzten Lebensjahre verbrachte er in Kairo. Sein bestes Werk führte den Titel: Kitâb al-ḳawâʿid [4]). Ibn al-Subkî teilt sein Glaubensbekenntnis mit [5]), das voll von Hindeutungen auf die Beweise der aśʿaritischen Kalâms ist.

1) Bl. 218b. فإن قيل فأخبر عندكم حدث في أيام معاوية في الاسلام فكيف تصح هذه الأخبار قيل له لا مانع أن يخبر النبيّ صلى الله عليه وانه عنهم قبل وجودهم ويجوز أن يكونوا في أوّل الاسلام موجودين ثم ينقطعون ويعودون من بعد.

2) Bl. 218a. وقد روى عن حذيفة ان النبي صلّى الله عليه فسّر القدرية بأنّهم الذين يقولون قدّر الله عليهم المعاصي ثم عاقبهم عليها ولعنهم كما لعن المرجئة الذين يقولون الإيمان قول بلا عمل وان في آخر الزمان قوم يعملون المعاصي ثم يقولون قدّرها الله عليهم.

3) Fawât al-wafajât, II, S. 265. Ibn al-Subki II, 336f.

4) Seine Biographen sagen davon: مشتمل على الأصلين والمنطق والخلاف.

5) Das.

Nachträge.

Von

Friedrich Schwally.

I. Zu ZDMG. LI (Jahrg. 1897), S. 252 ff.:

Meine daselbst vorgetragene Theorie berührt sich teilweise mit derjenigen, welche Georg Hoffmann in dieser Zeitschr. Bd. XXXII (Jahrg. 1878), S. 759 unten angedeutet hat. Die Bemerkungen dieses Gelehrten sind mir entgangen, da sie inmitten einer grösseren Recension über zwei syrische Textausgaben stehen.

II. Zu ZDMG. LII (Jahrg. 1898), S. 132 ff.

1. Nr. 3. Diese Entlehnung ist schon von Fränkel, Aram. Fremdw., S. 195 f. gebucht worden, das Wort fehlt aber im Index.

2. Nr. 4. Zu dem Bedeutungsübergang bei زَمَّارَة hat mich Wellhausen auf eine gute Analogie aufmerksam gemacht. مومسة, pl. ميامس = syr. ܡܘܡܣܐ „Schauspielerin“ = זונה. Vergleiche z. B. den interessanten Ḥadith Buḫārī, Ṣaḥīḥ (ed. Kairo 1306) I, 127, 7 und dazu Qasṭalānī II, 354 f. Die Nationallexikographen und darnach Freytag haben von der Bedeutung des Wortes nur eine sehr vage Vorstellung (fatua, stolida et iners mulier).

3. Nr. 12. Wie mir Zimmern mitteilt, ist *manzāzu* jetzt im Assyrischen nachzuweisen, und zwar bei Meissner, Supplement S. 26, in dem Vokabular 79, 7. 8, 170, wo *manzāzu* unmittelbar neben *askuppu* „Thürschwelle“ steht.

4. Nr. 14. Assyr. *nazāru* gehört nicht zu نذر, sondern zu نزّ „ungestüm fordern“, z. B. Baihaqī, Cod. Lugd., fol. 55ᵇ, 3.

5. Nr. 20. In der Erklärung von شمعلة habe ich leider schon einen Vorgänger, und zwar keinen berufeneren als S. Fränkel, der in seinen „Beiträgen zur Erklärung der mehrlautigen Bildungen im Arabischen“ (Leiden 1878) S. 30 unten sagt: „Ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich dies Wort aus שמע אלהינו, dem

kanonischen Gebete der Juden ableite, mit einer leicht erklärlichen Verstümmelung, die vermutlich einen spöttischen Zweck hatte".

6. Nr. 22. Einen sehr wichtigen Beitrag zur Erklärung des angezogenen Hamāsaverses hat mir I. Goldziher zugehen lassen. Er citiert mir Abdu'l Vaḥid al Marrākushī, ed. 2 (Dozy), p. 81, 5:

السيف افصح من زياد خطبة فى الحرب ان كنت يمينى منبرا

Hier sind ganz deutlich die Fäuste als Predigerstühle betrachtet, und es wird mit gewissem Rechte behauptet, dass der Säbel eine deutlichere Sprache redet als das Wort des beredtesten Mundes.

Zu „The Indian Game of Chess" (S. 271).

Dr. L. Scherman macht mich brieflich darauf aufmerksam, dass schon Prof. A. Macdonell im Athenaeum, Jahrg. 1897, July 24, p. 130, in Bezug auf das Alter des Schachspiels in Indien zum gleichen Resultate mit zum Teil denselben Argumenten gelangt sei, wie Thomas. In der That hatte Macdonell bereits auf Thomas' zweite Stelle aus dem Harṣacarita hingewiesen (*aṣṭāpadānāṃ caturanga-kalpanā*) und noch auf eine, allerdings unsichere, Stelle aus der Kādambarī (Bomb. Skr. Ser., p. 88, l. 15: *aṣṭāpadaryāpiram āsphalayatā*), aber drei andere Stellen hat Thomas neu hinzugebracht. Die Stellen sind nicht alle von gleicher Beweiskraft, da man das *aṣṭāpada* auch noch zu andern Brettspielen benutzt haben kann. Die deutlichste Beziehung auf das Schachspiel scheint unter den neuen Stellen die von Thomas aus der Vāsavadattā angeführte zu haben. Das Wort *aṣṭāpada* findet sich in seiner Pāliform *aṭṭhapada* schon in der ältesten buddhistischen Litteratur, z. B. in der bekannten Aufzählung von Spielen Brahmajālasutta § 14, Cullavagga I, 13, 2. Der Kommentator bemerkt aber nur dazu: *ekekāya pantiyā aṭṭha aṭṭha padāni assāti aṭṭhapadaṃ* (aṭṭh., weil es in jeder einzelnen Reihe acht Felder hat).

E. Windisch.

Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islâm.

Von

Martin Schreiner.

III. Der Ṣûfismus und seine Ursprünge.

Es ist schon mehrfach auf den grossen Unterschied zwischen der Mystik der ersten Jahrhunderte des Islâms und dem späteren Ṣufismus hingewiesen worden[1]. Der fremde Einfluss auf die alten Mystiker des Islâms, die asketischen (zuhd) Anschauungen huldigten, ist gering. Ihre Ansichten sind durch das Bestreben, das religiöse Leben des Islâms zu verinnerlichen, entstanden. Die erbaulichen Ḥadithe und die eigenen Aussprüche sind lediglich Äusserungen ihrer religiösen Erfahrung. Solche Sprüche finden sich in den Traditionssammlungen[2], in Florilegien, wie das Lubb al-âdâb des Ibrâhîm b. Abî ʿAun[3], und im ʿIḳd al-farîd des Ibn ʿAbdi Rabbihi[4]. Sie werden dem Propheten, den Aṣḥâb und den Imâmen zugeschrieben und das ist der Grund, weshalb al-Gazâlî, und al-Saʿrâwi in seinem biographischen Werke die Chulafâʾ râśidûn und die ältesten Imâme zu den Ṣûfîs rechnen, was übrigens schon der Verfasser des Fihrist[5] gethan hat.

Thatsächlich finden wir bei einer Durchmusterung der Schriften der alten Zuhhâd keine Spur der charakteristischen Elemente der Weltanschauung der späteren Ṣûfîs. Die Schriften des Abu al-Lejth al-Samarḳandî[6], das Kitâb al-manâzil des Harawi[7], das Ḳût al-ḳulub von Muhammed al-Mekki[8], sind

1) A. von Kremer, Die verschiedenen Ideen des Islâms, S. 52 f. 67 f. Merx, Idee und Grundlinien einer allgemeinen Gesch. der Mystik, S. 29.

2) Al-Tirmidi II, S. 49 ff.

3) HS. der Kön. Bibliothek zu Berlin, Ahlw. 8317, HS. Spr, 1205, Bl. 88b.

4) Ed. v. J. 1302, I, S. 367 ff.

5) I, S. 183 ff.

6) Mir liegen vor: Tanbih al-ġâfilîn, Kairo 1303. Am Rande: Bustân al-ʿârifîn; Ḳurrat al-ʿujûn, eine ausführliche Beschreibung des muslimischen „Schreckensapparates" am Rande von Al-Saʿrâwis Muchtaṣar tadkirat al-Kurtubi.

7) Siehe KJL, S. 25.

8) Ibn Chall. 641.

Sammlungen von erbaulichen Ḥadithen und nur bei den letzteren finden sich einzelne Termini, die bei den späteren Ṣûfîs eine grössere Rolle spielen. Es finden sich in ihnen erbauliche Geschichten jüdischen[1]) und christlichen Ursprunges, aber im grossen und ganzen ist es rein muslimischer Geist, der sich in ihnen wiederspiegelt.

Trotz der zahlreichen Beweise, welche die Zuhhâd nach der Erzählung ihnen nahestehender Personen von ihrer Frömmigkeit gegeben haben, hegten die Orthodoxen ein unüberwindliches Misstrauen gegen sie. Ein Ausdruck dessen sind die Verfolgungen, denen sie ausgesetzt waren. Al-Śa'râwî sieht sich nämlich sowohl in seinem dogmatischen Werke, als auch in seinem „Lawâkiḥ al-anwâr" veranlasst, die Ṣûfîs gegen die Anklage in Schutz zu nehmen, dass ihre Ansichten Ketzereien enthalten, und dass sie es mit der Beobachtung der Gesetze des Islâms nicht ernst nähmen. Einzelne verfängliche Stellen bei Mystikern erklärt er für Fälschungen[2]). Er beruft sich hierbei darauf, dass dem Aḥmed b. Ḥanbal ein Glaubensbekenntnis und dem Fîrûzâbâdî eine Schrift, in welcher Abû Ḥanîfa verketzert wird, untergeschoben wurde, dass Stellen in al-Gazâlîs Iḥjâ', in Ibn 'Arabîs Futûḥât und seiner eigenen Schrift Al-Baḥr al-maurûd gefälscht worden sind. Solche Fälschungen mögen thatsächlich vorgekommen sein, alle Ketzereien, die den Ṣûfîs zugeschrieben werden, lassen sich damit nicht rechtfertigen. Die Muslime liessen sich nichts vormachen und so weiss al-Śarâwî eine ganze Reihe von Ṣûfîs namhaft zu machen, die verketzert und verfolgt worden sind[3]), unter ihnen auch die grössten Śejche der Ṣûfîs, von denen wir einige hier näher kennzeichnen wollen.

Zu ihnen gehörte Al-Ḥârith b. Asad al-Muḥâsibî (st. in Bagdâd im J. 243), der einer der fruchtbarsten Schriftsteller unter den Ṣûfîs der älteren Zeit war[4]). In Fiḳh-Fragen war er Śâfi'ite, und in dogmatischen Fragen scheint er orthodoxe Ansichten vertreten zu haben. Er polemisierte gegen die Mu'taziliten[5]), nichtsdestoweniger scheint er einige Gedanken von ihnen herübergenommen zu haben, so zum Beispiel die Einteilung der Pflichten in solche des Herzens und des Körpers[6]). Al-Śa'râwî erzählt von einer Zusammenkunft al-Muḥâsibîs mit Aḥmed b. Ḥanbal, die mit seiner Anerkennung durch den letzteren geendigt haben soll, — eine Erfindung, um die Rechtgläubigkeit dieses Śejchs nachzuweisen.

Eine Schrift al-Muḥâsibîs, die uns vorliegt[7]), behandelt die-

1) Die Erzählung Sifrê, ed. Friedmann 35b, Menachoth 44a, findet sich Tanbîh al-ġâfilîn, S. 44.

2) Jawâkît I, S. 8. Über solche Fälschungen vgl. Goldziher in ZDMG. XXXVIII, S. 681. S. auch al-Âlûsî, S. 97.

3) Jawâkît I, S. 17. Lawâkiḥ I, 19 ff.

4) Ibn al-Subkî I, S. 228. Einiges über ihn s. bei al-Kuśejrî, S. 15. Lawâkiḥ I, S. 98. Ibn Chall. Nr. 151.

5) Fihrist I, 183.

6) S. die folg. Anm.

7) HS. der Kön. Bibl. zu Berlin, cod. Spr. 872. Bl. 31 f. enthält den

selben Gegenstände, wie die späteren asketischen Werke, und es lässt sich in ihr weder eine Eigentümlichkeit, noch aber fremder Einfluss entdecken.

Eher lassen sich solche bei Abû Jezîd al-Bisṭâmî (st. im J. 261 [1]) nachweisen. Sein Grossvater war Magier, der Muhammedaner wurde. Aus diesem Umstande ist sein Ausspruch zu erklären: Seit dreissig Jahren verrichte ich den Gottesdienst und bei einem jeden war mein Bekenntnis in meiner Seele gegenwärtig, als wäre ich ein Magier und wollte meinen Gürtel abschneiden [2]). Nach al-Śa'râwî [3]) soll er das „Wort Gottes" als ein Attribut betrachtet haben, eine Ansicht, die von al-Aś'arî gelehrt wurde und die vielleicht mit Unrecht dem Bisṭâmî zugeschrieben wird [4]).

Wir können auch Abû al-Ḳâsim al-Ǵunejd [5]) nicht übergehen, der nicht nur von den Ṣûfîs, sondern auch von Fuḳahâ' und Mutakallimûn hochgeachtet wurde. Er hat nur Korân und Sunna als Quelle der religiösen Erkenntniss betrachtet. Trotzdem er im Rufe grosser Frömmigkeit stand, soll er doch Tauḥîd-Fragen vor seinen Schülern nur bei verschlossenen Thüren besprochen haben [6]). Ein Ausspruch, den al-Śa'râwî in seinem Namen mitteilt [7]), bezieht sich darauf, dass der Mensch nur durch Beweise zur Erkenntnis Gottes gelangt. Er soll auch folgende Äusserung gethan

---

Kommentar des „Sultâns der Gelehrten" 'Abd al-'Azîz al-Sulamî zu einem Werke des Muḥâsibi unter dem Titel: كتاب حل مقاصد الرعاية للامام الحٰرث بن أسد المحاسبي. Bl. 35 beginnt ein Kapitel über محاسبة النفس. Bl. 42 b heisst es: اعلم أنّ القلوب أوّل محلّ التكاليف وانّ أعمال الأبدان موقوفة على أعمال القلوب وان الاعمال يقع ابتداؤها من القلوب ثم يظهر على الجوارح.

1) Al-Ḳuś. S. 17. Law. I, S. 100. Ibn Chall. Nr. 311.

2) Einiges über al-Muḥâsibî s. bei Goldziher, Die Zâhiriten, S. 134 Anm.

3) S. 101 oben.

4) Über seine Ansicht in betreff der Meinungsverschiedenheiten im Islâm s. al-Ḳuś. S. 17. Erbauliche Erzählungen bei al-Jâfi'î, l. c. S. 20.

5) St. im J. 297. S. über ihn al-Ḳuśejrî S. 23. Lawâḳiḥ I, S. 111 ff. Ibn al-Subki I, S. 223 f. Ibn Chall. Nr. 143. Eine erbauliche Erzählung im Auszuge aus al-Jâfi'îs Rauḍ al-rajâḥîn S. 6.

6) Jawâḳît I, S. 22. Dasselbe sollen al-Hasan al-Baṣrî und al-Śiblî gethan haben.

7) Law. I, S. 113. وسئل رضى الله عنه المعرفة بالله هل هي كسب او ضرورة الخ.

haben[1]): „Wenn ich ein Richter wäre, würde ich einen jeden köpfen, der da sagt: Es giebt nichts ausser Gott". Dazu stimmt schlecht seine Bemerkung[2]): „Kein Mensch habe die Stufe der Wahrheit erreicht, solange ihn nicht tausend Freunde für einen Ketzer erklären". Ebenso sein Ausspruch über die religiöse Erkenntnis: „Das Wasser hat die Farbe des Gefässes, in dem es ist" [3]).

Der bedeutendste unter den muslimischen Mystikern, die ihre Schriften in arabischer Sprache abgefasst haben, ist Muḥjî al-dîn Ibn 'Arabî, der zugleich als der einflussreichste gelten kann[4]). Hierauf lässt wenigstens der Umstand schliessen, dass wenn er auch in seinem Leben verhältnismässig nicht viel angefeindet wurde, so haben seine Schriften nach seinem Tode vielfach zu heftigen Kämpfen Anlass gegeben. Eine grosse Anzahl von Schriften richtete sich gegen seine Ketzereien, er hatte aber auch viele begeisterte Anhänger. Er entfaltete eine sehr reiche litterarische Thätigkeit und seine Werke, von denen das umfangreichste das Buch der „Mekkanischen Eröffnungen" ist, lassen auf eine grosse Gelehrsamkeit schliessen. Uns interessiert hier besonders sein Werk „Fuṣûṣ

1) Jawâkit II, S. 116. وكان يقول لو كنت حاكما لضربت عنق من سمعته يقول لا موجود الّا الله.

2) Das. I, S. 31. قال ابو القاسم الجنيد سيد هذه الطائفة لا يبلغ احد درج الحقيقة حتى يشهد فيه الف صديق بانه زنديق.

3) Ibn 'Arabi, Fuṣûṣ al-ḥikam, ed. Konst. S. 125. قال الجنيد لون الماء لون انائه. Über andere Ṣûfis aus älterer Zeit s. Merx a. a. O. S. 30 ff.

4) Vgl. über ihn v. Kremer, Gesch. der herrschenden Ideen des Islâms, S. 102 ff. Seine Darstellung beruht auf den zahlreichen Citaten al-Śa'râwîs in seinem Jawâkît. Sie stammen aus den Futûḥât al-makkîja des Ibn 'Arabî, in welcher Schrift dieser seine Ansichten nicht in so unverblümter Weise ausgesprochen hat, wie in dem hier zu besprechenden Buche. Über Ibn 'Arabîs Stellung in Fiḳh-Fragen s. Goldziher, Die Ẓâhiriten S. 185 f. In seinem Dîwân, ed. Bûlâḳ 1271, S. 47, findet sich folgendes Gedichtchen:

وقال أيضا فى باب التبرّى من التقليد

نسبونى الى ابن حزم وانّى ، لست ممن يقول قال ابن حزم

لا ولا غيره فانّ مقالى ، قال نصّ الكتاب ذلك علمى

او يقول الرسول او أجمع الخلق على ما اقول ذلك حكمى

Auf diese Verwahrung ist kein grosses Gewicht zu legen. I. 'A. war nicht der Mann, der seine Anschauungen nicht wechselt. Dazu kommt noch, dass er vom Kijâs schweigt, was dem Zugeständnisse, dass er Ẓâhirite sei, gleichkommt.

al-hikam", in welchem er seine Weltanschauung am unverhülltesten dargestellt hat und das in späterer Zeit den Angriffen der Gegner am meisten ausgesetzt war. Thatsächlich wird man nicht leicht ein Werk aus dem Mittelalter angeben können, in dem pantheistische Lehren samt ihren letzten Folgerungen mit gleicher Rücksichtslosigkeit dargestellt werden, wie in diesem gar nicht umfangreichen Werke. In 27 Kapiteln, die nach Propheten von Adam bis Muhammed benannt werden, sucht er die verschiedenen Punkte seiner Lehre darzustellen, wobei er den leitenden Gedanken mit einem Momente aus dem Leben des betreffenden Propheten, natürlich nach der Darstellung des Korâns und der Tradition, manchmal in sehr geschickter Weise in Verbindung bringt. Über den Ursprung des Buches giebt er in der Einleitung folgendermassen Aufschluss: „Lob sei Allâh, der die Erkenntnisse in die Herzen der Worte senkt, mit der Einheit des nahen Weges, vom ersten Orte her, wenn auch die Religionen und Sekten, wegen der Verschiedenheit der Völker verschieden sind[1]). Ich habe den Gesandten Allâhs, Allâh segne und begrüsse ihn, in einem Traume der guten Botschaft gesehen, der mir im letzten Drittel des Monates Muharrem im Jahre 627 in Damaskus zu Teil geworden ist. In seiner Hand hielt er ein Buch und er sagte mir: Dies ist das Buch ‚Fuṣûṣ al-ḥikam', nimm es hin und gehe damit hinaus zu den Leuten, damit sie daraus lernen". Das Buch soll ihm also Muhammed gegeben haben. Die Grundanschauungen Ibn 'Arabîs sind nach dieser Schrift folgende:

---

1) In diesen Worten zeigt sich die den meisten Mystikern gemeinsame Tendenz, die Grenzen der Religionen zu verwischen. Von dieser Tendenz waren auch mittelalterliche Philosophen und Skeptiker nicht frei. Siehe die merkwürdigen Äusserungen der Ichwân al-ṣafâ', IV, S. 61 ff., KJL. S. 10. A. 3 und 4. Der philosophische Prediger Lewi ben Abraham aus Villefranche (13. Jh.) sagt, Kobak, גנזי נסתרות III, 140: ודעת קצת הפילוסופים שכל התורות יכוונו לענין אחד בדרכים חלוקים כי כל אחד תבין (so) משלים הממונים לפי מנהג מליצת אנשי דורו וארצו ומשליהם ילפי מה שיסבלו דעותיהם וגו'. Die HS. der Königl. Bibliothek zu Berlin, cod. Wetzstein II, Nr. 1735, Bl. 54 ff. enthält eine Schrift des 'Omar b. Muhammed al-Fâriskûri: رسالة السيوف المرهفة على زندقة المتصوفة, in welcher der Verfasser 58 b mit Bezug auf die Einleitung Ibn 'Arabîs zu den Fuṣûṣ al-ḥikam sagt:

وكتب بعضهم ويقال انه موسى الحمصى حشية على هامش هذا
الكتاب (يعنى كتاب فصوص الحكم) ايضا بإزاء قوله اما بعد فانى
رأيت رسول الله صلعم الذى يقول فيه معاذ الله أن يقول له النبى
صلعم ما يهدم الشريعة ويبينه ويصدقه ويكذب الكتاب والسنة
بدعواه أن جميع الملل على الحق وانهم كلهم على هدى.

Vgl. auch Steinschneider, Polem. u. apol. Lit. S. 48 A.

Die Quelle wahrer religiöser Erkenntnis ist nicht die Spekulation des Verstandes[1], sondern die göttliche Erleuchtung[2]. Durch sie wird den Menschen folgende Erkenntnis zu Teil. Das Wesen aller Dinge ist Gott, es giebt nichts ausser ihm[3]. Er ist das Wesen des Gesichtes, des Gehörs, der Hand, des Fusses, der Zunge, d. h. er ist das Wesen der Sinne und geistigen Kräfte[4]. Er ist das Wesen der Welt, die Welt ist seine Form, er ist der Geist der Welt, der sie führt, der grosse Mensch, das ganze Sein, der Einzige, durch dessen Sein mein Sein besteht[5].

Mit grossem Nachdruck wird von Ibn ʿArabî die Wesenseinheit aller Dinge gelehrt. „Ein jeder Teil der Welt ist die gesamte Welt, d. h. er empfängt die Wesenheit der Einzelheiten der ganzen Welt. Wenn wir aber sagen, dass Zejd in der Erkenntnis ein anderer ist als ʿAmr, so widerlegt das nicht die Behauptung, dass die Substanz Gottes das Wesen Zejds und ʿAmrs ist“[6]. „Allâh sagt (Sure 2, 182): „Wenn meine Knechte dich meinetwegen befragen, so bin ich nahe, ich erhöre den Ruf des Rufenden, wenn er mich anruft“, denn es giebt keinen der erhört, wenn niemand ihn anruft. Wenn das Wesen des Rufenden mit dem Wesen dessen, der erhört, identisch ist, so giebt es keinen Unterschied in der Verschiedenheit der Formen. Beide sind also ohne Zweifel nur Formen. Alle diese Formen aber sind nur wie die Körperteile Zejds, und wir wissen, dass Zejd ein individuelles Wesen ist, dass seine Hand nicht die Form seines Fusses, seines Auges, seines Kopfes, seiner Stirn ist, sodass er Vieles und Eins, viel an Formen, eins im Wesen ist. Ebenso ist der Mensch dem Wesen nach ohne Zweifel Eins, und es ist auch kein Zweifel, dass ʿAmr nicht Zejd, nicht Châlid und nicht Ǵaʿfar ist, sodass die Individuen dieses einen Wesens un-

1) نظر فكرى Fuṣûṣ S. 4.

2) تجلّى إلاهى oder كشف إلاهى das. I. A. kommt hierauf noch S. 58, Z. 19; 95, Z. 6 f.; 96, Z. 16 zu sprechen.

3) S. 22. وما ثم الا هو فهو العلىّ لذاته او عن ما ذا وما هو ثم الا هو فعلوّه لنفسه وهو من حيث الوجود الموجودات. Siehe auch S. 73.

4) S. 44.

5) S. 45.

6) S. 73. وما ثم الّا هو الّا أنّه لا بدّ من حكم لسان التفصيل. فلا يقدح قولنا ان زيدًا دون عمرو فى العلم ان تكون هوية الحق عين زيد وعمرو فتكون فى عمرو اكمل واعلم الخ. Das.

endlich sind in der Existenz. Wenn er also auch Eins ist im Wesen, so ist er Viel in den Formen und Individuen" [1]).

Von dem Einen Wesen stammt das Sein der Dinge. „Durch ihn bist du", sagt I. 'A., „in deinem Sein zum Vorschein gekommen, wenn es dir feststeht, dass dir eine Existenz zukommt. Wenn es wahr ist, dass das Sein Gott gehört, nicht dir, so ist ohne Zweifel das Urteil über das Sein Gottes von dir selbst, und wenn es wahr ist, dass du das Seiende bist, so kommt das Urteil ohne Zweifel dir zu. Sollte aber Gott das Bestimmende sein, so kommt nur die Emanation deines Seins ihm zu, dich selbst bestimmst du selber und darum darfst du nur dich selbst loben und tadeln. Gott kommt nur das Lob für die Emanation des Seins zu, denn das letztere gehört ihm, nicht dir. Du bist seine Nahrung durch die Bestimmungen und er ist deine Nahrung durch das Sein" [2]).

„Das Eine Wesen ist wie der Spiegel. Wenn jemand hineinsieht und die Form dessen, was er von Gott glaubt, darin sieht, so erkennt er ihn und glaubt daran, wenn er aber das darin sieht, was andere glauben, so leugnet er es, als würde er im Spiegel die eigene Gestalt und die eines anderen sehen. Der Spiegel aber ist eine Substanz, nur der Formen giebt es viele im Auge des Sehenden" [3]).

Diese Einheit des göttlichen Wesens in der Vielheit der Formen erklärt Ibn 'Arabî in folgender Weise [4]). Die Namen, d. h. die Offenbarungen Gottes sind unzählig. Ihre Substanz, oder was dasselbe ist, die Substanz Gottes zeigt sich in einem umfassenden Sein (كون), welches das ganze Weltall umfasst. Dieses Sein besitzt das Attribut der Existenz (وجود), und dadurch offenbart sich für Gott sein Geheimnis. In diesem Sein sieht Gott sich selbst wie in einem Spiegel, und zwar in der Form, die er dem Substrat verliehen hat, in dem er sich sieht. Als Gott die Welt geschaffen hat, war in ihr kein Geist, und sie war wie ein zugedeckter Spiegel. Die Substrate mussten aber alle einen göttlichen Geist

1) S. 95.

2) S. 26. ثم ظهرتَ به فى وجودك هذا إن ثبت أنّ لك وجودًا وإن ثبت ان الوجود للحق لا لك فالحكم لك بلا شك فى وجود الحق وإن ثبت انك الموجود فالحكم لك بلا شك وإن كان الحاكم هو الحق فليس له الا إفاضة الوجود عليك والحكم لك عليك فلا تحمد الّا نفسك ولا تذم الا نفسك وما يبقى للحق الّا حمد افاضة الوجود لأنّ ذلك له ولا لك فأنت غذاؤه بالأحكام وهو غذاؤك بالوجود.

3) S. 95. 4) S. 3 ff.

erhalten. Unter dem „Einhauchen des Geistes“ ist zu verstehen, dass die Disposition der Form zum Vorschein kommt, welche zum Empfangen der Offenbarungsemanation vorbereitet ist. Diese Emanation ist ewig und alles kommt von Gott her[1]). Der Spiegel der Welt ist also aufgedeckt worden und das Wesen der Aufdeckung des Spiegels und der Geist dieser Form war Adam. Die „Engel“ waren die Kräfte der Welt, welche „der grosse Mensch“ genannt wird. Sie verhalten sich zur Welt, wie die Kräfte der Seele und die der Sinne zum Menschen. — Der „grosse Mensch“ ist für Gott, was die Pupille dem Auge, durch die wir sehen[2]).

Durch diesen entstandenen und ewigen Menschen ist die Welt vollkommen geworden. Er ist für die Welt, was die Inschrift für den Siegelring ist. Er wird auch „Chalife“ genannt, weil er die Welt behütet, wie das Siegel die Schätze. So ist die Welt wohl bewahrt, solange dieser „vollkommene Mensch“[3]) in ihr ist. Wird das Siegel von der Schatzkammer dieser Welt entfernt, so wird das, was in ihr aufbewahrt wird, nicht bleiben, es wird herausgenommen und die Dinge werden durcheinandergeworfen. Die äussere Form der Welt ist der Körper Adams, die innere Form ist seine Seele, er ist Gott in der Schöpfung[4]). Adam ist die

---

1) S. 5. ولا بدّ أن يقبل روح الهيى عبّر عنه بالنفخ فيه وما هو إلّا حصولُ الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول التجلّى الدائم الذى لم يزل ولا يزال.

2) S. 3. التى هى صورة العالم المعبّر عنه فى اصطلاح القوم بالانسان الكبير. S. 4. فاما انسانيته فلعمومُ نشأته وحصرُه الحقائق كلّها وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين الذى به يكون النظر وهو المعبّر عنه بالبَصَر فلهذا سمّى إنسانا فإنه به نظر الحق الى خلقه فرحمهم فهو الإنسان الحادث الأزلى الخ.

Deussen, Sechzig Upanishads des Veda aus dem Sanskrit übersetzt, S. 128 heisst es: „Der Mann, den man in dem Auge siehet, der ist der Âtman“. Vgl. auch Deussen, Das System des Vedânta, S. 152, 178.

3) الانسان الكامل, ein Ausdruck, den I. A. ziemlich häufig gebraucht, so z. B. noch S. 21, 51. Daher stammt auch der Titel eines Werkes von Abdal-Ḳâdir al-Gîlânî. Die Vorstellung stammt aus der Pseudo-Aristotelischen Theologie, ed. Dieterici, S. 146.

4) S. 8. فقد علمتَ نشأةَ جسد آدم أعنى صورته الظاهرة وقد علمت نشأة روح آدم اعنى صورته الباطنة فهو الحقّ فى الخلق.

eine Seele, aus welcher die menschliche Gattung geschaffen worden ist. „Gott that dies durch zwei Kontraktionen, in der ersten Kontraktion war die Welt, in der zweiten waren Adam und seine Nachkommen“[1]).

Nach dieser Identitätslehre Ibn 'Arabis werden wir Äusserungen begreiflich finden, wie dass „die Gottheit ohne Anthropomorphismus vorgestellt, die gottähnliche Welt sei“[2]), und „das Schaffende ist das Geschaffene und das Geschaffene ist das Schaffende und dies alles ist eine Substanz“[3]). Durch sie wird auch die Attributenlehre bestimmt. Die Zahl der Gottesnamen oder Attribute ist unendlich, ihr Wesen ist aber eins, ebenso wie die Hyle trotz der Vielheit der Formen eine ist[4]). Die eigentlichen Attribute werden von I. A. zuweilen allegorisiert. Unter dem Willen Gottes versteht er z. B. sein Wirken in der Welt[5]). Charakteristisch sind seine Ausführungen über die Barmherzigkeit Gottes. „Gott ist kein Substrat der geschaffenen Dinge, er ist also kein Substrat für die Entstehung der Barmherzigkeit in ihm. Da aber Gott barmherzig ist, und es keinen Barmherzigen giebt, in dem keine Barmherzigkeit wäre, so folgt daraus, dass Gott die Barmherzigkeit selbst ist“[6]). „Die Barmherzigkeit Gottes umfasst ein jedes Ding der Existenz und der Bestimmtheit nach, die göttlichen Namen aber kommen

1) Das. ثم انه تع اطلعه على ما اودع فيه وجعل ذلك في قبضتيه القبضة الواحدة فيها العالم والقبضة الاخرى آدم وبنوه.

Eine andere Stelle über die Kontraktion des göttlichen Wesens findet sich S. 39.

2) S. 23. الحق المنزه هو الخلق المشبه.

3) Das. والامر الخالق المخلوق والامر المخلوق الخالق كل ذلك من عين واحدة. Vgl. Deussen, System d. Vedânta, S. 275f.

4) S. 54.

5) S. 82. فالمشيئة سلطانها عظيم ولهذا جعلها ابو طالب عرش الذات لانها لذاتها تقتضي الحكم فلا يقع في الوجود شيء ولا يرتفع خارج عن المشيئة.

Abû Ṭâlib ist der Verfasser des Ḳût al-ḳulûb. Die Stelle, die I. A. im Auge hat, findet sich I, 101.

6) S. 92. وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث فليس بمحل لايجاد الرحمة فيه وهو الراحم ولا يكون الراحم راحما الا بقيام الرحمة به فثبت انه عين الرحمة.

von den Dingen her, die alle von einer Substanz sind, darum ist das erste, was von der Barmherzigkeit Gottes umfasst wird, das Dingsein dieser Substanz, welche die Barmherzigkeit durch Barmherzigkeit ins Dasein ruft und darum ist auch das erste, was von der Barmherzigkeit umfasst wird, sie selbst“[1]).

Auch den Fatalismus der muslimischen Orthodoxie hat Ibn ʿArabî mit seiner Identitätslehre in Zusammenhang gebracht[2]). Die Vorsehung ist das Urteil Gottes über die Dinge; dieses hängt von der Grenze des Wissens ab, das Gott von den Dingen hat, und sein Wissen wird durch die Substanz der erkannten Dinge bestimmt. Die Prädestination ist ausschliesslich die zeitliche Bestimmung der substantiellen Beschaffenheit der Dinge. Das Urteil der Vorsehung findet also durch die Dinge selbst statt. Der gewissenhafte Richter verfolgt das Wesen der Frage, in welcher er zu urteilen hat, so dass das Urteil ihrer Substanz entspreche. und der zu Richtende fordert durch seinen Zustand vom Richter, dass er über ihn dieses bestimmte Urteil fällen soll, so dass ein jeder Richter durch seinen Urteilsspruch und durch den Beurteilten gerichtet wird[2]).

Der Sinn dieser Ausführungen ist, dass alles, was geschieht, durch das Wesen der Dinge, das allerdings mit dem Wesen Gottes identisch ist, bestimmt wird. Daraus erklärt dann I. A. das Vorherwissen der Gesandten Allâhs, welche je nach der Stufe des Volkes, dem sie angehörten, ein gewisses Mass von Erkenntnis erlangt haben, deren ihr Volk bedurfte. Die Erkenntnis der Prädestination verleiht ihrem Besitzer absolute Ruhe, aber sie kann auch eine schmerzhafte Strafe sein, denn von der Vorherbestimmung kommen die beiden Gegensätze, und mit ihr bezeichnete Gott sich selbst indem er von seinem „Wohlgefallen“ und vom „Zorne“ sprach. Durch sie entsprechen einander die Namen Gottes, von ihrem Wesen wird durch das „absolute Sein“ das „gebundene Seiende“ bestimmt. Es giebt nichts Vollkommeneres, Mächtigeres und Grösseres als ihr Wesen, weil ihr Urteil das Vorübergehende und Nichtvorübergehende umfasst.

Der Mysticismus führt bei I. A. wie auch anderwärts zur Verwischung der Grenzen der Religionen und zu einer milden Beurteilung des Götzendienstes und des Heidentums überhaupt. Da Gott in allen Dingen gegenwärtig ist, so dienen auch die Heiden alle nur Gott, die in den von ihnen verehrten Dingen eine göttliche Offenbarung sehen. Allerdings steht auf der höchsten Stufe der Wissende, der da spricht: „Euer Gott ist e i n Gott, ihm müsset ihr euch ergeben, wo immer er sich offenbart!“[3])

1) S. 90.

2) S. 58.

3) S. 19. فإنّ للحقّ فى كلّ معبود وجها يعرفه من عرفه ويجهله

Himmel und Hölle sind unter dem Gesichtspunkte des Pantheismus die Gottesnähe und die Entfremdung von Gott, beide werden aber bestimmt durch das Mass mystischer Erleuchtung, welches dem Menschen zu Teil geworden ist[1]). Unter dem „Satan" ist die Entfernung von den Wesenheiten der Dinge zu verstehen[2]).

Wir wollen nun noch einiges über die von I. A. angeführten Quellen bemerken. Ausser dem Korân und den Traditionssammlungen[3]) werden von ihm citiert: Abû Jezîd al-Bisṭâmî[4]), Abû-l-Ḳâsim b. Kasijj[5]), Ibn al-Sibl[6]), Abû Su'ûd[7]), Abû Madjan[8]), 'Abd al-Razzâḳ[9]), Abû Ṭâlib al-Mekkî, der Verf. des Ḳût al-ḳulûb[10]), Abû Sa'îd al-Ḥarrâz[11]). Von seinen eigenen Schriften führt I. A. die Futûḥât[12]) und das Kitâb al-taǵlijjât[13]) an.

I. A. polemisiert gegen die Anschauung neuplatonischen Ursprunges, dass die Erkenntnis von der Unmöglichkeit der Erkenntnis des göttlichen Wesens die höchste Erkenntnis sei[14]), gegen die Anschauung der Aš'ariten, dass das Thun Gottes durch die Vernunft nicht begründet werden könne und gegen diejenigen, welche das

من جبلة . . . فلعلم بعلم من عبد وفى أىّ صورة ظهر حتى عبد وان التفريق والكثرة كالأعضاء فى الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية فى الصورة الروحانية فما عبد غير الله فى كل معبود الخ فالادنى صاحب التخيل يقول ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى والاعلى العالم يقول انما الهكم اله واحد فله اسلموا حيث ظهر. Vgl. auch S. 103.

1) S. 42. وهو عين الاهواء التى كانوا عليها الى جهنم وهى البعد الذى كانوا يتوهمونه. S. auch S. 87.

2) S. 87. الشيطان أى البُعد عن الحقائق.

3) S. 17 wird der Ausspruch من عرف نفسه فقد عرف ربّه dem Muhammed zugeschrieben. S. auch S. 25, 54, 68, 117. Über diesen Ausspruch siehe meine Bemerkungen in Brodys Zeitschr. für. hebr. Bibliographie I, S. 128.

4) S. 29, 51.

5) S. 24, 93.

6) S. 56.

7) S. 56. Law. I, 216.

8) Das. Law. I, 206.

9) Das.

10) S. oben S. 521.

11) S. 22. Law. I, 121. Al-Kušejrî, S. 28.

12) S. 12, 91, 123, 121.

13) S. 53.

14) S. 12. العجز عن درك الادراك ادراك فلنتقعد والعجز عن درك ما يعجز عن ادراك هو غاية الادراك. Über den Ausspruch siehe Kaufmann, Gesch. der Attributenlehre, S. 445.

„Mögliche“ leugnen, d. h. alles als notwendig betrachten[1]). Mit einer gewissen Missachtung spricht er von denen, die das Wesen der Dinge durch die Vernunft erfassen wollen. „Die Vernunft ist eine Fessel und will die Dinge in eine Beschreibung hineinzwängen, das Wesen (der Welt) widerstrebt aber dem ihrer Natur nach“. Die Männer der Vernunft sind die Dogmatiker, die einander verketzern und verfluchen[2]). Er ist auch der Ansicht, dass nur die Gesandten Gottes und Ṣûfîs zur Erkenntnis der Seele und ihres Wesens gelangt sind, die alten Denker und die Mutakallimûn haben von ihrem Wesen nichts verstanden. Dagegen findet die Ansicht der Aš'ariten von der sich jeden Augenblick wiederholenden Schöpfung der Accidenzen durch Gott bei ihm Anerkennung. Neben ihnen wird auch eine sonst unbekannte Schule der Ḥusbânijja erwähnt, die dasselbe in Betreff der ganzen Welt gelehrt haben soll[3]). An einer anderen Stelle hebt er die Verwandtschaft einer

1) S. 15. الا ان بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرون أنّ الله لما ثبت عندهم انّه فعّال لما يشاء جوّزوا على الله ما يناقض الحكمة وما هو الأمر عليه فى نفسه ولهذا عدل بعض النظّار الى نفى الامكان وإثبات الوجوب بالذات وبالغير.

2) S. 52. ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب لتقلّبه فى انواع الصور والصفات ولم يقل لمن كان له عقل فان العقل قيد فيحصر الأمر فى نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر فى نفس الأمر فما هو ذكرى لمن كان له عقل وهم أصحاب الاعتقادات الذين يكفر بعضهم بعضا ويلعن بعضهم بعضا. Mit diesen Bemerkungen über die Unduldsamkeit der Theologen vergleiche man die grosse Strafrede der Ichwân al-ṣafâ', gegen die orthodoxen Mutakallimûn, ed. Bombay, Bd. IV, S. 95 ff. In der Verurteilung der Unduldsamkeit der Theologen stimmen sie mit Averroës überein, der Philosophie und Theologie, ed. Müller, S. 23 sagt: والظنّ بأنها يجب ان يصرح بها فى الشرع نشأت فرق الاسلام حتى كفّر بعضهم بعضًا وبدّع بعضهم بعضًا . . . وكذلك فعلت الأشعرية وان كانوا أقلّ تأويلا فأوقعوا الناس من قبل ذلك فى شنآن وتباغض وحروب ومزّقوا الشرع وفرّقوا الناس كلّ التفريق.

3) S. 54. ولهذا ما عثر احدٌ من العلماء والحكماء على معرفة النفس وحقيقتها الّا الالهيون من الرسل والصوفية وامّا أصحاب النظر

aš'aritischen Ansicht mit der seinigen hervor[1]) und er verschmäht es auch nicht, in einer Untersuchung einen Kalâmbeweis zu verwerten[2]). Auch die Mukallida werden von ihm erwähnt[3]). Unter den „Ashâb al-'illa", d. h. diejenigen, welche Gott als die Ursache des Daseins der Welt begreifen zu können meinen, sind offenbar die Philosophen zu verstehen[4]).

Zum Schlusse wollen wir noch einiges über die Quellen der hier vorgeführten Anschauungen der Ṣûfîs bemerken.

Vor allem kommt die Verwandtschaft mit indischen Anschauungen, insbesondere mit den Lehren der Upanishads in Betracht. Diese waren im östlichen Islâm nicht unbekannt und manches stammt ohne Zweifel aus Indien[5]). Von einer litterarischen Beeinflussung von dieser Seite kann aber nicht die Rede sein, denn sogar dasjenige, was al-Bêrûnî in dieser Beziehung bietet[6]), ist ziemlich dürftig und mit Philosophemen griechischen Ursprunges durchsetzt.

وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين في كلامهم في النفس وماهيتها فمنهم من عثر على حقيقتها ولا يعطيها النظر الفكري ابدا الخ

Das. فلا يعرفون تجديد الامر مع الانفس لكن قد عثرت عليه الاشعرة في بعض الموجودات وهي الاعراض وعثرت عليه الحسبانية في العالم كله وجهلهم أهل النظر بأجمعهم الخ.

1) S. 98. كما تقول الاشعرة ان العالم كله متماثل بالجوهر فهو جوهر واحد فهو عين قولنا العين واحدة ثم قالت ويختلف بالأعراض وهو قولنا الخ.

2) S. 83, Z. 3 f. Es ist der Beweis für die Einheit Gottes, der طريق التمانع genannt wurde. S. KJL. 54 und 11.

3) S. 53.

4) S. 121. اصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة في وجود العالم

5) Indische Einflüsse im Ṣûfismus hat schon A. von Kremer, Culturgesch. Streifzüge auf dem Gebiete des Islâms, S. 8 ff. angenommen.

6) India, S. 16 ff. Die Lehre von der Wesenseinheit der Dinge findet al-Bêrûnî schon bei den Indern, wie bei den griechischen Philosophen und den Ṣûfîs. Daselbst heisst es von den letzteren: ولذلك ذهبوا الى ان الموجود شيء واحد وان العلة الاولى تتراءى فيه بصور مختلفة وتحل قوتها في ابعاضه باحوال متباينة توجب التغاير مع الاتحاد.

Wahrscheinlich ist auch, dass die christliche Mystik[1]), die unter dem Einflusse der Schriften des Pseudo Dionysius-Areopagita stand, auf die muslimische eingewirkt hat. Zu den aus diesem Kreise stammenden Anschauungen, die nicht eben auf litterarischem Wege in den Islâm eingedrungen sind, kam später die immer wachsende Einwirkung pseudoaristotelischer Schriften, die ins Arabische übersetzt worden sind. Hier kommen besonders die pseudoaristotelische Theologie und das Buch „de causis“ in Betracht. Sowohl der Philosoph Ibn Sab'în[2]), als auch Ibn 'Arabî[3]) stehen unter ihrem Einfluss. Der letztere spricht sich zwar an einer Stelle abfällig über das Studium der Werke über Religionen und Sekten aus und in einem Schriftchen, in dem er über seinen Studiengang und seine Werke berichtet[5]), lässt er kein Wort darüber fallen, bei wem er philosophische Ansichten kennen gelernt habe, man erfährt nur bei wem er die grossen Traditionssammlungen oder şûfische Werke[6]) studiert hat. Nichtsdestoweniger bemerkt er in der Einleitung zu seinen Futûḥât[7]), man solle nicht ohne weiteres die Ansichten der Mu'taziliten und Philosophen verwerfen.

---

1) Über ihre Ursprünge s. Merx, a. a. O. S. 18 ff.

2) S. Steinschneider, Die hebr. Übers. d. Mittelalters, S. 244. Über ihn s. Fawât al-wafajât, I, 247 f. Lawâkiḥ I, S. 273.

3) Al-futûḥât al-makkijja I, 117 في العلم العالم والمعلوم. Vgl. dazu Dieterici, Die sogenannte Theologie des Aristoteles, S. 8 des arabischen Textes. Futûḥât III, S. 414. والعالم في قبضة الخير المحض وهو الوجود التام غير ان الممكن لما كان للعدم نظر اليه فذله ليس له من ذاته حكم وجوب الوجود لذاته الخ. Vgl. dazu Bardenhewer, Das Buch „de causis“, S. 76. Die Stelle zeigt uns den Ursprung der kabbalistischen Lehre vom סוד הצמצום.

5) HS. der königl. Bibl. in Berlin, cod. Wetzstein II, Nr. 1723, Bl. 1—5.

6) Das. 2 b. ومنهم محمد بن محمد البكرىّ سمعت عليه رسالة القشيرى.

7) Jawâkit I, S. 33. وقال في مقدمة الفتوحات اياك ان تبادر الى انكار مسئلة قالها فيلسوف او معتزلىّ مثلا وتقول هذا مذهب الفلاسفة والمعتزلة فان هذا قول من لا تحصيل له اذ ليس كل ما قاله الفيلسوف مثلا يكون باطلا فعسى ان تكون تلك المسئلة مما عنده من الحق الخ.

Welcher Sympathien philosophische Schriften bei den Ṣûfîs sich erfreuten, trotz ihrer Abweichungen von denselben und trotzdem sie von den Philosophen als Narren betrachtet worden sind[1], zeigt uns eine Erzählung des Sihâb al-dîn al-Suhrawardî[2], in der er eine Unterredung mitteilt, die er im Traume mit Aristoteles gehabt haben soll. Er befragte ihn unter anderen in betreff der Konjunktion und der Vereinigung der Intellekte unter einander und mit dem thätigen Intellekt und nachdem Aristoteles ihm darüber einiges mitgeteilt hatte, fragte er ihn, ob jemand unter den Philosophen des Islâms jene Stufe der Vereinigung mit dem thätigen Intellekt erreicht habe. „Da antwortete er — sagt al-Suhrawardî — sie hätten nicht den tausendsten Teil seiner Stufe erreicht. Ich zählte ihm dann eine Anzahl von denen auf, die ich kannte, er kehrte sich aber nicht daran. Da kam ich auf Abû Jezîd al-Bisṭâmî und Abû Muhammed Sahal b. ʿAbdallâh al-Tustarî zu sprechen und da schien er erfreut zu sein und sagte: Das sind die wahren Philosophen und Weisen, die nicht bei der vorstellungsmässigen Erkenntnis stehen geblieben, sondern zur umfassenden, die Konjunktion und Erleuchtung bewirkenden Erkenntnis gelangt sind. Sie haben sich nicht dem Tode der Hyle ergeben, vielmehr ist ihnen nun der Ort der Würde zu teil geworden, sie mieden, was wir gemieden haben, sie lehrten, was wir lehrten. Dann schied er von mir und verliess mich, — ich aber weinte, dass er von mir schied. Wehe über diesen Zustand[3].“

---

1) Das. I, S. 31. قال الشيخ محيى الدين ولقد وقع لنا وللعارفين امور ونحن بواسطة إخبارنا المعارف والاسرار وشهدوا فيه بالزندقة ... واما الفلاسفة فيقولون عن هؤلاء قوم أهل هوس قد فسدت خزانة خيالهم فضعفت عقولهم الخ.

2) Talwiḥât, HS. der königl. Bibl. zu Berlin, cod. Peterm. 678, Bl. 96 b. ff. Über den Verfasser s. ZDMG. XLII, S. 640, A. 1. Ibn Challikân, Nr. 403. Über seine Beziehungen zu ʿOmar b. al-Fâriḍ s. dessen Dîwân, ed. Marseille S. 17.

3) Bl. 98 b. فقلت وهل وصل من فلاسفة الاسلام إليه أحدٌ فقال ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته ثم كنت أعد جماعة أعرفهم فما التفت اليهم ورجعت الى ابى يزيد البسطامىّ وابى محمد سهل ابن عبد الله التسترىّ وأمثالهم فكأنّه استبشر وقال أولائك هم الفلاسفة والحكماء حقّا ما وقفوا عند العلم الرسمى بل جوزوا الى

Diese Freundschaft mit Aristoteles war für einen Muslimen, wie das Ende al-Suhrawardîs zeigt, mit Gefahren verbunden, ihre Quelle sind aber nicht die authentischen Schriften des Aristoteles, sondern pseudoepigraphische Werke, in denen neuplatonische Anschauungen unter dem Namen des Aristoteles verbreitet wurden.

Wir haben von der Geschichte des Ṣûfismus und seiner Quellen hier nur soviel darzustellen gesucht, als zum Verständnis der Stellung Ibn Tejmîjas uns notwendig erscheint. So viel steht aber auch nach dem Angeführten fest, dass die muslimische Mystik nicht nur dieselben Merkmale zeigt, wie die jüdische und christliche, sondern dass sie auch litterarisch unter denselben Einwirkungen steht. Das Buch „de causis“ ist ein Ferment von grossem Einfluss, sowohl bei Ibn ʿArabî, als bei dem Meister Eckart bei Abraham Abulafia und im Zohar.

Der grössere Teil der Ṣûfîs ist arischen Ursprunges — Ibn Sabʿîn ist nach Lisân al-dîn gotischer Abstammung, — ʿOmar b. al-Fâriḍ und Ibn ʿArabî wird man aber kaum zu den Ariern rechnen können[1]). Überdies gab es in Jemen Ṣûfîs — doch wohl semitischer Abstammung — in solcher Anzahl, dass sie zuweilen Tumulte hervorrufen konnten[2]). Daraus folgt, dass die Verbreitung einer Weltanschauung oder einer Gedankenrichtung von Kultureinflüssen und von der bestimmenden Kraft ererbter Vorstellungen abhängig ist, nicht aber von der Rasse.

IV. Die dogmatischen Ansichten der alten Imâme.

Neben den religiösen Richtungen, die wir bisher gekennzeichnet haben, ging diejenige der alten Imâme einher[3]), die ebensowenig von den Anthropomorphisten, als von den allegorischen Erklärungen der Rationalisten und Ṣûfîs etwas wissen wollten. „Madhab al-

---

العلم الحضوريّ الاتصاليّ الشهوديّ ومن اشتغلوا بعلائق الهيولى فلهم الزلفى وحسن مآب فتجردوا عمّا تجرّد ونطقوا بنطقه ثم فرقني وخلفني أبكى على فراقه فوا لهفى على تلك الحالة. Über al-Bistâmi s. oben S. 515. Abû Muḥammed Sahal al-Tustarî st. i. J. 283. S. über ihn al-Ḳuśejrî, S. 18. Lawâḳiḥ I, S. 101 ff.

1) Er soll ein Abkömmling des Ḥâtim al-Ṭâ'î gewesen sein.

2) Ibn al-Ahdal, Bl 113 a. ولقد ظهرت المحنة وعظمت الفتنة بكتب ابن عربي واعتقاده في مدينة زبيد باليمن في زمنه على أيدي جهّال الصوفية بها.

3) S. Goldziher, Die Zâhiriten, S. 133. Zur Geschichte des Aśʿaritenthums, S. 80 f.

balkafah"[1]) nannte man ihre Lehre. Von ihren Anschauungen erfahren wir Näheres aus den Schriften des Ibn Tejmija und seiner Schüler, welche viele Auszüge aus alten Schriften enthalten, die nicht mehr auf uns gekommen sind. Besonders reich sind an solchen Fragmenten orthodoxer Lehrer die Akidat al-ḥamawija[2]) des Ibn Tejmija und eine Schrift des Dahabi über die Traditionen, welche von den Eigenschaften Gottes handeln[3]) und dessen Citate zum Teil aus der Akîda Ibn Tejmîjas stammen.

In dieser finden wir eine Sammlung von Äusserungen der ältesten Imâme aus der Zeit, als die pantheistische Irrlehre der Ǵahmiten aufgetreten ist[4]). Es wird hier erzählt, eine Frau aus Tirmiḏ, welche die Vorlesungen des Ǵahm gehört hatte, sei nach Kûfa gekommen, wo man ihr erzählte, es sei hier ein Mann — Abû Ḥanîfa —, der sich mit rationalistischer Spekulation beschäftigt habe (نظر في المعقول). Sie kam zu ihm und sagte: Bist du es, der die Leute in fraglichen Angelegenheiten belehrest? Du hast ja deine Religion verlassen! Wo ist dein Gott? Abû Ḥanîfa schwieg. Er zog sich sieben Tage lang zurück und antwortete ihr nicht. Endlich kam er hervor, nachdem er ein Buch darüber verfasst hatte, dass Gott im Himmel und nicht auf der Erde sei. Als jemand darauf bemerkte, es heisse im Korân (Sure 57, 4): „er ist mit euch", antwortete er, das sei so aufzufassen, wie wenn jemand in einem Briefe schreibt: „Ich bin mit dir", in Wahrheit aber bei ihm nicht gegenwärtig ist. Eine ähnliche Äusserung wird dem Abû Ḥanîfa auch vom Verfasser des Fikh al-akbar, Abû Muṭî' al-Ḥakam b. 'Abdallâh al-Balchi zugeschrieben, nach dem Abû Ḥanîfa denjenigen, der behauptet, nicht zu wissen ob Gott und sein Thron im Himmel oder auf der Erde ist, verketzert habe[5]). — Al-Dahabî erwähnt auch, al-Bejhaḳî habe die Ansicht Abû Ḥanîfas gebilligt.

1) مذهب البلكفة von dem Schlagworte بلا كيف ولا تشبيه. Über eine Tradition, auf die man diesen Grundsatz stützte s. al-Âlûsi, S. 257.

2) S. Anhang III.

3) HS. Wetzstein II, 1538, Bl. 68 ff. كتاب العلو للعلي الاعلى الغفار في ايضاح صحيح الاخبار وسقيمها.

4) Al-Dahabî 102 a.

5) Das. وبلغنا عن ابي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي صاحب الفقه الاكبر قال سألت ابا حنيفة عمن يقول لا أعرف ربي في السماء او في الارض فقال قد كفر لان الله تعالى يقول الرحمن على العرش استوى وعرشه فوق سمواته فقلت انه يقول اقول على العرش استوى ولكن قال لا يدرى العرش في السماء او في الارض فقال اذا

Eine ähnliche Stellung hat Sufjân al-Ṯauri in dieser Frage eingenommen. Die Traditionen, welche von den Eigenschaften Gottes handeln, liess er unerklärt und die Behauptung, dass der Korân geschaffen sei, betrachtete er als eine Ketzerei[1]). Ähnliche Ansichten hegte auch Mâlik b. Anas.

Besondere Aufmerksamkeit beansprucht eine kleine Schrift des Imâms ʿAbd al-ʿAzîz al-Mâǵaśûn (st. um 213), die Ibn Tejmîja dem Buche „al-Ibâna" des Abu ʿAbdallâh b. Boṭṭa entlehnt. Al-Mâǵaśûn wird neben Mâlik b. Anas und Ibn Abî Ḏiʾb gestellt, daher wird seinen Äusserungen gegen die ǵahmitische Irrlehre von Ibn Tejmîja grosses Gewicht beigelegt. Al-Mâǵaśûn nimmt in diesem Schriftchen vor allem gegen die Lehre der Ǵahmîja Stellung, nach welcher man verpflichtet sei, über die geschaffenen Dinge nachzudenken. Er meint, der Mensch sei nicht in der Lage, die Eigenschaften Gottes zu ergründen, darum müsse man sich darauf beschränken, was Gott im Korân von sich selbst ausgesagt hat. Wer aber hieran Anstoss nimmt, den haben schon die bösen Geister erhascht. Solche Leute leugnen dann, dass die Frommen am Tage der Auferstehung Gott sehen werden und kommen dazu, auch andere ausdrückliche Lehren des Korâns und der Tradition zu leugnen. Überhaupt kann man in der Religion nur dann vor Irrtümern sich bewahren, wenn man dort aufhört, wo uns in der Forschung eine Grenze gezogen ist.

Ausser al-Mâǵaśûn werden noch viele andere Traditionsgelehrte von Ibn Tejmîja angeführt[2]), die sich in ähnlicher Weise geäussert haben sollen. Zumeist gaben hierzu die pantheistischen Lehren der Ǵahmîja Veranlassung[3]).

أنكر أنّه في السماء، فقد كفر. Über die Schrift Al-fiḳh al-akbar vgl. v. Kremer, Die herrsch. Ideen, S. 90 ff. Bl. 35b der ʿAḳîdat al-Ḥanawîja heisst es: وفي كتاب الفقه الاكبر المشهور عند اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله الذي رووه بالاسناد عن ابي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي.

1) Al-Dahabi Bl. 103a. ونقل عنه الوليد انه قال في احاديث الصفات امرّوها كما جاءت وقد روى الهيثم بن جميل البخاري عن مؤمل بن اسمعيل عن سفيان الثوري قال من قال القرآن مخلوق فهو كافر وقد ثبت عن هذا الامام الذي لا نظير له في عصره شيئا كثيرا من احاديث الصفات ومذهبه فيها الاقرار والامرار والكفّ عن تأويلها رحمه الله تع

2) S. Anhang III.

3) Das. Bl. 36b wird das كتاب الفاروق des Harawi angeführt, in dem folgendes erzählt wird: هشام بن عبيد الله الرازي صاحب محمد بن الحسن

Zu den von Ibn Tejmija und seinen Schülern am häufigsten angeführten Autoren gehört Muḥammed b. Isḥaḳ Ibn Chuzejma (starb i. J. 311)[1]. Sein Kitâb al-tauḥîd, das nach Fachr al-dîn Râzi eher den Titel Kitâb al-širk hätte führen sollen, scheint bei den Orthodoxen eine grosse Autorität besessen zu haben.

Von seinen Zeitgenossen hat sich auch Abû-al-l-ʿAbbâs Aḥmed b. Surejḥ (st. i. J. 306) in dem Sinne geäussert, dass in dogmatischen Fragen die Spekulation verboten sei, die Koränstellen über die Eigenschaften Gottes dürften nicht figürlich ausgelegt, aber auch nicht in anthropomorphistischer Weise aufgefasst werden[2].

قاضى الرىّ حبس رجلا فى التجهّم فتاب فجىء به الى هشام فتفقّد فقال الحمد لله على التوبة فامتحنه هشام فقال اشهد أنّ الله على عرشه بائن من خلقه فقال اشهد أنّ الله على عرشه ولا ادرى ما بائن من خلقه فقال ردوه الى الحبس فانّه لم يتب.

Bl. 38a. وروى ابن ابى حاتم فى كتاب الردّ على الجهمية عن سعيد بن عامر الضبعى امام اهل البصرة علما ودينا من شيوخ احمد انه ذكر عنده الجهمية فقال هم شرّ قولا من اليهود والنصارى وقد اجتمع اليهود والنصارى وأهل الأديان مع المسلمين ان الله على العرش وقالوا هم ليس على شىء. وقال محمد بن اسحق بن خزيمة امام الائمة من لم يقل ان الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه وجب ان يستتاب فان تاب والّا ضرب عنقه. 39b wird al-Bejhaḳi's كتاب الاسماء والصفات und 41b Abû Jaʿlî's كتاب ابطال التأويل angeführt.

1) Al-Dahabi, Bl. 69a, 71a, 121a.

2) Das. Bl. 121a. ابن سريج فقيه العراق قال الامام ابو القسم سعد بن على الزنجانى سألتَ ايدك الله بيان ما صحّ لديك من مذهب السلف وصالحى الخلف فى الصفات فاستخرت الله تع وأجبت بجواب الفقيه ابى العباس احمد بن عمر بن سريج وقد سئل عن مثل هذا ذكره ابو سعيد عبد الواحد بن محمد الفقيه قال سمعت بعض شيوخنا يقول سئل ابن سريج رحمه الله عن صفات الله تع فقال حرام

Von den späteren Vertretern des Standpunktes der alten Imâme seien hier noch Abû ʿAbdallâh b. Boṭṭa (st. i. J. 387) und Abû-l-Ḥasan al-Dârakuṭnî (st. i. J. 385) erwähnt, von dem Al-Dahabî einige Verse dogmatischen Inhaltes anführt[1]).

Wenn auch Ibn Tejmîja die zeitgenössischen Asʿariten heftig

على العقول أن تمثّل الله وعلى الأوهام ان تحدّه وعلى الألباب ان تصف الّا ما وصف به نفسه فى كتابه على لسان رسوله وقد صحّ عن جميع اهل الديانة والسنة الى زمننا ان جميع الآى والاخبار الصادقة عن رسول الله صلعم يجب على المسلمين الايمان بكلّ واحد منه كما ورد وانّ السؤال عن معانيها بدعة والجواب كفر وزندقة مثل قوله هل ينظرون الّا ان يأتيهم الله فى ظلل من الغمام وقوله الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفّا صفّا ونظائرها مما نطق به القران كالفوقية والنفس واليدين والسمع والبصر وصعود الكلام الطيب اليه والضحك والتعجّب والنزول الى ان قال اعتقادنا فيه وفى الآى المتشابهة فى القران ان نقبلها ولا نردّها ولا نتأوّلها بتأويل المخالفين ولا نحملها على تشبيه المشبّهين ولا نترجم عن صفاته بلغة غير العربية ونسلم الخبر الظاهر والآية الظاهر تنزيلها. Er st. i. J. 306.

1) Das. 128a. ابن بطة قال الامام الزاهد ابو عبد الله بن بطة العكبرى شيخ الحنابلة فى كتاب الابانة من جمعه وهو [128b] ثلاث مجلدات باب الايمان بان الله على عرشه بائن من خلقه وعلمه محيط بخلقه أجمع المسلمين من الصحابة والتابعين أنّ الله على عرشه فوق سمواته بائن من خلقه فأمّا قوله وهو معكم فهو كما قالت العلماء وأمّا قوله وهو الله فى السموات وفى الارض معناه انه هو الله فى السموات وهو الله فى الارض وتصديقه فى كتاب الله وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله واحتج الجهمى بقوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم فقال معنا وفينا وقد فسّر العلماء ان ذلك يعنى علمه ثم قال فى آخرها ان الله بكل شىء عليم ثم ان ابن بطة سرد باسانيده القول من قال أنه علمه وهو الضحاك والثورى ونعيم بن حماد واحمد بن

bekämpft hat, so verschmähte er es ebensowenig wie al-Dahabi, die Ansichten al-Aš'aris und seiner unmittelbaren Nachfolger dort, wo sie mit den seinigen übereinstimmten, anzuführen. Das konnten sie um so eher thun, weil al-Aš'ari — wie anderwärts gezeigt worden ist — wo es ihm möglich war, seine Übereinstimmung mit den orthodoxen Traditionsgelehrten geflissentlich hervorgehoben hat. Das ist auch der Fall bei einem Kapitel aus der Schrift al-Aš'arîs: „Ichtilâf al-muṣallîn wa-maḳâlât al-islâmijjîn“, in welchem er die Ansichten der Anhänger der Sunna und der Traditionsgelehrten zur Darstellung bringt[1]).

Welcher Mittel man sich zuweilen im Kampfe gegen mu'tazilitische und sonstige Ketzereien bediente, zeigt uns ein anonymes Schriftchen über die „Grundlehren der Religion nach der Ansicht Abû Ḥanîfas und aller Imâme und frommen Gelehrten“ [2]). Es beginnt mit der bekannten Tradition über die 73 Sekten des Islâms. Es ist ganz vom orthodoxen Standpunkte aus geschrieben und ent-

حنبل واسحق بن راهويه، وكان ابن بطة من كبار الائمة ذا زهد وفقه وسنة واتباع وتكلموا في ثقته وهو صدوق في نفسه سيّء من البغويّ وطبقته وتوفي سنة ٣٨٧. الدارقطني كان العلامة الحافظ ابو الحسن على بن عمر نادرة العصر وفرد الجهابذة ختم به هذا الشان فمما صنّف كتاب الرؤية وكتاب الصفات وكان اليه المنتهى في السنة ومذاهب السلف وهو القائل مما [a])اخبرنا به احمد بن سلامة عن يحيى بن يونس ثنا ابن كادش انشدنا ابو طالب العشاري انشدنا الدارقطني رح

حديث الشفاعة في احمد، الى احمد المصطفى نسنده،
واما حديث بقعوده على العرش ايضا فلا نجحده،
امرّوا الحديث على وجهه، ولا تدخلوا فيه ما يفسده،
توفي الدارقطني رح في سنة ٣٨٥.

1) Al-Dahabi 124 a nach Ibn Tejmija's Aḳîdat al-Ḥamawija 41 a ff.

2) HS. der K. K. Hofbibliothek in Wien, Flügels Katalog, Nr. 1664, Bl. 38 v. وقد تمّ الكتاب في أصول الدين على مذهب الامام ابي حنيفة رحمه الله وعن جميع ائمة المجتهدين وعن العلماء العاملين

a) HS. اخبرني.

hält eine Menge plumpgefälschter dogmatischer Traditionen, wie dies besonders aus dem Stücke über das „Wort Gottes“ hervorgeht[1]). Es heisst hier unter anderem wörtlich: „Es ist überliefert worden im Namen des ʿAbdallâh b. Omar, im Namen des Propheten, dass dieser gesagt habe: „Wer da sagt, dass der Korân geschaffen sei, der ist ein Gottesleugner“[2]). Nach einer anderen Tradition soll der Prophet gesagt haben: „Es wird über meine Gemeinde eine Zeit kommen, in der manche von meiner Gemeinde behaupten werden, dass der Korân geschaffen sei, wer von euch in Gesellschaft kommt und sie antrifft, der möge mit ihnen nicht eines Sinnes sein und nicht in ihrer Gesellschaft sitzen, denn sie leugnen den mächtigen Gott und sie werden nicht ins Paradies kommen und nicht seinen Duft zu riechen bekommen“[3]). — Aber auch die grossen Traditionssammlungen enthalten derartige Aussprüche. Bei al-Tirmidi[4]) wird auf Abû Hurejra folgende Erzählung zurückgeführt: „Einst kam der Prophet heraus zu uns, als wir eben über „das Ḳadar“ disputierten, da erzürnte er, so dass sein Angesicht rot wurde, seine Wangen wurden aufgedunsen wie ein Apfel und er sagte: „Ist das euch befohlen worden? Deshalb bin ich zu euch gesandt worden?

أشنج. Flügel übersetzt falsch: „Buch über die Grundregeln der Ausübung der religiösen Pflichten nach dem Ritus des Imâm Abû Ḥanifa“.

1) Bl. 11 r. فصل فيما ذكرنه من أنّه ينبغي له أن يعلم أنّ القران كلام الله غير مخلوق لا بحقيقة ولا بمجاز [11 v.] لأنّ القران كلام الله وهو من صفات القديمة القائمة بذاته والله سبحانه وتع جميع صفاته غير مخلوق فمن قال بأنّ القران مخلوق فانه قال صفة الله مخلوقة حادثة وهذا كفر نعوذ بالله منه.

Das „Wort Gottes“ gilt also dem Verfasser als Attribut, woraus folgt, dass er nicht vor al-Aśʿarî geschrieben haben kann.

2) Das. وروى عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما عن رسول الله صلعم انه قال من قال ان القرآن مخلوق فهو كافر بالله العظيم.

3) Bl. 12 r. واخبرنا الثقات بِسندهم عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما عن النبى صلعم انه قال سيأتى على امتى زمان يقول فيه قوم من امتى بأنّ القران مخلوق فمن عاش منكم فأدركهم فلا يماديهم ولا يجالسهم فانهم كفر بالله العظيم وانّهم لا يدخلون الجنة ولا يشمّون لها رائحة

4) Al-Saḥîḥ II, S. 19.

Die vor euch waren, sind wahrlich zu Grunde gegangen, als sie über diese Sache disputiert haben. Ich befehle euch, ich befehle euch, dass ihr darüber nicht disputiert."

Von den alten Imâmen interessiert uns hier am meisten Aḥmed b. Ḥanbal, der zur Zeit der Inquisition wegen des „Geschaffenseins des Korâns" eine grosse Standhaftigkeit gezeigt hat[1]). Die von ihm gegründete Fiḳh-Schule war auch in dogmatischer Beziehung gebunden[2]), was darauf zurückzuführen ist, dass er von den Imâmen am häufigsten und am bestimmtesten auch über dogmatische Fragen sich geäussert hat. Ibn al-Ǵauzî[3]) teilt einen Brief des Aḥmed b. Ḥanbal an Musaddad b. Musarhad mit, in dem er sich über die wichtigsten dogmatischen Fragen und über verschiedene dogmatische und politische Ketzereien äussert. Die Echtheit des Briefes scheint mir nicht über allen Zweifel erhaben zu sein. Es findet sich aber darin nichts, was Aḥmed b. Ḥanbal nicht hätte sagen können. Al-Âlûsî erzählt nach Ibn al-Ǵauzî: „Als Musaddad b. Musarhad Zweifel hatte in Sachen der Revolution und der Meinungsverschiedenheiten der Leute über die Prädestination, die Lehre der Râfiḍiten, der Mu'taziliten, über das Geschaffensein des Korâns und über die Lehre der Murǵiten, schrieb er an Aḥmed b. Ḥanbal: „Schreibe mir die Sunna des Propheten!" Als A. b. Ḥ. den Brief erhielt, weinte er und sagte: „Wir gehören Allâh und wir wenden uns an ihn! Dieser Baṣrenser glaubt, dass er in der Wissenschaft ein grosses Vermögen erworben hat und wird nicht zur Sunna des Propheten geführt." Wenn auch der Brief nicht echt sein sollte, so ist er doch im Sinne der orthodoxen Imâme geschrieben und nimmt den Standpunkt ein, den wir zur Genüge kennen. — Von Interesse ist die Erzählung Ibn al-Subkîs[4]), nach welcher Abû 'Alî al-Karâbîsî (st. i. J. 245 oder 248) in betreff der Natur des Korâns befragt worden sein soll. Al-Karâbîsî antwortete, es wäre das ungeschaffene Wort Gottes. Die weitere Frage, ob auch das gesprochene Wort des Korâns ungeschaffen sei, beantwortete er in verneinendem Sinne. Als dies dem Aḥmed b. Ḥanbal erzählt wurde, erklärte er, es wäre eine Ketzerei.

Seine Anhänger sollten es den grossen und kleinen Ketzern reichlich heimzahlen, was ihr Imâm einst erduldet. Seit dem Anfange des vierten Jahrhunderts haben sie nie aufgehört Tumulte hervorzurufen. In Bagdâd, ebensowohl wie in Syrien, suchen sie ihre Gegner durch Prügel zu bekehren. — Ihre dogmatischen Anschauungen waren ganz merkwürdiger Art. Unter den Ḥanâbila waren die krassesten Anthropomorphisten. Im Jahre 317 d. H. entstand im Bagdâd ein Tumult zwischen den Anhängern des Ḥan-

1) S. Walter M. Patton, Aḥmed b. Ḥanbal and the Miḥna S. 88 ff. Al-Âlûsî, S. 122 ff.

2) Goldziher in ZDMG. XLI S. 621.

3) Bei al-Âlûsî, S. 110 ff.

4) I 172 f.

baliten Abû Bekr al-Marwazî und dem übrigen Volke wegen der Auslegung von Sure 17, 81, welche Stelle von den Ḥanbaliten so erklärt wurde, dass Gott den Muhammed auf seinen Thron neben sich setzen würde, während die Gegner die betreffenden Worte auf die Fürsprache Muhammeds bezogen haben. Ibn al-Ahdal bezeichnet einen Teil der Ḥanbaliten einfach als Ḥaśwîja, d. h. als krasse Anthropomorphisten[1]. Bei dem Buchstabenglauben der Ḥanbaliten mussten die aś'aritischen Anschauungen ihnen ein Gräuel sein und da die Aś'ariten zumeist der Schule des Imâm al-Šâfi'î angehörten, erzählen Chronisten und Biographen häufig von den Kämpfen dieser Schulen. Über dieselben bietet uns Tâǵ al-Dîn ibn al-Subkî in seinem grossen Ṭabaḳât-Werke einige bemerkenswerte Daten[2]. — Nachdem die aś'aritische Schule die Verfolgung unter der Regierung Togrulbegs und Alp Arslâns überstanden hatte[3], war es ein Sohn des aś'aritischen Śejchs Abû al-Ḳâsim al-Ḳuśejrî, der den Zorn der Ḥanbaliten auf sich gezogen hat[4]. Ibn al-Subkî erzählt hierüber, dass infolge des Tumultes, den die Ḥanbaliten gegen Abû Naṣr Ibn al-Ḳuśejrî hervorgerufen hatten, Abû Isḥâk al-Śîrâzî — wie die Ḥanbaliten behaupten — die Absicht gehabt habe, ihre Schule zu vernichten. Dieser richtete nämlich an den Wezir Niẓâm al-Mulk zu wiederholten Malen Sendschreiben[5].

1) 77 b. واما الحنابلة الحشوية فالخلاف بينهم وبين الاشعرية فى الحرف والصوت والجهة والاستواء وغير ذلك من التشبيه والتجسيم فهم يثبتون ذلك وينسبونه الى الامام احمد بن حنبل والاشعرية ينفون عنه ذلك كله وينزهون الله تع عن الجهة والحرف والصوت [78 a] والتشبيه ويقطعون براءة الامام احمد مما نسبوه اليه من ذلك ويروون عنه انكاره كذلك بأسانيد صحيحة ذكرها البيهقي وغيره قال ابو حفص ابن شاهين وهو من المحدثين من اقران الدارقطني رجلان صالحان بليا باصحاب سوء جعفر بن محمد واحمد بن حنبل انتهى.

Ähnliche Ausführungen hat Ibn al-Ahdal auch Bl. 89 b f.

2) Leidener HS. Bd. II, S. 7 ff., 354 ff. Vgl. auch Ibn al-Aṯir X, S. 71, z. J. 469.

3) S. Goldziher's Bemerkungen das. S. 63 und oben S. 488 f.

4) Fawât al-wafajât I, 268.

5) Ibn al-Ahdal, Bl. 75 a erwähnt ein Fetwâ des Abû Isḥâk al-Śirâzî über die Aś'ariten, in dem es heisst: ان الأشعرية اعيان أهل السنة ونصّار الشريعة انتصبوا للرد على المبتدعة من الرافضة وغيرهم فمن طعن

in welchen er sich über die Ḥanbaliten beschwerte. Er erzählte von den Revolten, welcher sie sich schuldig gemacht haben, und dass diese ihnen schon zur Gewohnheit geworden seien und bat ihn um seinen Schutz. Niẓâm al-Mulk untersagte auch die Wiederholung der Auftritte gegen Ibn al-Ḳuśejrî, worauf eine kurze Zeit Ruhe eintrat. Den Śejch der Ḥanbaliten Abû Ǵa'far ibn Abî Mûsâ liess es aber nicht ruhen. Er und seine Genossen schmähten den Abû Isḥâk al-Śîrâzî, es kam zu blutigen Auftritten zwischen ihren Anhängern, worauf der Chalife beiden befahl, dass sie sich aussöhnten. Nun verbreiteten die Ḥanbaliten, der Śejch Abû Isḥâḳ hätte sich von der Lehre al-Aś'arîs losgesagt, worüber dieser ganz untröstlich wurde. Wiederum richtete er ein Schreiben an Niẓâm al-Mulk, über dessen Inhalt ebenso wie über die Antwort des Niẓâm al-Mulk Ibn al-Subkî verschiedene Vermutungen mitteilt. Die Ḥanbaliten behaupteten, er hätte die Vernichtung der ḥanbalitischen Schule verlangt, worauf ihm Niẓâm al-Mulk geantwortet haben soll: „Es ist unmöglich, die Ansichten zu ändern und ihre Bekenner von denselben abzubringen; überdies sei in dieser Gegend die Schule des Aḥmed ibn Ḥanbal im Übergewicht, dessen Bedeutung den Imâmen bekannt und dessen Kraft in der Kenntnis der Sunna anerkannt sei". Ibn al-Subkî glaubt nicht, dass Abû Isḥâḳ die Vernichtung der ḥanbalitischen Schule verlangt hätte, er wäre nicht darnach gewesen, dass er die Bedeutung Aḥmed ibn Ḥanbals nicht anerkannt hätte, seine Gegnerschaft galt nur denjenigen, welche gegen ihn gehetzt und auf al-Aś'arî geschimpft haben. Niẓâm al-Mulk soll in seiner Antwort den Śejch Abû Isḥâḳ mit Lob überhäuft haben, er liess die Störenfriede bestrafen und den Śejch der Ḥanbaliten, Abû Ǵa'far, gefangen nehmen. — Wir halten es für sehr wahrscheinlich, dass hier der Bericht der Ḥanbaliten Glauben verdient. Es ist nicht unmöglich, dass Abû Isḥâḳ den Ḥanbaliten gegenüber gerne jene Mittel angewandt hätte, welche unter al-Ma'mûn gegen die Traditionsgelehrten, die vom Kalâm nichts wissen wollten, angewendet worden sind; die Antwort des Niẓâm al-Mulk aber entspricht ganz dem Charakter dieses Staatsmannes[1]).

فيجب قمعه لتعصبه في اهل السنة واذا رُفع امر من يفعل ذلك الى الناظر

في امور المسلمين وجب عليه تأديبه بما يرتدع به كل احد.

Über die Schritte des Abû Isḥâk al-Śîrâzî, die er beim Sultan gegen die Ḥanbaliten gethan, siehe Ibn al-Aṯîr X, S. 81.

1) In ähnlicher Weise verhielt sich auch al-Malik al-Aśraf in Syrien. Der Kalâm in der jüd. Lit. S. 43 f. Niẓâm al-Mulk konnte auch mu'tazilitische Ketzereien ertragen. Ibn al-Subkî II, S. 86 erzählt vom grossen Korânkommentator Abû Jûsuf al-Ḳazwînî: وكان يفتخر بالاعتزال ويفتخر به حتى على كتب نفيسة للملك. Er soll dem Niẓâm al-Mulk vier seltene Schriften ge-

An einer anderen Stelle teilt Ibn al-Subkî einige Züge mit, welche für die Anschauungen der Ḥanbaliten und ihr Verhältnis zu den Aśʿariten ebenfalls charakteristisch sind. Fachr al-dîn ibn ʿAsâkir soll mit den Ḥanbaliten — wie dies meistens zwischen dem Pöbel der Ḥanbaliten und den Aśʿariten zu sein pflegte — Händel gehabt haben. Er erzählt, er pflegte an einem Orte, wo Ḥanbaliten waren, nie vorüberzugehen, da er einen Überfall fürchtete. Einst begegnete er dem Muwaffiḳ ibn Ḳudâma, — wohl ein Ḥanbalit, — und grüsste ihn, dieser erwiderte aber den Gruss nicht. Als man ihm darüber Vorstellungen machte, antwortete er: „Jener glaubt an das „geistige Wort“, darum erwidere ich seinen Gruss in meinem Geiste“. Ibn al-Subkî hält die Erzählung für die Erfindung eines Ḥaśwî, wahrscheinlich ohne Grund.

Auf denselben Ibn ʿAsâkir bezieht sich auch folgende Anekdote. Aḥmed b. al-Meǵd al-Maḳdisî besuchte einst Jerusalem während der Zeit, da die Stadt in der Macht der Franken war. Da sah er eine Schule in der Nähe des Ḥarâm, mit welcher die Franken die Muslimen geärgert hatten und in der sie gar schreckliche Dinge verübten. „Ich dachte“, erzählte er, „Allâh weiss, was in dieser Schule geschehen ist, bis sie dadurch zu Grunde ging“. Als ich nach Damascus zurückkehrte, wurde mir erzählt, dass der Śejch Fachr al-dîn ibn Asâkir dort das „Führende Glaubensbekenntnis“ (Murśida) zu lehren pflegte, und da sagte ich: „Das ist das „Irreführende Glaubensbekenntnis“ (Muḍilla)“. Ibn al-Subkî erwähnt nun, dass sein Gewährsmann, Ṣalâḥ al-dîn al-ʿAlâʾî die Murśida für ein vorzügliches, richtiges Glaubensbekenntnis hielt. Ibn Tejmîja wurde in Betreff derselben befragt und er antwortete, dass sie dem Ibn Tûmart zugeschrieben wird. Das ist aber nach al-ʿAlâʾî sehr unwahrscheinlich oder unrichtig, denn es ist bekannt, dass Ibn Tûmart mit den Muʿtaziliten in Betreff ihrer Grundlehren übereinstimmte, die Murśida steht aber mit denselben im Widerspruch. Ibn al-Subkî nimmt ebenfalls Ibn Tûmart in seinen Schutz. Er meint, wie wir nun durch die Untersuchungen Goldzihers wissen[1]),

schenkt haben, darunter ein Koränexemplar, über das Ibn al-Subki folgendes sagt: والرابع مصحف بخطّ بعض الكتّاب المجوّدين بخطّ الوضّاح وقد كتب كتابة اختلاف القرّاء بين سطوره بحمرة وتفسير غريبه بخضرة واعرابه بزرقة وكتب بالذهب العلامات على الآيات التى تصلح للابراءات فى العقود والمكاتبات وآيات الوعد والوعيد وما يكتب فى التعازى والتهانى وبالجملة كتابة مصحف على هذا الوجه بدعة مكروهة.

1) S. ZDMG. XLI, S. 70 ff.

mit Recht, dieser wäre Aśarit gewesen und dem entspricht auch der Inhalt der Murśida, die er vollständig mitzuteilen sich bemüssigt sieht. Die Behauptung des Makdisî, meint Ibn al-Subkî, dass die Murśida an dem Untergang der Schule Ibn ʿAsakirs schuld wäre, stammt aber aus Gehässigkeit und Unwissenheit, denn die Franken haben sogar im Inneren der Masǵid al-Akṣa ebensolch schreckliche Dinge gethan.

Obwohl also die meisten Ḥanbaliten aus Buchstabengläubigkeit Anthropomorphisten waren und alle Vermittelungsversuche der Aśariten in Betreff der Attributenlehre und der Lehre von der Ewigkeit des Korâns verworfen haben, haben sie sich alle in manchen Punkten doch der aus dem Monotheismus resultierenden Anschauung angeschlossen. Schon im Jahre 323 d. H. schreibt an sie Al-Râḍî[1]): „Ihr verbietet den Besuch der Gräber der Imâme und verurteilt in eurer Neuerungssucht das Wallfahrten zu denselben, trotzdem versammelt ihr euch, um nach dem Grabe eines Mannes aus dem gemeinen Volke zu pilgern, der weder einen Vorzug hatte, noch edler Abstammung war, noch aber mit dem Propheten in irgend einem Zusammenhange gestanden hat; ja, ihr befehlet sogar es zu besuchen und behauptet, er habe Wunder wie die Propheten und Heiligen vollführt“. Wenn also die Ḥanbaliten inkonsequent waren, so geht doch aus dieser Urkunde hervor, dass sie im Allgemeinen dem Besuche von Gräbern abgeneigt waren.

Wir hören auch von einem Ḥanbaliten, der erklärt haben soll, dass die Zauberei mit dem Glauben unvereinbar sei und dass, wer den Glauben im Herzen habe, unmöglich ein Zauberer werden könne[2]).

Den meisten Anschauungen, denen wir bei den alten Imâmen und den Ḥanbaliten begegnet sind, hat auch Taḳî al-dîn Ibn Tejmîja Ausdruck verliehen, mit dem wir uns im folgenden Abschnitt beschäftigen wollen.

---

1) Ibn al-Atîr, z. J. 323. VIII, S. 229.

2) Al-Damiri II. s. v. قال بعض حنبلية قلت فعله بين ذلك بهذا ان السحر والايمان لا يجتمعان في قلب ولا يصير ساحرا وفي قلبه ايمان. Dagegen wird Fawât al-wafajât I, S. 275 vom Ḥanbaliten ʿAbd al-Salâm b. ʿAbd al-Ḳâdir al-Ǵîlî (st. i. J. 611) berichtet, er hätte ein astrologisches Werk geschrieben, in dem er die Macht der Sterne anerkannt habe. Als ihm deshalb der Prozess gemacht wurde, ist er freigesprochen worden, weil er das Buch [illegible] geschrieben hatte, seine Schriften wurden aber verbrannt.

V. Taḳî al-dîn Ibn Tejmîja.

a) Quellen.

Über diesen hervorragenden Vertreter des Islâms besitzen wir zahlreiche Quellen, welche sowohl von den äusseren Verhältnissen, unter denen er gelebt und gewirkt hat, als auch von seinen Anschauungen und Bestrebungen ein treues Bild zu geben geeignet sind. Von den Schriften Ibn Tejmîjas haben mir folgende vorgelegen:

العقيدة الواسطية, HS. Wetzstein II, 1536, Bl. 7—18.

العقيدة الحموية, dieselbe HS. Bl. 18 b—53.

العقيدة التدمرية, HS. Wetzstein II, 1538, Bl. 1—40.

Von biographischen Werken:

1. Al-Śejch Marʿî b. Jûsuf al-Ḥanbalî: Al-kawâkib al-durrîja fî manâḳib al-muǵtahid Ibn Tejmîja. HS. Landberg 158. Das Werk ist ein Auszug aus den Biographien Ibn Tejmîjas von Śams al-dîn al-Maḳdisî, Sirâǵ al-dîn al-Bazzâr und Sihâb al-dîn al-ʿAmrî. Im Folgenden bezeichnen wir die HS. mit Kaw.

2. Al-Âlûsî, Ǵalâʾ al-ʿajnejn fî muḥâkamat al-Aḥmadejn, ed. Bulaḳ 1298. Am Rande des Buches sind zwei Schriften abgedruckt, die sich ebenfalls mit Ibn Tejmîja beschäftigen und ebenso wie die Schrift al-Âlusîs zahlreiche Anführungen[1]) aus seinen Schriften enthalten:

3. Ṣafî al-dîn al-Ḥanafî, Al-ḳaul al-ǵalîj fî tarǵumat al-Śejch Taḳî al-dîn Ibn Tejmîja al-Ḥanbalî. S. 1—141 vom Werke al-Âlûsîs[2]).

4. Ṣiddîḳ Ḥasan Chân, Sultân von Buhûpâl, Al-intiḳâd al-raǵîḥ fî śarḥ al-iʿtiḳâd al-ṣaḥîḥ[3]).

Eine ausführliche Biographie Ibn Tejmîjas giebt Ṣalâḥ al-Kutubî, Fawât al-wafajât I. 35—45. Bibliographisches Material findet man

[1]) Bei al-Âlûsi werden citiert: العقيدة الواسطية S. 37 unten. العقيدة الحموية S. 79, 83. شرح الاصفهانية S. 157, 208. الاجوبة الاسكندرية S. 208. رسائل, S. 201. فتوى S. 254.

2) Von den Schriften I. T. werden darin angeführt: العقيدة الواسطية S. 15, 34, 55, 59. المجالس الثلاثة S. 15, 48. كتب الرد على النصارى S. 18, 21, 60. الاجوبة المصرية S. 81.

3) S. 203 wird eine Schrift I. T.s مسئلة الاستواء angeführt.

bei Steinschneider, Polemische und apologetische Litteratur in arabischer Sprache. S. 32. 36. 66. 89. 104. 108. Eine Charakteristik der theologischen Anschauungen Ibn Tejmijas gab Goldziher, die Ẓâhiriten. S. 188—192. Über ein Fetwâ Ibn Tejmijas über Synagogen und Kirchen s. Revue des Études juives. Bd. XXXI S. 214 ff.

b) Leben und Wirken des Ibn Tejmija.

Ibn Tejmîja ist in Ḥarrân am 12. Rabî' al-auwal d. J. 661 geboren. Er lebte in Damascus und erfreute sich wegen seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit sehr früh eines ausserordentlichen Ansehens. Er war von einem unbeugsamen Charakter und legte bei verschiedenen Gelegenheiten eine Unerschrockenheit an den Tag, die den muslimischen Fürsten nicht wenig imponierte. Er pflegte zu sagen: „Kein Mensch fürchtet jemanden ausser Allah, es sei denn, dass sein Herz von Krankheit ergriffen ist“ [1]). Dem entspricht auch das Bild, welches al-Bazzâr von ihm entwirft: „Wenn der gerecht Urteilende Ibn Tejmîja beobachtet, so findet er, wie er dasteht mit dem Ḳorân und der Sunna und niemand, wer immer es sei, vermag ihm zum Weichen zu bringen, wie er im Festhalten an dem, was er von ihnen erkannt, niemandem gegenüber verzagt und hierin weder einen Emîr noch einen Sulṭân, weder die Peitsche noch das Schwert fürchtet und durch das Wort keines Menschen sich davon abbringen lässt“. Es ist ihm auch reichlich Gelegenheit gegeben worden, seine Standhaftigkeit zu beweisen. Unser Gewährsmann berichtet ausführlich von der Inquisition, welcher er zu wiederholten Malen unterworfen worden ist. Ibn Tejmîja bekannte sich zu den dogmatischen Anschauungen der alten Imâme und erinnert vielfach an Ibn Ḥazm. Das Aš'aritentum hatte aber, wie wir gesehen, unter den bedeutendsten Šejchen in Damaskus und Ägypten sowie überhaupt im östlichen Islâm unter dem Einflusse der Schriften der grossen Aš'ariten viele eifrige Anhänger gefunden, auch der Ṣûfismus hatte einflussreiche Vertreter und der Heiligenkultus hatte zu dieser Zeit im Islâm schon eine solche Ausbreitung gewonnen, dass seine Anhänger sich in dieser Frage auf das Iǵmâ' al-'umma, gegen welches kein Rechtgläubiger Einspruch erheben durfte, berufen konnten. Das waren die Gegner, deren Anschauungen den Widerspruch Ibn Tejmijas herausgefordert haben. Zuerst gab ein Glaubensbekenntnis, das er infolge einer Aufforderung aus Hamât geschrieben hatte, Anlass zur Verfolgung [2]). Er hatte darin das System des aš'aritischen Kalâms und die Koranauslegung der Muta-

1) Kaw. Bl. 22a. وكان يقول لن يخاف الرجل غير الله الّا
لمرض في قلبه.

2) Kaw. 27 b ff.

kallimûn verdammt[1]). „Wie könnten auch, sagt Ibn Tejmija, diese besser Bescheid wissen über das Wesen, die Namen und Eigenschaften Gottes, als die Muhâǵirûn, Anṣâr und die alten Imâme? Wie könnte diese Bande von Philosophanten, die den Indern, Griechen nachlaufen, und die Erben der Magier, Götzendiener, des Irrtumes der Juden, Christen, Ṣâbier und ähnliche Leute mehr wissen von Gott, als die Erben der Propheten und die Männer des Ḳorâns und des wahren Glaubens?“ „Ist es möglich, dass Gott, sein Prophet und die Besten der Gemeinde immer das Gegenteil der Wahrheit sagen und die Wahrheit nie kundgeben und nie offen das Richtige sagen, bis die Abkömmlinge der Perser und Griechen, das Juden- und Philosophengesindel kommt, um der Gemeinde den richtigen Glauben zu lehren. Wenn es wahr wäre, was diese Mutakallimûn sagen, so wäre es besser und nützlicher gewesen, wenn die Menschen ohne Korân und Sunna geblieben, ja in diesem Falle wäre das Dasein von Korân und Sunna ein wahres Unglück in der Religion[2])“. — Die Mutakallimûn meinen, man solle in der Lehre von den Eigenschaften Gottes nicht dem Korân und der Sunna, sondern der

1) Bl. 28 b.

2) Das. أم كيف يكون أفراخ المتفلسفة وأتباع الهند واليونان وورثة المجوس والمشركين وضلال اليهود والنصارى والصابئين وأشكالهم وأشباههم أعلم بالله من ورثة الأنبياء وأهل القرآن والإيمان الخ فكيف يجوز على الله تع ثم على رسوله ثم على خير الأمة أنهم يتكلمون دائما بما هو نص أو ظاهر في خلاف الحق ثم الحق الذي يجب اعتقاده لا يبوحون به قط ولا يدلون عليه لا نصا ولا ظاهرا حتى يجيئ انباط الفرس والروم وفروخ اليهود والفلاسفة يبينون للأمة العقيدة الصحيحة فإن كان الحق ما يقوله هؤلاء المتكلمون لقد كان ترك الناس بلا كتاب ولا سنة أهدى لهم وأنفع بل كان وجود الكتاب والسنة ضررا محضا في أصل الدين. Eine sehr bemerkenswerte Darlegung der Ansichten I. T's über die Koranauslegung findet sich bei al-Sujûṭî, Itḳân, ed. Kairo 1306, II, S. 184. Einige Äusserungen von I. T. und seinem Schüler Ibn al-Kejjim werden auch von al-Âlûsi, S. 68 angeführt. وقال الشيخ ابن تيمية في شرح الاصفهانية وابن القيم والارسطو أقوال يسخر منها العقلاء منها ان الله تع لا يعلم شيئا من الموجودات لانه لو علم شيئا لكمل بمعلوماته كما حكاه عنه ابو البركات البغدادي فيلسوف الاسلام

eigenen Vernunft folgen. Und doch hat der Prophet gesagt, dass derjenige zur Gemeinde der Rechtgläubigen gehört, der dieselben Ansichten hegt, wie er und seine Genossen. Hat er denn gesagt: „Ihr werdet dann auf dem rechten Wege sein, wenn ihr den Schlüssen eurer Vernunft und dem folget, was eure Mutakallimûn nach den ersten drei Jahrhunderten erfinden werden? — Denn wenn auch die Wurzeln dieser Ansichten bis zum Ende der Zeit der „Tâbi'ûn" hinaufführen, so ist doch die Lehre von der Sublimierung der göttlichen Eigenschaften den Schülern der Juden und Christen entlehnt [1].

Diese Ansicht wird von Ibn Tejmîja mit ausführlichen litterarhistorischen Angaben begründet [2]). Die heidnischen Sabäer lehrten, Gott habe nur negative und Relationsattribute, oder solche, die aus diesen zusammengesetzt sind. Diesen Ṣabäern und den Philosophen hat Ga'd seine Ansichten entlehnt, Abû Naṣr al-Fârâbî ging nach Ḥarrân und lernte ebenfalls von den dortigen Philosophen. Dasselbe hat Gahm b. Ṣafwân gethan, wie von Aḥmed b. Hanbal mitgeteilt wird. Als um die Wende des zweiten Jahrhunderts die

1) Das. وقال في صفة الفرقة الناجية هو من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي فهل قال انكم تهتدون برجوعكم الى مقاييس عقولكم وما يحدثه المتكلمون منكم بعد القرون الثلاثة وان كان قد نبغ أصل هذه المقالة في أواخر عصر التابعين ثم أصل مقالة التعطيل للصفات انما هو مأخوذ من تلامذة اليهود والنصارى.

In Übereinstimmung hiermit sagt I. T. in seiner 'Aḳidat al-Tadmurijja:

Bl. 2a. فأما الأول وهو التوحيد في الصفات فالأصل في هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسله نفيا واثباتا . . . وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها اثبات ما أثبته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل ومن غير تحريف ولا تعطيل وكذلك ما ينفون عنه ما نفاه عن نفسه الخ.

Bl. 3a. وأما من زاغ وحاد عن سبيلهم من الكفار والمشركين والذين أوتوا الكتاب ومن دخل في هؤلاء من الصابئة والمتفلسفة والجهمية والقرامطة ونحوهم فانهم على ضد ذلك فانهم يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل ولا يثبتون الا وجودا مطلقا لا حقيقة له عند التحصيل وانما يرجع الى وجود في الأذهان يمتنع تحققه.

2) S. die Auszüge aus der 'Aḳîdat al-Hamawijja im Anhang.

Werke der Griechen ins Arabische übersetzt worden sind, da ist dies Verderben noch grösser geworden. Die Lehre, welche die Alten die Ǵahmitische nannten, wurde durch Biśr b. Ǵajjât al-Marîsî und seine Zeitgenossen verbreitet und sie wurde durch die Imâme, wie Mâlik b. Anas, Sufjân al-Taurî und andere vielfach verdammt. Nun sind aber die Auslegungen, welche sich in dem Kitâb al-ta'wîlât des Abû Bekr b. Fûrak und im Buche Ta'sîs al-taķdîs des Abû Abdallâh Muhammed (Fachr al-dîn) al-Râzî[1]) finden, sowie bei anderen, wie Al-Ǵubbâ'î, 'Abd al-Ǵabbâr, Ibn Aḥmed al-Hamadânî, Abû-l-Ḥusejn al-Basrî, Abû-l-Wafâ' b. 'Aķîl[2]), al-Ǵazâlî, dieselben, wie diejenigen des Biśr al-Marîsî. Wenn auch manche von diesen hie und da die figürliche Auslegung verworfen und widerlegt haben, so sind doch ihre Auslegungen im Wesen mit denjenigen Biśr al-Marîsîs identisch. Dies beweist auch der Umstand, dass in einem Werke des Otmân b. Sa'îd al-Dârimî, das gegen Biśr al-Marîsî gerichtet ist, im Namen des letzteren Auslegungen angeführt werden, die im Wesen denjenigen der obenerwähnten Autoren gleich sind. Aus demselben Buche kann man aber auch erfahren, welches die Ansichten der alten Imâme waren, und dass die Ansichten der Anhänger al-Marîsîs von ihnen verdammt worden sind. Ibn Tejmija erwähnt zahlreiche Autoren, aus deren Schriften man die wahre muslimische Ansicht kennen lernen kann. Darunter findet sich auch das Kitâb al-Ḥejda, das 'Abd al-'Azîz b. Jaḥjâ al-Kinânî al-Mekkî[3]) zugeschrieben wird.

Wie vom Sejch Mar'î b. Jûsuf im Namen al-Dahabîs mitgeteilt wird[4]), hat Ibn Tejmîja dieses Glaubensbekenntnis i. J. 680 verfasst und es erging deshalb vom Ķâḍî der Ḥanafiten ein Urteil, nach welchem es Ibn Tejmîja von nun an versagt sein sollte, Gutachten abzugeben. Er hatte aber auch viele Anhänger, so dass nun Reibereien entstanden, die in der Folge nur verschärft wurden. Im Jahre 698, im Monate Rabî' al-auwal, kam es zur Inquisition, nachdem Ibn Tejmîja sich kurz vorher gegen die Astrologie erklärt hatte[5]). Er geriet in eine sehr bedenkliche Lage, denn er lebte sehr zurückgezogen, so dass sich ein jedes Missverständnis leicht verbreiten konnte und dazu kam nun das Ärgernis, das er durch sein Urteil über die Mutakallimûn erregt hatte. Nichtsdestoweniger liess er sich nicht einschüchtern. Als der Ķâḍî Ǵelâl

1) Diese Schrift wird auch Intiķâd, S. 255 angeführt.

2) Starb i. J. 513. Wie Ibn al-Atîr X, z. J. 513 berichtet, war er ursprünglich Mu'tazilite. Er lebte in Bagdâd und wurde von den Ḥanbaliten verfolgt. Später bekehrte er sich zu ihrer Schule und wurde einer ihrer Hauptvertreter. S. al-Âlûsî S. 99.

3) Ibn al-Subkî I, S. 183 hat über ihn einen Artikel. Die Authentie des Kitâb al-ḥejda wurde schon von al-Dahabî geleugnet.

4) Siehe S. 543, Anm. 1.

5) Bl. 33 l. وكان قبل ذلك بقليل أنكر أمر المنجمين.

al-dîn al-Ḥanafî ihn vor sich laden liess, kam er nicht und liess dem Ḳâḍî sagen, die Glaubenssachen gingen ihn nichts an. Darauf liess dieser verkünden, das Bekenntnis des Ibn Tejmîja sei nichtig; die Ausrufer wurden aber von den Leuten des Sejf al-dîn Ǵâǵân geprügelt. Mehr Entgegenkommen zeigte Ibn Tejmîja dem Ḳâḍî der Šafi'iten, mit dem er am 14. Rabî' al-auwal seine Aḳîda durchnahm und der dann erklärte, er sei der Feind eines jeden, der gegen Ibn Tejmîja rede[1]). Eine Zeit lang herrschte dann Ruhe, bis Ibn Tejmîja wieder Veranlassung hatte, sein Wort zu erheben. In Ägypten hat nämlich der Sejch Al-Naṣr al-Manbiǵî auf die Regierung in Kairo Einfluss gewonnen und es wurde dem Ibn Tejmîja mitgeteilt, dieser Sejch sei ein Pantheist und dass er die Lehre des Ibn 'Arabî und Ibn Sab'în verteidige. Natürlich musste Ibn Tejmîja an ihn schreiben, um ihn von solch ketzerischem Treiben abzubringen. Dieser Brief des Ibn Tejmîja ist von al-Âlûsî in sein reichhaltiges Werk vollständig aufgenommen worden[2]) und wir halten es für angebracht, seinen Inhalt hier anzugeben. Ibn Tejmîja führt darin aus, dass er es für seine Pflicht halte, seine Ansicht über die Ittiḥâdîja dem Sejch mitzuteilen um so eher, da er sowohl von Gelehrten des Ostens als auch von Leuten aus Syrien in Glaubenssachen sich zu äussern, aufgefordert worden ist. Über Ibn 'Arabî habe er früher eine gute Meinung gehabt, weil er aus manchen Schriften, wie aus den Futûḥât, al-kunhu, al-muḥkam al-marbûṭ, al-durrat al-fâchirat, maṭâli' al-nuǵûm[3]) viel gelernt habe — damals hatte er aber die Fuṣûṣ al-ḥikam nicht gelesen. — Die Ittiḥâdîja sind in zwei Klassen einzuteilen: in solche,

1) Mit diesem Berichte steht derjenige Ibn al-Subkîs II, 461 in Widerspruch. Danach hat die Untersuchung wegen der Aḳidat al-Ḥamawîja damit geendigt, dass I. T. verhaftet wurde. Es soll nach ihm vor dem Emir Tunguz eine Disputation stattgefunden haben, bei welcher auf allgemeinen Wunsch der Aš'arite Ṣafî al-dîn al-Hindî al-Armâwî zugegen war und bei der I. T. den kürzeren gezogen haben soll. — Es ist wahrscheinlich, dass hier Ibn al-Subkî, der gegen I. T. eingenommen ist, sich geirrt und diese Angelegenheit mit der Inquisition wegen der 'Aḳidat al-Wâsitijja verwechselt hat. Charakteristisch ist, was Ibn al-Subkî, von der Art I. T.s zu disputieren erzählt: فلما شرع يقرّر أخذ ابن تيمية يعجل على عادته ويخرج من شىء الى شىء فقال له الهندى ما اراك يا ابن تيمية الا كالعصفور حيث أردت ان اقبضه من مكان فرّ الى مكان آخر.

2) Ǵalâ' al-'ajnejn, S. 54—61. Nach al-Âlûsî ist Naṣr al-Manbiǵî im Jahre 719 gestorben. Das Datum des Briefes ist falsch angegeben. Für أربع وستمئة ist natürlich أربع وسبعمئة zu lesen.

3) S. C. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. I, S. 443 f., Nr. 15. 19. 40. 58.

welche die Inkarnation Gottes nur in einem Individuum annehmen, — zu diesen gehören die Christen, manche Râfiḍiten und Ṣûfîs — und in solche, welche die absolute Verkörperung (al-ḥulûl al-muṭlaḳ), d. h. den Pantheismus, lehren. Sie behaupten, dass das Wesen Gottes in einem jeden Ding vorhanden ist. Das wäre nach den Angaben der Ahl al-sunna die Lehre der alten Gahmiten gewesen, weshalb auch diese von ihnen verketzert worden sind. Ich weiss aber keinen, der ihnen mit dieser Lehre vorangegangen wäre, ausser denen, welche Gott geleugnet haben, wie Pharao oder die Karâmiṭa. Das Wesen ihrer Lehre besteht aber darin, dass „die Existenz Gottes identisch ist mit der Existenz der Welt und dass die Existenz Gottes, des Schöpfers des Himmels und der Erde, im Wesen identisch ist mit der Existenz der geschaffenen Dinge“ [1]), also ist es nach ihrer

1) S. 55. حقيقة امرهم انهم يرون ان عين وجود الحق هو عين وجود الخلق وان وجود ذات الله خالق السموات والارض هو نفس وجود المخلوقات. Über diese Ansichten hat sich I. T. auch in einem Fetwa ausgesprochen, das von Ibn al-Ahdal in seinem schon mehrfach angeführten interessanten Werke Bl. 107 b mitgeteilt wird. Es beginnt folgendermassen: الحمد لله رب العالمين هذه الكلمات المذكورة للمذكور كل كلمة منها في الكفر الذى لا نزاع فيه بين اهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى فضلًا عن كونه كفرًا في شريعة الاسلام فانّ قول القائل انّ آدم للحق بمنزلة انسان العين من العين الذى به ننظر يقتضى ان يكون آدم جزءا من الحق تعالى وتقدّس وبعضًا منه وانّه أفضل أجزائه وأبعاضه وهذا هو حقيقة مذهب هؤلاء القوم وهو معروف من اقوالهم الثابتة التى توافق ذلك وهو قوله انّ الحق المنزّه هو الخلق المشبّه الخ Vgl. hierzu die Ausführungen oben S. 520 f.

Ibn Tejmîja nimmt sich wenigstens die Mühe, die Ansichten Ibn ʿArabîs zusammenzustellen und zu beweisen, wo die Ketzerei steckt, dagegen befolgt ein ḥanbalitischer Ḳâḍî in einem Fetwâ ein summarisches Verfahren. Es findet sich ebenfalls bei Ibn al-Ahdal, Bl. 110 a. الحمد لله ما يذكر من الكلام المنسوب الى الكتب المذكور يتضمّن الكفر ومن صدّق به تضمن تصديقه ما هو كفر يجب في ذلك الرجوع عنه والتلفّظ بالشهادتين عنده وحق كل من يسمع بذلك انكاره ..... وكل هذه التمويهات ضلالات وزندقة والحق انما هو في إتباع كتاب الله وسنة رسوله صلعم

Ansicht auch undenkbar, dass Gott etwas ausser sich geschaffen habe, dass er der Herr der Welten, selbstgenügsam, die anderen Dinge aber von ihm abhängig seien.

Nun beginnt Ibn Tejmîja mit der Darstellung der Ansichten muslimischer Pantheisten. In erster Reihe wird die Weltanschauung Ibn 'Arabîs, wie dieser sie in seinen Fuṣûṣ al-ḥikam niedergelegt hat, vorgeführt und zwar sind es folgende Lehren Ibn 'Arabis, welche I. T. besonders anstössig findet:

Die Substanzen sind von Ewigkeit her und in aller Ewigkeit im Zustande des Nichtseins. Von Gott ist nur ihr Sein ausgeströmt, ohne dass er ihre Substanz und ihre Eigenschaften bestimmt hätte. Vielmehr sind diese von Gott vollkommen unabhängig. „Sie machen einen Unterschied zwischen dem Sein und der Substanz. Was die Substanz ist, kommt im Sein zum Vorschein".

Das Sein Gottes ist mit dem Sein der Substanzen identisch[1]), er ist nur durch sie und in ihnen. Gott sieht die Substanzen im Zustande des Nichtseins, und das ist seine Allwissenheit. Gott weiss aber auch durch das Wissen der erkennenden Menschen, denn die Erkenntnis der Wissenden ist derselben Natur mit der Erkenntnis Gottes.

Gott ist in allen Dingen gegenwärtig, darum giebt es auch keinen Götzendienst. Der Unwissende meint: „dies ist ein Stein, dies ist ein Baum", der Wissende aber weiss, dass es die Verkörperung Gottes ist. Der Unglaube der Christen besteht nur darin, dass sie spezialisieren, d. h. speziell in Jesus die Inkarnation Gottes sehen, derjenige der Götzendiener darin, dass sie ihre Verehrung auf manche äussere Gegenstände beschränken, der Wissende aber verehrt alles, und Gott selbst verehrt alles, denn die Dinge sind seine Nahrung durch ihre Namen und ihre Bestimmtheit, und er ist ihre Nahrung durch das Sein, sie sind auf ihn und er auf

---

وقول القائل انه اخرج الكتب بدين رسول الله صلعم والله اعلم، كتبه عبيد الله بن مسعود بن احمد حرقي.

1) Lawakih II, S. 61 werden folgende Worte des 'Ali b. Muhammed Wafâ' angeführt: فهو تعالى ذات كل موجود وكلّ موجود حقيقة. وليس لنا مبدأ اوّل الّا هو لانه ليس بعده الّا العدم والعدم لا يكون مبدأ لشيء الموجود وقد تبيّن لك ان الموجود هذا فانت تعلم انّك اذا نظرت الى ايّ موجود نظرت اليه من حيث هو وجدته ذاته وقد تبيّن ان لا ذات الّا الموجود فتبيّن ان الوجود بحقيقته هو الموجود والموجود ليس الّا هو الوجود.

sie angewiesen. Die Namen Gottes drücken nur das Verhältnis zwischen dem Sein und der (realen) Existenz aus. Der Sprechende ist mit dem Hörenden identisch. — Pharao hat nach ihnen die höchste Stufe der Erkenntnis erlangt und die Zauberer haben die Wahrheit seiner Behauptung: „Ich bin euer höchster Herr" (Sure 79, 24) anerkannt. — Ibn Tejmija erzählt, er habe mit einem Anhänger dieser Anschauungen verkehrt und er habe zugegeben, dass sie derselben Anschauung sind wie Pharao[1]).

Es ist sehr wohl zu begreifen, wenn Ibn Tejmîja den Ibn 'Arabî in der rücksichtslosesten Weise bekämpft. Er lässt ihm zwar insofern Gerechtigkeit widerfahren, indem er bemerkt, Ibn 'Arabî stehe unter den Pantheisten dem Islâm noch am nächsten. Dazu wurde er veranlasst durch die gewiss bedeutende Traditionsgelehrsamkeit Ibn 'Arabîs, durch den Standpunkt, den dieser in der Gesetzeskunde eingenommen hat. Es lässt sich aber kein grösserer Gegensatz denken, als derjenige zwischen dem Pantheismus Ibn 'Arabîs und dem konsequenten transcendentalen Monotheismus Ibn Tejmîjas, zwischen der Ansicht des ersteren von der Erkenntnis der Erleuchteten, die höher steht als die der Propheten, und derjenigen des orthodoxen Islâms, nach welcher Korân und Tradition die höchste, einmal geoffenbarte Erkenntnis enthalten, zwischen denen, welche die Grenzen zerstören, die Allâh durch sein ewiges Wort zwischen dem Guten und Bösen gesetzt hat, und zwischen denen, die in Ehrfurcht leben vor Allâh, der seine Knechte am Tage des Gerichts für die ewige Seligkeit bestimmen oder zu ewigen Höllenstrafen verdammen kann. „Allâh weiss, mit welchen Ketzereien der Mann gestorben ist", sagt Ibn Tejmîja „Allâh vergebe allen Muslimen .... Kurz, was das Buch Fuṣûṣ al-ḥikâm enthält, das dem Propheten zugeschrieben wird, würde von demjenigen Muslim, der es versteht, von allen Propheten, Heiligen und Frommen, ja von allen Religionen, von den Juden, Christen, Ṣâbiern zurückgewiesen werden. Auch einen Teil davon würden sie nicht annehmen, um so weniger das Ganze".

Die Anschauungen Ibn 'Arabîs werden dann auf zwei Hauptlehren zurückgeführt: auf die Annahme von der Realität des Nichtseienden — eine mu'tazilitische Anschauung — und auf die von der Identität der geschaffenen Dinge mit dem Schöpfer.

Nach Ibn 'Arabî kommt Ibn Tejmîja auf den Lehrer 'Afîf al-dîn al-Tilimsânîs, al-Ṣadr al-Rûmî zu sprechen. Dieser ist nach ihm gar weit entfernt von der wahren Lehre der Religion. Er hat manches dem Ibn 'Arabî entlehnt, hat ihn aber nicht verstanden. Seine Grundansicht, der er im Buche „Miftâḥ ġejb al-ǵam' wa-l-wuǵûd" Ausdruck gegeben hat, ist die, dass Gott das absolute und einzelne Sein ist. Wir sprechen nämlich vom Tier im all-

1) Die obenerwähnte Stelle des Korâns wurde von den Ṣûfîs in pantheistischem Sinne ausgelegt.

gemeinen und vom einzelnen Tiere, vom Körper im allgemeinen und vom einzelnen Körper. Das Allgemeine (Absolute) ist aber nur in den einzelnen offenbaren Dingen vorhanden. Im wesentlichen geht also seine Ansicht dahin, dass Gott, ausser der Existenz in den geschaffenen Dingen keine Existenz zukommt. Darum meint er auch, ebenso wie sein Lehrer, dass Gott unsichtbar sei, dass er keinen Namen und kein Attribut habe. Damit behaupten sie aber auch offen, dass die Substanz des Hundes, des Schweines, des Urins und des Unflats mit der Substanz Allâhs identisch sei, erhaben ist er über ihr Gerede!

Was aber den Schurken al-Tilimsânî betrifft, so ist er der abscheulichste in dieser Gesellschaft und steckt am tiefsten in der Ketzerei. Er macht keinen Unterschied zwischen dem Sein und dem positiven Sein, wie Ibn ʿArabî, zwischen dem Absoluten und Einzelnen, wie al-Rûmî, sondern nach ihm giebt es nichts ausser Gott. Der Mensch glaubt nur so lange, dass es etwas ausser Gott giebt, so lange ihm die Wahrheit verschleiert ist, wenn aber der Schleier vor ihm gehoben wird, so wird er dies erkennen. Deshalb hat er auch alle verbotenen Dinge für erlaubt gehalten, so dass glaubwürdige Männer von ihm erzählen, er hätte gesagt: „Tochter, Mutter, Seitenverwandte seien ganz gleich, es sei nichts Verbotenes an ihnen"; nur diese Verblendeten sagen: „Verboten!" wir aber meinen: „Es ist verboten für euch". Er pflegte auch zu sagen, „der ganze Korân enthalte nur Heidentum, nicht aber das Einheitsbekenntnis; das wahre Einheitsbekenntnis ist in unserer Lehre enthalten". Oder: „Ich bekenne mich zu keiner einzigen Religion". Wenn er sich glimpflich äusserte, meinte er: „Der Korân führt zum Paradies, unsere Lehre führt aber zu Gott". Nach dieser Grundlehre erklärte er auch die Gottesnamen. Er hat auch Gedichte geschrieben, die in poetischer Beziehung schön sind, aber wie schon gesagt worden ist, sie sind „Schweinefleisch auf einer chinesischen Tasse". Für die Nusejriten verfasste er ein Glaubensbekenntnis. Im wesentlichen besteht ihre Lehre darin, dass die Einzeldinge zu Gott sich so verhalten, wie die Wellen zum Meere[1]).

Man wird nicht verkennen, dass die Pantheisten der muslimischen Welt ebenso wie diejenigen Europas zum Akosmismus und zur Vernichtung des Begriffes des Bösen gelangt sind. Es verdient aber hervorgehoben zu werden, dass al-Tilimsânî mit jener Aufhebung des sittlichen Urteils wahrscheinlich nur eine theoretische Anschauung aussprechen wollte.

1) S. 58. وحقيقة الامر ان الحق بمنزلة البحر واجزاء الموجودات بمنزلة الموجة. Derselbe Gedanke wird auch in einem Verse ausgesprochen, der S. 59 von dem Sûfî Dichter al-Baljânî aus Šîrâz angeführt wird:

وما البحر الّا الموج لا شيء غيره وان فرّقته كثرة المتعدّد

Zu den Pantheisten gehört auch Ibn Sab'în, der solchen Ansichten in seinen Schriften „Budda“ und „Iḥâta“ Ausdruck gegeben hat. Später bemerkt Ibn Tejmîja über ihn, glaubwürdige Leute behaupteten, Ibn Sab'în habe die Absicht gehabt, nach Indien zu gehen und gesagt, er habe keinen Platz in dem Reiche des Islâms. „Ja“, meint Ibn Tejmîja, „weil die Inder Heiden sind, alles, auch Pflanzen und Tiere anbeten“. Für die schlimmsten Ketzer hält Ibn Tejmîja al-Tilimsânî und al-Bulbânî, der in einem Gedichte sagt:

„In einem jeden Ding ist ein Beweis für ihn“.
„Der da zeigt, dass er damit identisch ist“.

Eine andere Stelle:

„Du bist nicht ein Anderes als die Welt, vielmehr
bist du identisch mit ihr“.
„Nur der versteht dies Geheimnis, wer es fühlt“ [1]).

Zur Widerlegung der Pantheisten wird von Ibn Tejmîja eine Anzahl grosser Sejche aus allen Ländern des Islâms erwähnt, von denen die Pantheisten verketzert worden sind, dann setzt er fort: „Gott ist aber nicht identisch mit seinem Geschöpfe, kein Teil und kein Attribut von diesem, vielmehr ist er durch sein heiliges Wesen verschieden, durch seine erhabene Substanz abgesondert von seinen Geschöpfen. Das ist die Lehre der vier heiligen Bücher: der Tora, des Evangeliums, des Psalters und des Ḳorâns und zu dessen Erkenntnis hat Gott die Menschen geschaffen und darauf weist die Vernunft hin. Ich habe gar häufig daran gedacht, dass die Entstehung solcher Ketzereien die Hauptursache davon ist, dass die Tartaren erschienen sind und dass die Religion des Islâms im Niedergange begriffen ist. — Die folgenden Ausführungen enthalten nichts neues; es geht aus ihnen nur hervor, wie verbreitet pantheistische Anschauungen zur Zeit Ibn Tejmîjas waren, welche von diesem noch mehr verdammt werden, als die Ketzerei der Gahmîja. „Ich kenne Leute“, sagt dann I. T., „die sich mit Philosophie und Kalâm beschäftigt haben und nach Art der Ittiḥâdija zur Vergottung gelangt sind. Wenn sie von den Eigenschaften Gottes sprechen, so sagen sie: „Er ist nicht Das und ist nicht Jenes“ und dass er nicht wie die geschaffenen Dinge sei [2]), wie das die Muslimen behaupten. Wenn dann einem von ihnen das Gefühl und die Liebe, welche aus der Vergottung stammt, zu teil wird und er sich zu den Ittiḥâdîja bekennt, so sagt er: „Er ist mit der Gesamtheit der Seienden identisch“. Wenn man ihm nun sagt: „Wie folgerst du

1) Fawât al-wafajât II, S. 216 wird der letztere Vers dem Abû-l-Ma'âlî al-Śejbânî (starb in Damaskus i. J. 677), einem Schüler Śihâb al-dîn al-Suhrawardis zugeschrieben. البلبانى ist wohl in الشيبانى zu ändern.

1) S. 61. ووصفوه بانه ليس هو المخلوقات. Es ist wohl كالمخلوقات zu lesen.

dann aus dieser positiven Behauptung jene Negation?“ so antwortet er: „Das ist mein Gefühl, mein Geschmack“. Diesem Irrenden ist aber darauf zu antworten: „Kein Gefühl und keine Empfindung kann die Wahrheit einer Vorstellung bestätigen. Eins von beiden, oder beide können nichtig sein. Die Gefühle und Empfindungen sind Folgen der Erkenntnisse und der Vorstellungen, so dass das Wissen des Herzens und der (Gemüts-)Zustand mit einander verbunden sind und dem Masse des Wissens und der Erkenntnis entsprechen die Empfindung, die Liebe und der Gemütszustand“. Mit einer kurzen Charakteristik der verschiedenen Meinungen und mit der höflichen Aufforderung an den Sejch Naṣr al-Manbiǵî den wahren Islâm zu lehren, schliesst das interessante Schriftstück, das auf den Adressaten gewiss keinen angenehmen Eindruck gemacht hat.

Wie der Sejch Marʿî erzählt, setzte sich dieser mit den Ḳâḍîs von Kairo ins Einvernehmen und teilte ihnen die Befürchtung mit. Ibn Tejmîja könnte einen verderblichen Einfluss ausüben. Der mâlikitische Ḳâḍî Ibn Machlûf und der Emir Rukn al-dîn al-Ǵâśankîr hielten es mit ihm und die Ḳâḍîs schlugen den Emîren vor, dass Ibn Tejmîja nach Kairo gebracht werde. Dem Sejch Naṣr al-Manbiǵî schien aber die Gegenwart Ibn Tejmîjas bedenklich zu sein und daher suchte er den Emîren Furcht einzujagen. Er sagte nämlich dem Ibn Machlûf: „Sage den Emîren, dass von diesem für den Staat ähnliches zu befürchten sei, wie das, was Ibn Tûmart im Maġrib gethan hat“. Der Rat war nicht schlecht. Das Beispiel war ganz dazu geeignet, in dem Sultân den Argwohn zu erwecken, dass aus dem Reformator ein Rebelle werden könnte, und es war auch das beste Mittel, I. T. von Ägypten fernzuhalten. In der That traf darauf in Damaskus ein Befehl des Sultâns ein, I. T. inquirieren zu lassen[1]). Am 8. Reǵeb des Jahres 705 wurden die Ḳuḍât, Fuḳahâʾ und I. T. nach dem Schloss befohlen, wo die Untersuchung stattfinden sollte. Der Sprecher der Gegner Ibn Tejmîjas

1) Bl. 34 b. ثمّ بعد ذلك بمدّة شويّة شُهِر الشيخ نصر المنبجي بمصر واستولى على ارباب الدولة القاهرية وشاع امره وانتشر فقيل لابن تيمية الاتحادي وانّه ينصر مذهب ابن العربي وابن سبعين فكتب اليه نحو ثلثمائة سطر يُنكر اليه [ذلك] فتكلّم نصر المنبجي مع قضاة مصر في امره وقال هذا مبتدع واخاف على الناس من شرّه وقام معه في ذلك القاضي ابن مخلوف المالكي واستعانوا بركن الدين الجاشنكير فحسّن القضاة للامراء طلبه الى القاهرة وان يعقد له مجلس بدمشق فلم يرض نصر المنبجي وقال لابن مخلوف قل للامراء ان

war Kamâl al-dîn al-Zamalkânî. Unser Gewährsmann giebt an, über den Verlauf der Sitzung seien falsche Gerüchte verbreitet worden, nach Ibn al-Wakîl soll I. T. sein Bekenntnis zurückgezogen haben. Es ist möglich, dass hierzu der Umstand Anlass gegeben hat, dass sich dabei herausgestellt hat, dass I. T. kein Anthropomorphist in dem Sinne war, wie die Gegner dies angenommen haben. I. T. selbst berichtet über den Verlauf der Sitzung folgendermassen[1]): „Der Emir befahl, dass die Kuḍât und Šejche sich versammeln und dann sagte er mir: Diese Sitzung ist

هذا يتخشى على الدولة منه كما جرى لابن تومرت في بلاد المغرب فورد مكتوب السلطان الى دمشق بسؤال الشيخ عن عقيدته.

1) Bl. 35 b. قال الشيخ تقي الدين بن تيمية يحكي عن نفسه فأمر الامير بجمع القضاة والمشائخ وقال لي هذا المجلس عُقد لك فقد ورد مرسوم السلطان أن أسألك عن اعتقادك وعمّا كتبت به الى الديار المصرية من الكتب التي تدعو بها الناس الى الاعتقاد فقلت أمّا الاعتقاد فلا يؤخذ عنّي ولا عمّن هو أكبر منّي بل يؤخذ عن الله ورسوله وما أجمع عليه سلف الامة وأمّا الكتب فما كتبت الى احد كتابا ابتداءً أدعوه الى شيء من ذلك ولكن كتبت اجوبة أُجيب بها من يسألني من أهل الديار المصرية وغيرهم وكان قد بلغني انه زور عليّ كتاب الى الامير ركن الدين الجاشنكير أُستاذ دار السلطان يتضمن ذكر [36a] عقيدة محرّفة ولم أعلم بحقيقته لكن علمتُ أنّ هذا مكذوب وكان يرد عليّ من مصر وغيرها من يسألني عن مسائل في الاعتقاد وغيره فأجيبه بالكتاب والسنة وما كان عليه من سلف الأمة ثم قلت للأمير والحاضرين أنا أعلم أنّ اقواماً كذبوا عليّ غير مرة وقالوا للسلطان اشياء وتكلمت بكلام احتجت اليه مثل ان قلت من قام بالاسلام اوقات الحاجة غيري ومن الذي اوضح دلائله وبيّنه وجاهد أعداءه وأقامه لمّا مال حين تخلّى عنه كل احد فلا احد ينطق بحجته ولا احد يجاهد عنه وقمتُ مظهرًا بحجته مجاهدًا عنه مُرغّبا فيه وقلت كلّ من خالفني في شيء مما كتبته فأنا أعلم بمذهبه منه.

deinetwegen einberufen worden, denn es ist vom Sultân ein Befehl eingetroffen, dass ich dich in betreff deines Bekenntnisses und in betreff der Schreiben befrage, die du nach Ägypten geschrieben hast, in denen du die Leute das Bekenntnis lehrst." Darauf antwortete ich: „Das Glaubensbekenntnis braucht man nicht von mir und nicht von einem Grösseren als ich zu empfangen, sondern von Allâh und seinem Propheten und es ist daraus zu entnehmen, in Betreff dessen die Vorfahren der Gemeinde in Übereinstimmung sind. Was aber meine Briefe betrifft, so habe ich aus eigenem Antriebe an Niemanden einen solchen geschrieben, nur Antworten auf Fragen, die aus Ägypten und anderswoher an mich gerichtet worden sind. Ich habe vernommen, dass in betreff meiner ein lügnerischer Brief an Rukn al-dîn al-Gâšankîr gerichtet worden ist, in welchem von einem gefälschten Glaubensbekenntnis die Rede ist, das ich nicht näher kenne, ich weiss nur soviel, dass es erlogen ist. Es pflegen aber zu mir aus Ägypten und anderswoher Leute zu kommen, die mich in Sachen des Glaubensbekenntnisses und anderer Dinge befragten und ich antwortete ihnen aus dem Koran, der Sunna und aus dem, was die Vorfahren der Gemeinde geglaubt haben. Dann sagte ich dem Emîr und denen die zugegen waren: Ich weiss, dass manche mich vielfach verleumdet haben und dem Sultân gewisse Dinge gesagt haben. Dann sagte ich Dinge, deren ich bedurfte (um mich zu verteidigen). So sagte ich z. B.: Wer hat sich ausser mir, wenn es nötig war, für den Islâm eingesetzt, wer hat seine Beweise dargelegt und ihn klargestellt? Wer hat seine Feinde bekämpft, ihn aufgerichtet, als er zusammenzustürzen drohte? Als sich alles von ihm zurückgezogen hatte, als keiner von seinem Beweise gesprochen und niemand für ihn gekämpft hat, da stand ich auf und zeigte seinen Beweis, kämpfte für ihn und erweckte Sehnsucht nach ihm." Ich sagte: „Wer immer mir in irgend einer Frage widerspricht, dessen Schule kenne ich besser, als er selber." — Man sieht, übermässige Bescheidenheit gehörte nicht zu den Tugenden I. T.s. Allerdings war es am Platze, dass er gegenüber seinen Anklägern sich auf seine Verdienste berief. — „Dann schickte ich", so setzt I. T. seine Erzählung fort, „und liess die Aķidat al-Wâsitîja bringen und erzählte, dass ich sie auf den Wunsch eines frommen Ķâdî aus Wâsiṭ geschrieben, in dessen Heimat manche im Bekenntnis schwach waren. Sie lebten unter der Herrschaft der Tartaren, unter dem Joche des Heidentums und der Gewaltthätigkeit, der Unterdrückung der Religion und Erkenntnis. Auf sein Drängen schrieb ich diese Aķida." Nun wurde dies Glaubensbekenntnis auf Befehl des Emîrs den Anwesenden vorgelesen. An die Stelle, welche von den Eigenschaften Gottes handelte, und an der I. T. den ẓâhiritischen Standpunkt vertrat, knüpfte sich eine Diskussion, in deren Verlaufe I. T. sich dagegen verwahrte, dass sein Glaubensbekenntnis mit demjenigen Aḥmed b. Ḥanbals identisch wäre. Es ist vielmehr nach ihm das Bekenntnis

aller grossen Imâme. Dann kam die Frage vom Geschaffensein des Korâns zur Sprache[1], bei welcher Gelegenheit I. T. es leugnete, dass Ibn Ḥanbal behauptet hätte, dass die Laute derjenigen, die den Korân lesen und die Tinte, mit der die Korânexemplare geschrieben sind, ungeschaffen und ewig seien. Auf die Bemerkung eines Gegners, dass manche Ḥaśwîja und Muśabbiha sich zu den Ḥanbaliten rechnen, antwortete I. T.: Unter den Anhängern der anderen Fiḳh-Schulen seien viel mehr Muśabbiha und Muǵassima anzutreffen, als unter den Ḥanbaliten. Diese Kurden sind lauter Śâfi'iten und doch giebt es keine Schule, in der man mehr An-

1) Bl. 37 b. فقلت هذا الذى يُحكى عن احمد واصحابه أنّ صوت
القارئين ومداد المصحف قديم ازلىّ كذب مفترًى لم يقل ذلك
أحمد ولا أحد من علماء المسلمين وأخرجتُ كرّاسًا وفيه ما ذكره ابو
بكر الخلال فى كتاب السنة عن الامام احمد وما جمعه صاحبه ابو
بكر المروذى من كلام احمد وكلام أئمّة زمانه فى انّ من قال لفظى
بالقران مخلوق فهو جهمىّ ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع قلت
فكيف بمن يقول لفظى أزلىّ فكيف بمن يقول صوتى قديمٌ فقال المنازع
أنّه انتسب الى احمد اناس من الحشوية والمشبّهة والمجسمة (فقلت)
فى غير اصحاب الامام احمد اكثر منهم فيهم هؤلاء اصناف الاكراد كلّهم
شافعية وفيهم من التشبيه والتجسيم ما لا يوجد [38a] فى صنف
آخر واهل جيلان فيهم شافعية وحنبلية واما الحنبلية المحضة فليس
فيهم من ذلك ما فى غيرهم والكرامية المجسمة كلهم حنفية وقلت له
من فى اصحابنا حشوى بالمعنى الذى تريده الاثرم ابو داود المروذى
الخلال ابو بكر بن عبد العزيز ابو الحسن التميمى ابن حامد القاضى
ابو يعلى ابو الخطاب ابن عقيل ورفعتُ صوتى وقلت سمّهم قل لى من
هم أبكذب ابن الخطيب وافترائه على الناس فى مذاهبهم تبطل
الشريعة وتندرس معالم الدين كما نقل هو وغيره عنهم انهم يقولون
القرآن القديم هو اصوات القارئين ومداد الكاتبين وان الصوت والمداد
قديم ازلىّ من قال هذا فى اىّ كتاب وجد عنهم هذا قل لى.

Eine Äusserung Fachr al-dîn Râzis über die Ḥanbaliten s. Zur Gesch. d. Aś'aritenthums, S. 80.

thropomorphisten finden würde. Unter den Gelehrten von Ǵilân giebt es Śâfi'iten und Ḥanbaliten, unter den reinen Ḥanbaliten giebt es aber Anthropomorphisten, wie unter Anderen. Die Anthropomorphisten unter den Karrâmija sind alle Ḥanafiten. I. T. beruft sich auf eine ganze Reihe von Ḥanbaliten, von denen kein Einziger Anthropomorphist gewesen sein soll. Er leugnet auch, dass die Ansichten, die Fachr al-dîn Râzî den Hanbaliten zuschreibt, in der Schrift irgend eines Ḥanbaliten nachgewiesen werden könnten. Auch die Gegner beriefen sich auf diesen, woraus wir die Bedeutung erkennen, welche ihm in Damascus beigelegt wurde.

Wir hielten es für angebracht, den Verlauf der Untersuchung hier nach I. T. hier zu erzählen[1]), weil wir nicht viele solche Darstellungen eines Ketzergerichts im Islâm besitzen.

Die Untersuchung gegen I. T. hat in Damascus eine grosse Erregung hervorgerufen. Als der Statthalter auf der Jagd war und etwa eine Woche sich ausserhalb der Stadt aufhielt, ist eine Revolte ausgebrochen, bei der die Anhänger I. T.'s sehr übel zugerichtet worden sind. Nach der Rückkehr des Statthalters beklagte sich I. T. bei ihm ob der Unbill, die seinen Anhängern zugefügt worden ist. Darauf liess jener eine Anzahl von den Leuten Ibn Wakîls verhaften und verhängte die Acht und Güterconfiskation über Alle, die über das Glaubensbekenntnis zu disputieren wagen[2]). Am 7. Sa'bân ist im Schloss eine dritte Sitzung abgehalten worden, welche mit der Freisprechung I. T.'s endigte. Dabei erregte eine Äusserung des Śejch Kamâl al-dîn al-Zamalkânî[3]) bei dem Oberḳâdî Naǵm al-dîn[4]) solches Ärgernis, dass er sich von seinem Amte zurückzog. Am 26. Śa'bân wurde I. T. durch ein Schreiben des Sultâns wieder in Amt und Würden eingesetzt. Ibn Tejmija sollte aber nicht lange Ruhe haben. Er hatte sich schon, wie wir gesehen, nicht nur mit den Śejchen, die dem aś'aritischen Kalâm anhingen, entzweit, sondern auch mit den Ṣûfîs. Nicht nur manche ihrer Lehren, sondern ihr ganzes Treiben war ihm anstössig[5]). Neben ihren Schwindeleien mit Wundern, waren es besonders die Übertretungen mancher Gebote des Korâns und

1) Der Bericht, den wir nach den Auszügen in al-Mar'is Kawâkib wiedergegeben haben, ist verschieden von der مناظرة في الاعتقاد, die I. T. für einen Śams al-dîn (al-Ḏahabî?) geschrieben hat.

2) Bl. 35a ff.

3) Geb. i. J. 667, st. i. J. 727. S. Fawât al-wafajât II, 250. Al-Âlûsî, S. 17. Er hat gegen I. T. zwei Schriften verfasst, in denen er seine Anschauung über die Ehescheidung und über die Wallfahrten bekämpfte.

4) Eine Biographie von ihm giebt Salâḥ al-Kutubî, Fawât al-wafajât I, S. 62. Al-Âlûsî, S. 17.

5) Al-Sujûṭî, Ṭabaḳât al-mufassirîn, ed. Meursinge, Nr. 68 erwähnt 'Alî b. Aḥmed al-Tuǵîbî, von dem er bemerkt, er hätte sich dem Kalâm zugeneigt. غير انّه تكلم في علم الحروف والاعداد وزعم انّه استخرج علم وقت

der Sunna, die ihm ein Ärgernis waren. Wie es scheint, beunruhigte er sie so lange[1]), bis sie sich beim Statthalter beschwerten. Sie wurden I. T. gegenübergestellt, kamen aber schlecht davon. Sie wurden damit entlassen, dass wenn sie von dem Korân und der Sunna abweichen, so würden sie mit dem Tode bestraft. Inzwischen aber ist es ihrem Genossen, dem Sejch Naṣr al-Manbiǵî gelungen, die Machthaber in Kairo in dem Masse gegen I. T. einzunehmen, dass trotz des schon erfolgten freisprechenden Urteils am 5. Ramaḍân d. J. 705, ein Befehl eintraf, dass Ibn Tejmîja sich nach Kairo zu verfügen habe. Der Statthalter von Syrien sträubte sich, den Befehl auszuführen, aber auf die Mitteilung des Boten, dass Ibn Tejmîja eine Verschwörung vorbereite, schickte er diesen nach Kairo. Dieser brach am 12. Ramaḍân auf und gelangte am 22. in Kairo an. Hier sollte er sich besonders wegen dreier Behauptungen die ihm zugeschrieben wurden, vertheidigen, wegen seiner Lehre, dass Gott in Wahrheit über dem Throne ist, dass er durch „Worte

خروج الدجال ووقت طلوع الشمس من مغربها ويأجوج ومأجوج
وكان ابن تيمية يخلط على كلامه ويقول تصوفه على طريقة الفلاسفة.

1) Gegen die Selbstüberhebung der grossen Lehrer des Ṣûfismus richtet sich seine Schrift über den „Unterschied zwischen den Heiligen Gottes und den Heiligen des Satans", die ich in cod. Wetzst. 1537, Ahlw. II, Nr. 2082 benutzt habe. Bl. 33b heisst es: وقد ظنّ طائفة غالطة انّ خاتم الاولياء يكون أفضل الاولياء قياسا على خاتم الانبياء ولم يتكلم أحد من المشائخ المتقدمين بخاتم الأولياء الا محمد بن عليّ الحكيم الترمذي فانه صنّف مصنّفا غلط فيه في مواضع ثم صار طائفة من المتأخرين يزعم كلّ منهم أنّه خاتم الأولياء ومنهم من يدّعي أنّ خاتم الاولياء افضل من خاتم الأنبياء من جهة العلم بالله وأنّ الأنبياء يستفيدون العلم بالله من جهته كما زعم ذلك ابن عربيّ صاحب كتاب الفتوحات وكتاب الفصوص فخالفوا الشرع والعقل مع مخالفة جميع أنبياء الله وأوليائه.

Das. Bl. 35a. ومن ادّعى ان من الاولياء الذين بلغتهم رسالة محمد صلعم من له طريق الى الله لا يحتاج فيه الى محمد فهو كافر ملحد واذا قال انا محتاج الى محمد في علم الظاهر دون الباطن او في علم الشريعة دون علم الحقيقة فهو شرّ من اليهود والنصارى

und Laute spricht", und nach al-Dahabî auch deshalb, weil er behauptet haben sollte, das man auf Gott mit dem Finger hinweisen kann [1]). Daraus ersieht man, wie im Islâm zu wiederholten Malen aus Verfolgern Verfolgte geworden sind. So wie einst unter al-Ma'mûn altgläubige durch Mu'taziliten, zur Zeit Togrulbegs durch den Wezîr al-Kundarî die Aś'ariten verfolgt worden sind, so verfolgten jetzt Aś'ariten denjenigen, der ihrer Vermittelungstheologie nicht huldigen wollte.

Die Sejche von Kairo sollten aber mit I. T. kein leichtes Spiel haben. Anfangs wollte er sich überhaupt nicht verantworten und wurde deshalb mit seinen Brüdern Śaraf-al-dîn 'Abdallâh und Zejn al-dîn Abd al-raḥmân ins Gefängnis geworfen. Wie es scheint, schlug aber den Ḳâḍî's ihr Gewissen, dass sie den grossen Sejch im Gefängnis liessen, sie verlangten im Jahre 706, dass er unter der Bedingung freigelassen werde, dass er manche seiner Glaubensanschauungen widerrufe. Sechsmal schickten sie zu ihm, er wollte ihnen aber nicht Rede stehen. Achtzehn Monate blieb er nun im Gefängnis, bis im Rabî'-al-auwal des J. 707 der Emîr Ḥisâm-al-dîn Muhnî' b. Isâ nach Kairo kam, ihn im Kerker besuchte und befreite. Wiederum wurde im Schloss eine grosse Versammlung abgehalten, die aber resultatlos verlief, sodass er auch weiter im Schloss in Gewahrsam gehalten wurde.

Es ist nur natürlich, dass in Ägypten, wo der Heiligenkultus und die Anschauungen der Ṣûfî's tiefer Wurzel gefasst haben [2]), als in Syrien, neben den Feinden I. T.'s, welche sich zur Schule des Aś'arî bekannten, bald auch die Ṣûfî's sich bemerkbar machten. Al-Dahabî erzählt darüber, ohne des Briefes an Naṣr-al-Manbiǵî zu gedenken, I. T. habe sich während seines Aufenthaltes in Kairo über die Pantheisten, wie Ibn Sab'în, Ibn 'Arabî, al-Ḳûnawî und Andere [3]) abfällig geäussert. Darüber waren die Ṣûfî's und Faḳîre

1) Kaw. Bl. 41 b. وادّعى عليه عند القاضى ابن مخلوف المالكى انّه يقول انّ الله فوق العرش حقيقة وانّ الله يتكلّم بحرف وصوت زاد الحافظ الذهبى وانّ الله يشار اليه بالاشارة الحسّيّة. Zur letzteren Anklage mag das Ḥadît im Musnad des Aḥmed b. Ḥanbal Anlass gegeben haben, von dem ZDMG. L, S. 495 f. die Rede ist.

2) Charakteristisch ist in dieser Beziehung die Erzählung über das Verhältnis al-Malik al-Kamils zu 'Omar b. al-Fâriḍ in der Einleitung zum Diwân des letzteren, ed. Marseille, S. 6, 15 f. Über den Ṣûfismus in Ägypten s. auch Goldziher in ZDMG. XXVIII, S. 295 ff.

3) Zu diesen gehörte auch Abû al-Ḥasan al-Śâdilî, der Begründer des Śâdilijja-Ordens. Er stammte aus Śâdila, in Afrika. Er hat im Maġrib durch seine Lehren so viel Anstoss erregt, dass als er nach Alexandria auswanderte, die Magrebiner an den Statthalter dieser Stadt einen Brief geschrieben haben sollen, in welchem sie ihm mitteilten, dass sie den Zindiḳ al-Śâdilî vertrieben hätten

sehr empört und eine Menge derselben strömte aus ihren Klöstern, Hospizen und Zellen herbei, um vom Sultân die Bestrafung I. T.'s zu verlangen. Es wurde infolgedessen am 10. Šauwâl d. J. 707 eine Versammlung veranstaltet, bei welcher I. T. eine unbeschreibliche Festigkeit an den Tag gelegt haben soll [1]). Es nützte ihm nicht viel. Die Ṣûfî's setzten es durch, dass ihm die Wahl gestellt wurde, entweder unter gewissen Bedingungen in Damascus oder Alexandria sich aufzuhalten, oder im Gewahrsam zu bleiben. I. T. entschied sich für das Letztere. Die Machthaber haben sich hierzu schwer entschlossen. Wahrscheinlich imponierte ihnen der Mann und andererseits war die Erregung seiner Anhänger auch in Ägypten

und ihn vor seinen gefährlichen Irrlehren warnten. Über al-Šâdilî s. Lawâkiḥ II, S. 5 ff. Al-Âlûsî, S. 41 ff. Haneberg in ZDMG. VII, S. 13 ff. Von späteren Autoren haben Manche dem I. T. sein Verhalten gegenüber den Ṣûfîs zum Vorwurfe gemacht. Seine Apologeten beriefen sich dem gegenüber darauf, dass I. T. mit seiner Feindschaft gegen die Ṣûfîs nicht allein stehe. Kaw. 89 a und al-Âlûsî S. 44 wird in diesem Zusammenhange aus einem Korânkommentar des Abû Ḥajjân eine Stelle citiert, aus der ersichtlich ist, wie viele, zum Teil bisher unbekannte Vertreter der Pantheismus gefunden hatte. Über den hier erwähnten ʿAbd al-Ġaffâr al-Ḳuṣî s. Lawâkiḥ I, S. 214.

1) Kaw. 43 b. وقال الحافظ الذهبيّ أقام بمصر يقرئ العلم واجتمع
خلق عنده إلى أن تكلّم في الاتّحادية القائلين بوحدة الوجود وهم
ابن سبعين وابن العربي والقونوي وأشباههم فتحزّب عليه صوفية وفقراء
وسعوا فيه واجتمع خلائق من أهل الخوانق والربط والزوايا واتفقوا
على أن يشكوا الشيخ للسلطان فطلع منهم خلقة الى القلعة وخلق
تحت القلعة وكانت لهم ضجّة شديدة حتّى قال السلطان مال (so)
هؤلاء فقيل له جاؤوا من أجل الشيخ ابن تيمية يشكون منه ويقولون
أنّه يسبّ مشايخهم ويضع من قدرهم عند الناس واستغاثوا فيه
واجلبوا عليه ودخلوا على الأمراء في أمره ولم يبقوا ممكنا وأمر أن
يُعقد له مجلس بدار العدل فعُقد له يوم الثلاثاء في عشر شوال سنة
سبع وسبعمائة [44a] وظهر في ذلك المجلس من علم الشيخ وشجاعته
وقوّة قلبه وصدق توكّله وبيان حجّته ما يتجاوز الوصف وكان وقتا
مشهودا، وقال له كبير من المتخلفين من أين لك هذا فقال له
الشيخ من أين لك أن لا تعلمه الخ. Über die Stellung Ibn Tejmijas zum Ṣûfismus s. noch al-Âlûsî S. 34 ff.

bedenklich. Sie mussten es aber dennoch thun, nur machten sie ihm den Aufenthalt im Gefängnis bequem und gestatteten ihm, dass er einen Diener bei sich habe. — I. T. war auch im Gefängnis ein Eiferer. Als er hier wahrnahm, erzählt sein Biograph, dass die Gefangenen mit Schach und anderem Spiel die Zeit töteten und das Gebet vernachlässigten, verbot er ihnen dies, befahl ihnen, zu beten, sich zu Allâh zu wenden und sich mit guten Werken zu beschäftigen. Er lehrte sie die Sunna, welcher sie bedurften, erweckte in ihnen die Sehnsucht, Gutes zu üben, sodass das Gefängnis an Beschäftigung mit frommer Erkenntnis und Religion besser wurde, als viele Zellen, Hospize, Klöster und Schulen. Viele Gefangene, als sie freigelassen wurden, zogen es vor, bei I. T. zu bleiben, und viele kehrten zu ihm zurück [1]). Diese Vorgänge, wie auch der Umstand, dass man mit I. T. ungehindert verkehren konnte, liessen seine Feinde nicht ruhen, bis sie bewirkten, dass er nach Alexandria überführt worden ist, wo er acht Monate verblieb. Auch hier dauerte der Verkehr mit Allen, die ihn sprechen wollten fort, seine Freiheit hat er aber erst durch den Sultân al-Malik al-Nâṣir im Jahre 709 wiedererlangt, der ihn nach Kairo einlud und zwischen ihm und seinen Widersachern den Frieden herstellte.

In diese Zeit fällt die Abfassung eines Fetwâ des I. T. in Sachen der Juden und Christen in Kairo [2]). Der Śejch Marʿî berichtet auch von einer anderen Gelegenheit, wo I. T. in die Angelegenheiten der Ahl-al-ḏimma in unheilvoller Weise eingegriffen hat, — der abstossendste Zug im Charakter Ibn Tejmîjas. Die Ahl al-ḏimma — wir haben es hier wahrscheinlich mit den Kopten zu thun — erklärten sich bereit, ausser der Steuer jährlich 700000 Dirham zu zahlen, wenn man ihnen gestattete, einen weissen Turban zu tragen und sie der Verpflichtung, die ihnen Rukn al-

1) Das. ولما دخل الحبس وجد المحابيس مشتغلين بانواع اللعب
يلتهون بها عما هم فيه كالشطرنج والنرد مع تضييع الصلوات فانكر
الشيخ ذلك عليهم فامرهم بملازمة الصلاة والتوجه الى الله باعمال
الصالحة والتسبيح والاستغفار والدعاء وعلّمهم من السنن ما يحتاجون
اليه ورغّبهم في اعمال الخير وحضّهم على ذلك حتى صار الحبس
بالاشتغال بالعلم والدين خير[ا] من كثير من الزوايا والربط والخوانق
والمدارس وصار خلق من المحابيس اذا اطلقوا يختارون الاقامة عنده
وكثر المترددون اليه حتى كان الحبس يمتلى منهم واستمرّ الشيخ
في الحبس يستفتى الخ.

2) S. oben S. 541.

dîn al-Ǵâśankîr auferlegt hatte, eine gefärbte Kopfbedeckung zu tragen, enthöbe. Als der Sultân die versammelten Ḳâdîs fragte, was sie dazu sagten, hüllten sie sich in Schweigen — ein höchst charakteristischer Vorgang — denn sie wussten, dass der Sultân den Wunsch der Ahl al-dimma gern erfüllen möchte. Diese haben doch für das geringfügige Privileg eine erkleckliche Summe angeboten, und die Staatskasse konnte ja immer Geld brauchen. „Da stellte sich Ibn Tejmîja auf die Fussspitzen und sprach mit dem Sultân in dieser Sache in sehr scharfer Weise, indem er die Gründe des Wezîrs derb zurückwies". Der Sultân suchte ihn freundlich und achtungsvoll zu besänftigen, I. T. aber sprach weiter in einer Weise, wie es Niemand auch nur annähernd gewagt hätte. Der Sultân aber war gezwungen, die Sache ruhen zu lassen und die Ahl al-ḏimma verblieben in ihren früheren Verhältnissen. „Dies gehört zu den schönen Thaten des Śejchs Taḳî al-dîn, Allâh sei ihm gnädig!" meint unser Biograph[1]).

Trotz der augenfälligen Begünstigung durch den Sultân ist im Reǵeb d. J. 711 ein Tumult gegen I. T. ausgebrochen. Er selbst wurde an einem einsamen Orte durchgeprügelt, als aber seine Anhänger dafür Rache nehmen wollten, verwehrte er ihnen dies.

1) Bl. 46a. ثم إنّ الوزير أنهى الى السلطان ان اهل الذمة قد بذلوا للديوان فى كلّ سنة سبعمائة ألف درهم زيادةً على الجالية على ان يعودوا الى لبس العمائم البيض وأن يُعفوا من هذه العمائم المُصبغة التى أُلزموا بها ركن الدين الجاشنكير فقال السلطان للقضاة ومن هناك ما تقولون فسكت الناس فلما رآهم الشيخ تقى الدين سكتوا جثى على ركبتيه وشرع يتكلم مع السلطان فى ذلك بكلام غليظ ويردّ ما عرضه الوزير ردًا عنيفا والسلطان يُسكته برفق وتؤدة وتوقير وبلغ الشيخ فى الكلام وقال ما لا يستطيع أحد أن يقوم بمثله ولا بقريبٍ منه حتّى رجع السلطان عن ذلك وأُلزمهم بما هم عليه واستمرّوا على هذه الصفة فهذا من حسنات الشيخ تقى الدين رحمه الله.
Al-Sujûti, Ḥusn, II, 211 berichtet: وفى شعبان سنة سبعمائة امر بمصر والبهود بلبس العمائم الصفر والنصارى بلبس الزرق والسامرة بلبس الحمر واستمرّ ذلك الى الآن. Das. S. 212 erzählt er auch vom Versuche des Wezîrs Ibn al-Chalîlî, für die Ahl al-dimma die Erlaubnis zu erwirken, dass sie wieder weisse Turbane tragen dürfen.

Diese Erlebnisse werden I. T. überzeugt haben, dass Ägypten nicht der geeignete Ort für ihn ist und so kehrt er nach Damascus zurück, wo er am 1. Dû al-Ḳa'da d. J. 712 mit grossen Ehren empfangen worden ist. Hier ist er vor seinem Lebensende mit der Meinung des überwiegenden Teiles der Muslimen in einen Konflikt geraten, der ihn wieder ins Gefängnis führte, das er lebend nicht mehr verlassen sollte.

Im Jahre 726 beantwortete er nämlich die Frage, ob es demjenigen, der sich auf der Wallfahrt zum Grabe des Propheten oder zu den Gräbern von Propheten oder Frommen befindet, gestattet sei, das Gebet abzukürzen, und ob eine solche Reise als eine von der Religion gebotene zu betrachten sei. I. T. beruft sich in seiner Antwort auf die Ansichten früherer Gelehrten, von denen Manche die Abkürzung des Gebetes auf einer „Reise der Widerspenstigkeit“ für unstatthaft erklären. Eine solche Reise wird aber durch die Religion verboten. Andere, wie Abû Ḥanîfa erlauben die Abkürzung des Gebetes auf einer „verbotenen Reise“ und derselben Ansicht sind manche von den Šâfi'iten und Ḥanbaliten, welche die Wallfahrt zu den Gräbern der Propheten und Heiligen gestatten, wie Abu Ḥâmid al-Ġazali, Abu-l-Ḥasan b. 'Abdus al-Ḥarrâni, Abû Muḥammed b. Ḳudâma al-Maḳdîsî. Diejenigen, welche solche Wallfahrten erlauben, berufen sich auf Traditionen, welche von Kennern des Ḥadîṯ verworfen werden[1]).

Aus dem Fetwâ ergiebt sich in unzweifelhafter Weise, dass I. T. die Wallfahrt zum Grabe des Propheten und der Heiligen als eine „zijârat al-ma'ṣijat“ betrachtet hat und dass er in diesem Punkte der monotheistischen Reaktion im Islâm viele Vorgänger hatte. Allerdings sucht ihn sein Biograph damit zu rechtfertigen, dass er nur das direkte Aufbrechen zur Wallfahrt (شدّ الرحال) als verboten erachtete, den gelegentlichen Besuch der Gräber der Propheten und Heiligen soll er garnicht verboten haben. Nach den Ausführungen I. T.'s über den Heiligenkultus, die wir weiter unten besprechen werden, müssen wir aber dieses apologetische Kunststück seines Biographen als misslungen betrachten. I. T. hat nur im Einklange mit seinen sonstigen Ansichten gehandelt, als er den Heiligenkultus verboten hat.

Die Wirkung des Fetwâ's war eine ausserordentliche. In Syrien und Ägypten war Alles darüber aufgeregt, manche Gegner I. T.'s in Damaskus verlangten, dass er verbannt werde, Andere, dass seine Zunge ausgeschnitten werde, wieder Andere, dass er gestäupt oder ins Gefängnis geworfen werde. Diese haben aber Nichts ausgerichtet. Leichter hatten es die Gegner I. T.'s in Ägypten, da sie den Sultân in ihrer Nähe hatten. Eine Versammlung derselben verlangte für ihn vom Sultân die Todesstrafe. Für

1) Über die Frage und ihre Geschichte s. al-Âlûsî, S. 315 ff.

eine solche Tollheit war er aber nicht leicht zu gewinnen, dagegen willigte er ein, dass I. T. gefangen gesetzt werde. Der Befehl des Sultâns kam am 6. Śa'bân des Jahres 726 nach Damascus und I. T. musste nach der Festung, wo ihm ein schöner Saal zur Verfügung gestellt worden ist und wo sich sein Bruder Zejn al-dîn bei ihm aufhalten durfte, aber es war ihm nicht gestattet, Fetwâ's abzugeben. Nicht so glimpflich verfuhr man mit seinen Anhängern. Von diesen wurde eine Anzahl auf den Befehl des Kâḍî's der Śâfi'iten verhaftet, Manche von ihnen verbargen sich, eine Anzahl von ihnen wurde gestäupt, was öffentlich ausgerufen wurde, dann wurden sie mit Ausnahme des Imâms Śams al-dîn Muḥammed b. Abî Bekr (d. i. Ibn al-Ḳejjim al-Ǵauzîja) freigelassen.

Ibn Tejmîja stand aber mit seinen Ansichten im östlichen Islâm nicht allein. Als seine Antwort in Bagdâd bekannt geworden war, traten die dortigen Gelehrten seiner Ansicht bei. Vor allem die Hanbaliten Ǵamâl al-dîn Jûsuf b. 'Abd al-Maḥmûd, Ṣafî al-dîn b. 'Abd-al-Ḥaḳḳ, von denen der erstere in seinem Schreiben sich auf Abû Muḥammed al-Ǵuwejnî, Abû-l-Wafâ b. 'Aḳîl und auf den Ḳâḍî 'Ijâḍ beruft, der letztere aber die Feindschaft der Gegner Ibn Tejmîja's auf Unwissenheit, Neid und auf den „Fieberwahn der Ǵâhilija" zurückführt. Auch der Śâfi'it, Ibn al-Kalbî und mâlikitische Gelehrte gaben ihre Zustimmung zum Fetwâ des I. T. Die Bagdâder Gelehrten begnügten sich aber nicht damit, dem Gutachten I. T. beizutreten, der Biograph des Letzteren teilt auch zwei Sendschreiben mit, die von ihnen an den Sultân al-Malik al-Nâṣir gerichtet worden, in welchen sie für I. T. eintreten und deren Authentie zu bezweifeln kein Grund vorliegt. In dem zweiten Schreiben erzählen sie, welches Bedauern die Behandlung Ibn Tejmîja's dort hervorgerufen habe[1]). Dieser wurde aber dennoch nicht freigelassen und einen Monat vor seinem Tode musste er seine Schriften und seine Bücher ausliefern, die in der Medreset al-'Âdilija der Obhut des Ḳâḍî's 'Alâ' al-dîn al-Ḳûnawî anvertraut wurden. Kein Buch und kein Schreibzeug blieb bei ihm und wenn er einem seiner Anhänger etwas schreiben wollte, musste er es mit Kohlen schreiben. Am 22. Ḏû al-Ḳa'da des Jahres 728 ereilte ihn der Tod.

Als er erkrankte und sein Tod zu befürchten war, kam der Wezîr von Damascus zu ihm und bat ihn um Verzeihung. Der

1) Bl. 61a. كتاب آخر لعلماء بغداد، وفيه . . . . وبعد فانّه لمّا قرع أسماعَ أهلِ البلاد المشرقية والنواحى العراقيةِ التضييقُ على شيخ الاسلام ابن العباس تقى الدين احمد بن تيمية سلّمه الله عظم ذلك على المسلمين وشقّ على ذوى الدين وارتفعت روس الملحدين وطابت نفوس أهل الاهواء والمبتدعين.

Šejch antwortete ihm: „Wahrlich, ich verzeihe dir und allen denen, die mich angefeindet haben, ohne zu wissen, dass ich Recht habe" [1]). Der starke Mann war nicht bloss ein grosser Kämpfer, auch die milde muslimische Lehre von „al-afw 'ind al-muḳaddara" hatte auf sein Gemüt ihre Wirkung nicht verfehlt.

Was nun sein Biograph erzählt, ist der reine Hohn auf die Lehre dieses eifrigen Streiters gegen die Überlebsel der Ǵâhilija. I. T. wurde sehr betrauert, erzählt in harmloser Weise der Šejch Mar'î. Manche tranken das Wasser, mit dem sein Leichnam gewaschen wurde, das Tuch, mit dem man ihn abwischte, wurde verteilt, für die Kopfbedeckung soll man 500 und für die Schnur, auf welcher ein Stück Rohsilber — ein Mittel gegen Ungezieter — hing, 150 Drachmen angeboten haben. Während seines Leichenbegängnisses verbargen sich seine Feinde, um von der Menge nicht gesteinigt zu werden. Mit einer Anzahl von Ḳaṣiden, die nach dem Tode I. T.s gedichtet worden sind und mit einer Apologie I. T.s schliesst al-Mar'î sein Werk.

---

1) Bl. 62 a. فأجابه الشيخ رضى الله عنه انّى قد احللتك وجميعَ من عادانى وهو لا يعلم انّى على الحقّ ؛

Beiträge zur Erklärung der susischen Achaemeniden-inschriften.

Von

Willy Foy.

(Fortsetzung.)

Wortbildungslehre.

Das Kapitel der Wortbildungslehre, zu dem wir nun übergehen, wollen wir mit einer Darstellung der nominalen Suffixbildung, soweit sie klar erkenntlich ist, beginnen. Eine bestimmte Ordnung ist dabei nicht eingehalten worden.

Das Suffix *-me*, *-mi* (*-mme* zuweilen hinter Vokalen, da *titki-mme*, *upentukki-mme* abzuteilen ist: vgl. dagegen *šaparrak-umme*) bezeichnet etwas, was dem Stammwort eigen ist, das Wesen desselben ausmacht, es bedingt. Vgl. die Possessiva *nikami* „unser" zu *niku* „wir", anz. *úme* „mein" zu *ú* „ich"; *zunkukme* „Herrschaft" zu *zunkuk* „Herrscher, König", *šakšapámaname* „Satrapie" zu *šakšapamana* „Satrap"; *titki(m)me* „Lüge", **tukki(m)me* „That" (in *u(h)pentukki(m)me* „die Folge davon", *appantukkimme* „Unrecht"), die scheinbar von **tituk* in *titukra* „Lügner" resp. **tuk* in *-tukkurra* „Thäter" (vgl. *appantukkurra* „Unrecht thuend" Bh. III, 80) abgeleitet sind; *tuppime* „Schrift"[1]) zu *tuppi* „Inschrift". Hierher gehört ferner *peme* „Kampf, Streit" neben *pet*, *emame* „Thorweg" (*ema* entweder = asus. *e* „Haus", vgl. Weissbach, Neue Beiträge 738, oder = *e* „in, zu", vgl. *túman e* „zum Besitztum", + *ma* „in, Inneres", sodass *ema* entweder „Hausinneres" oder „hinein" bedeuten würde: zu letzterem wäre noch *áel(?)manni*[ut] *ema* Dar. Pers. e zu vergleichen), *lupáme* „Dienst" neben *lupáruri* „Diener", *šaparrak-amme* „Schlacht" (mit *-umme* aus *-me* hinter Kons.[2])),

1) Nicht „Sammlung von Inschriften"! Das ist für die Interpretation von Bh. 1 von höchster Bedeutung (s. dieses).

2) *u* ist anaptyktischer Vokal; doch ist es für das Susische charakteristisch, dass die Suffixe zur Zeit der Anaptyxis noch mehr als selbständige Worte empfunden worden sind und folglich die Silbengrenze meist vor dem anaptyktischen Vokale liegen blieb, vgl. noch *-inna*, *-irra* neben *-na*, *-ra*, ferner *-imma* neben *-ma* oben S. 130.

pálukme „Anstrengung“, *mannatme* „Tribut“ und wohl auch *titme* „Zunge“. So erklärt sich vielleicht auch das anz. Genitivsuffix *-me*, über das zuletzt Weissbach, Neue Beiträge 733 gesprochen hat, ähnlich wie das gebräuchlichere *-na*, worüber wir im Zusammenhange mit dem Nominalsuffix *-ne* handeln müssen. Das Ordinalsuffix *-umme* hat, wie es scheint, nichts mit dem Suffix *-me* zu thun, obwohl sich *-umme* aus *-me* hinter Konsonanten entwickelt haben kann (vgl. *šaparrak-umme*).

Ein Suffix *-ne* erkenne ich in folgenden des näheren zu erörternden Fällen: ^{m}*GUL*^{id}*-ne* Bh. III, 76, 88 f., ^{an}*kirine* Bh. III, 68, *šataneka* ö. In ^{m}*GUL*^{id}*-ne* hat man bisher *-ne* als einen enklitischen Genitiv des Pron. der 2. Person *ni* aufgefasst. Bh. III, 76, 88 f. ^{m}*GUL*^{id}*-ne áni kitinti*[1]) kann aber nur übersetzt werden: „du sollst kein Geschlecht (oder: keinen Geschlechtsangehörigen) haben“[2]), die Hinzufügung eines „dein“ wäre absurd. Ist nun *GUL* „Geschlecht“, so könnte *GUL-ne* „Geschlechtsangehöriger“ sein, was an unseren Stellen vorzüglich passt; *-ne* bezeichnete also eine Zugehörigkeit. — Über die Stelle Bh. III, 68, in der ^{an}*kirine* vorkommt, habe ich schon KZ. XXXV, 44, wenn auch im einzelnen unrichtig, gehandelt. Zu lesen ist ^{an}*kirine* ^{an}*Oramašta ra sap appa* etc. *sap appa* entspricht dem ap. *yaϑā*, es bedeutet „wie“, und wir haben es mit einer ähnlichen Beteuerungskonstruktion wie in lat. *ita — ut* zu thun. Danach vermutete ich, dass *ra* der Funktion des lat. *ita* entspricht, d. h. dass es etwa „so gewiss, in gleicher Weise, so“ bedeutet. Und ich verglich damit das sus. *mara*, das häufig die direkte Rede schliesst und kein Verbum sein kann[3]), vielmehr dem ai. *iti* in seinem Gebrauche entspricht. Im Ap. fehlt ein Äquivalent für das sus. *ra*, da hier nach meiner Vermutung *Auramaz*[*dā a*]*tiya*[*dᶦ*]*iya* zu lesen ist: „Auramazdā (ist) hoch zu verehren“. Dem ap. *Auramazdā* entspricht sus. ^{an}*Oramašta*, und demnach ^{an}*kirine* dem ap. *atiyadᶦiya*. Ich lese ^{an}*kirine* und nicht *ankirine*, indem ich es mit elamitisch *kirir* „Göttin“ (vgl. Weissbach, Anzan. Inschr. 137) zusammenstelle. **kiri* heisst vielleicht „Heiligkeit, Göttlichkeit“, und *kirine* „heilig, göttlich“. ^{an} ist dann hier ebenso gebraucht wie vor *iršarra* Dar. Elv. 1.

1) Wonach Bh. III, 75 etwa [*ák* ^{m}*GUL*^{id}*-ne kiti*]*ti ne* zu ergänzen ist (vgl. *takataktine*, worüber unten S. 581 und 584). *kitišti* wäre die 2. Sg. der Kausativbildung (vgl. S. 584).

2) *kiti* setzt schon Oppert, Le peuple etc. s. v. mit der Bedeutung „haben“ an.

3) Vor allem aus grammatischen Gründen, da es in den Dariusinschriften nur hinter einer von einer dritten Person gesprochenen Rede steht; aber auch aus stilistischen, da bei *mara* vor der Rede ausser dem Verbum declarandi oder sentiendi fast immer noch ein *nanri* steht oder dieses das einzige Verbum ist: Bh. I, 58. II, 3 und I, 29, 61, wo *titukka* = „[illegible]“ oder „täuschendes“), dagegen bei *manka*, das sich nur hinter Reden aus dem Munde einer ersten Person findet, nicht. *manka* ist, wie schon a. a. O. gesagt, ein defektives Verbum „ich sage u. s. w.“, zu dem als 2. Sg. *nanta* fungiert (NR. a 33) und als 3. Sg. *nanri* fungieren würde.

Die Erklärung des sus. und des ap. Textes bestätigen sich gegenseitig. — *šataneka* findet sich allein NR. a 36, 37, ferner in dem bisher zusammengeschriebenen Worte *piršataneka*, *piršat(t)ineka* ö. und entspricht dem ap. *d^u^ūraiy*. Wenn wir *šataneka* an sich erklären können, haben wir keinen Grund NR. a 36, 37 darin ein Abschriftsversehen anzunehmen. Nun erklärt Bang, Mélanges de Harlez 9 *piršataneka* für ein Lehnwort aus einem iranischen **frastānika*, doch sollte man dann **pirraštanika* erwarten; denn *št* wird sonst nie durch Einschubvokal getrennt und ap. *fra-* wird durch sus. *pirra-* vertreten. Ich verbinde *šataneka* mit *šatamatak* Bh. I, 73, das vielmehr in *šatama* und *tak* zu zerlegen ist. *tak* ist PPP. zu *ta* „machen" und bedeutet „erbaut". *šata* heisst dann „Länge", *ma* ist die bekannte Postposition und *šatama* ist mit „längs—hin", entsprechend dem ap. *an^u^ur*, zu übersetzen. *šataneka* enthält danach in *-ka* ein noch unten näher zu erörterndes Adjektiv- oder Adverbialsuffix, und *-ne* hat zu *šata* „Länge" ein Adjektivum „fern" gebildet. *pir* in der Verbindung *pir šataneka* ist ein besonderes Wort, das mit *pirka* in den Datumsangaben wie *X* ^an^*na*[*n* ^an^*ITU*^ut an^]*Pákiyatišna pirka izila* . . Bh. I, 42 f. verbunden werden muss. Diese Stelle ist folgendermassen zu übersetzen: „10 Tage dauerte der Monat Bāgayādiš, da . . ."; *pirka* ist 3. Sg. Intr. zu dem in *pir šataneka* vorliegenden Adjektiv-Adverb *pir* „lange (, weit)". Hier verstärkt *pir* nur den Begriff *šataneka*, wie ausserdem noch *ázzakka* Dar. Elv. 17 f., *azzaka* Xerx. Elv. 17 f., Xerx. Pers. a 8 f., da 7, *ázaka* Xerx. Van 13 f., *iršanna* NR. a 9, *iršarra* Xerx. Pers. ca 7 (wo ^m^ für ➤) „sehr".[1]) — Das Suffix *-ne* ist jedenfalls identisch mit dem in *neman* Bh. II, 60, *nemanki* Bh. II, 10 f. vorliegenden *ne*; beide Worte werden daher „gehörig" bedeuten, *-man* und *-ka* sind Adjektivsuffixe, über die noch später zu handeln sein wird, und *ne* ein Verbum „gehören", dessen Stamm zugleich als Nomen actionis wie als Adjektiv-Partizip fungieren kann. Für die erste Funktion der Verbalstämme, die uns hier nicht kümmert, verweise ich auf die Praesensbildung beim transitiven Verbum (s. S. 580 u. 585); die partizipiale Funktion folgt einmal aus den

1) Die Behandlung dieser Stellen bei Jensen ZA. VI, 179 f. kann ich nicht billigen. Er fehlt dabei gegen die Schreibgesetze des Sus., wenn er *ukku ma azzakka* oder *ukku ázaka, azzaka* sich als éin Wort *ukkumazzakka* oder *ukkuaz(z)aka* denkt; denn einmal wird nie zu einer Silbe auf *a* noch *á* hinzugesetzt, ausserdem giebt es im Sus. keinen Zusammenstoss von *u* und *a* ohne die Bezeichnung des Zwischenlautes *u̯* (der asus. Fall, auf den sich Jensen beruft, ist unsicher und jedenfalls falsch, da *m* in *úme* nicht *u̯* ist). Was an den erwähnten Stellen zu dem vorausgehenden ➤ *murun í* gehört, ist *ukku* Xerx. Elv. 17, Xerx. Van 13, Xerx. Pers. a 8, ca 7, da 7 (indem ➤ zur Bezeichnung des Lokativs dient), *ukku ma* Dar. Elv. 16 (mit der Bezeichnung des Lokativs durch die Postpos. *ma*), *ukkurarra* (sic!) NR. a 8, Dar. Pers. f 4 (der Genitiv eines erweiterten Adj. *ukkura*). Im Sus. findet sich teils lokativische, teils genitivische Ausdrucksweise deshalb, weil das ap. *ahyāya būm^i^iyā vazrakāyā* sowohl Lok. wie Gen. sein kann.

Adjektiven auf *-man* und *-ni* (s. unten S. 569 und S. 570 f.), sodann aus den Kompositen *luppu*, etwa = „gegangen kommen“, *putta* „vertreiben“, eigentlich „gehend machen“, *zikkita* „stellen“, eigentlich „stehend machen“ (s. S. 587 Anm. 1), schliesslich aus *kanna ennikít* in Bh. II, 7: *úk ᵐú ámer ᵐAlpirti in kanna ennikít* „und ich war damals auf dem Marsche (eigtl. marschierend) nach Susa“ (vgl. darüber schon KZ. XXXV, 37 mit Berichtigung 69), vgl. auch unten S. 587 f. — Ein Abkömmling oder Verwandter desselben *-ne* scheint mir auch das Genitivsuffix *-na* zu sein, woneben sich noch *-ne* in *appine* findet und vielleicht *-ri* in māl-amīrisch *sunkip-ri* (Weissbach, Neue Beiträge 761).[1]) Schon H. Winkler bemerkt in seiner Abhandlung „Die Sprache der 2. Columne der dreispr. Inschr.“ S. 34, dass der *na*-Genitiv wie ein attributives Adjektiv fungiert (vgl. namentlich *ḪARid-inna* Dar. Pers. c „steinern“ zu *ḪARid* „Stein“). Daher steht er auch, wie dieses, meistens nach seinem Regens, nur in wenigen Fällen voran, teilweise unter ap. Einfluss[2]): daher entspricht er auch gelegentlich dem ap. Dative, da auch die sus. Genitivbildung häufig für einen Dativ stehen kann, wie z. B. in *mannatme ᵐúnena kutiš* NR. a 14 f. „Tribut brachten sie mir“ oder „den mir gehörigen Tribut brachten sie“, wenngleich die Hauptursache dieser gelegentlichen Erscheinung das Vorbild des Ap. gewesen sein wird (H. Winkler a. a. O. 24).[3]) Neben *-na* steht *-rra* hinter Vokalen (*ukkurarra*), *-inna*, *-irra* hinter Kons.[4]) mit *i* als anaptyktischem Vokal. — Das Suffix *-na* dient weiter zur Identifikation des Völkernamensuffixes *-ra* mit dem auch jenem scheinbar zu Grunde liegenden Suffixe *-ne*. Dieses Suffix *-ra* (auch *-rra*, hinter Kons. *-irra*: unter gewissen Bedingungen *-r*, vgl. oben S. 131) wird zur Bildung des Singulars der Nomina gentilia an den Landnamen angefügt, während der Plural direkt von diesem durch Anfügung der Pluralendung *-p*, *-(p)pe* abgeleitet wird, vgl. z. B. *Alpirti* „Susiana“, *Apirtarra* „ein Susier“, *Apirtip* „die Susier“. Ohne dieses Suffix sind nur *Mata* „ein Meder“ und *Šakka* „ein Sake“ (Bh. k, 2) gebildet, in Nachahmung des ap. Gebrauches. Dasselbe Suffix *-ra* bezw. *-irra* findet sich in ᵐ[cuneiform]-ᶦᵈ*-irra* „der (ein) Mensch, Mann“ (= ap. *martiya*), das von

1) Im Sus. wechseln bekanntlich gelegentlich *n* und *r*. Nach den sicheren Beispielen (vgl. Weissbach, Gramm. § 7 d, ferner die 1. Sg. der verbalen *en*-Bildung, das Adjektivsuffix *-ni* u. s. w., *mana* neben *mara* S. 586) ist diese Erscheinung nur intervokalisch, auslautend und nach Kons. belegt, doch lässt sich der letzte Fall (Adjektivsuffix *-kra*) auch durch Übertragung erklären.

2) Die Voranstellung des possessiven Genitivs ohne *-na* ist dagegen echt susisch bei den Pronomina. Vgl. über den susischen Genitiv die im allgemeinen richtigen Zusammenstellungen bei H. Winkler a. a. O. 32 ff.

3) Regelrecht wird der Dativ im Sus. nicht bezeichnet, soweit er kein persönlicher ist, wo Wiederaufnahme durch pronominale Elemente eintreten kann (s. unten S. 573 ff. u. 589).

4) *-inna*, *-irra* ist auch Genitivendung im Sg. hinter Kons., vgl. *zunkuk-inna-p*, *ḪARid-inna*.

dem Kollektivum ^{m}[cuneiform]^{id} „Menschheit, Menschen, Männer“ (= ap. *martiyā*) abgeleitet ist wie *GUL*^{id}*-ne* „Geschlechtsangehöriger“ von *GUL*^{id} „Geschlecht“ [1]). Gerade dieses Beispiel scheint den Zusammenhang der beiden Suffixe zu erweisen.

Ein weitverbreitetes Adjektiv- und Adverbialsuffix ist *-k*, *-(k)ki*, *-(k)ka*. Man beachte z. B. ***irše(k)ki*** „viel“ neben *iršamma*, *iršarra* „gross“, *taiki-ta* „auch anderes“, *taiekki* „ander“ (Bh. I 3, s. zur Stelle) neben *taie*, *tai* „ander“, ***nemanki*** neben ***neman*** „gehörig“, ***ʿazaka*** u. s. w. „gross“ neben *ʿazzaš-ne* „er soll gross machen“, *millak* neben *mil*, *millu* „sehr“ etc.; ferner gehören hierher *ʿamak* „vielfach“, *kuppaka* „draussen“, *appuka* „vorher“, *mušnika* „widerwärtig“ u. s. w. Selbst an Lehnwörter wird das *k*-Suffix angefügt, vgl. ***tarmuk*** neben ***tarma*** = ap. *d^{u}ur^{u}uva* (s. unten S. 576). Schliesslich findet es sich an partizipial-adjektivisch fungierenden Verbalstämmen bei sowohl aktiver wie passiver Bedeutung des Wortes: vgl. einerseits ***titukra***, ***titukkurra*** „lügnerisch, Lügner“, ein mit dem Adjektivsuffix *-ra* erweitertes **tituk*, und *appantukkurra* „der Unrecht thuende“ von **appantuk* (vgl. *ʿazakurra* neben *ʿazaka*; vielleicht haben auch *ippákra* „rechtschaffen“ und *ištukra* „schlechthandelnd, schlecht, böse“ KZ. XXXV, 45 f. das Doppelsuffix *-kra*); andererseits ***ʿuttik*** „Gesandter“ und die sog. PPP. auf *-k* u. s. w. Die partizipialfungierenden Stämme von Transitiven, und daher auch ihre *k*-Erweiterungen, hatten nämlich ursprünglich sowohl aktive wie passive Bedeutung (s. unten S. 587); der perfektive Sinn bei den sog. PPP. ergiebt sich nur aus dem Zusammenhange, wie ja auch bei der verbalen *k*-Bildung, mit deren 3. Sg. sie formell identisch sind (vgl. unten S. 581), gar kein Tempus- und Aktionsunterschied anfänglich vorlag. Ob die *k*-Partizipia der Transitiva zunächst mit den Flexionsformen (vgl. unten S. 587 f.) ausschliesslich passive Bedeutung erhielten und zu den reinen, aktiv-partizipialfungierenden Verbalstämmen erst später wieder nach den gleichen Formen der Intransitiva, neben denen immer solche mit *k*-Suffix standen, auch *k*-Formen gebildet wurden, lässt sich nicht entscheiden. — Die vollste und ursprünglichste Form unseres Suffixes

1) ^{m}[cuneiform]^{id} ist bis auf ein scheinbar widersprechendes Beispiel Bh. III, 21 nur Kollektivum und ^{m}[cuneiform]^{id}*-irra* nur singularisch-individuell. Daher darf ^{m}[cuneiform]^{id}*-irra-inna* Bh. I, 37 nicht als Gen. „unter den Menschen“ aufgefasst werden, sondern muss in ^{m}[cuneiform]^{id}*-irra inna* zerlegt werden, wobei *inna* für *inne* „nicht“ steht. Die bisherige Lesung dieses Ideogramms als *ruh* ist nach den vorliegenden Thatsachen, glaube ich, falsch. Es wechselt bis auf Bh. III, 21, wo jedenfalls ^{m}[cuneiform]^{id} für ^{m}[cuneiform]^{id}*-irra* vermeisselt ist, durchaus nicht mit *mruh*; dieses findet sich nur in der Bedeutung „Mensch, Mann“ Bh. III [30], 32, I [27], 60 u. s. w. (= ap. *martiya*) und steht daher mit ^{m}[cuneiform]^{id}*-irra* auf gleicher Stufe. Wie ist jenes Ideogramm aber zu lesen?

scheint *-ki* oder *-ka* gewesen zu sein, neben der *-k* nur auf Elision des *i* vor folgendem Vokal beruht. Der Plural der mit diesem Suffix gebildeten Worte sollte also auf *-kip* (oder *-kap*?), vgl. *irše(k)kip*, oder auf *-kip(p)e* auslauten; doch ist im letzteren Falle jedenfalls öfters auch die elidierte Form des Suffixes eingedrungen (*-kpe*). Wurde nun auch das auslautende *e* (oder *i*) des Pluralzeichens elidiert, so entstand eine Form auf *-kp*, und in diesem Falle wurde zu *-p* assimiliert (vgl. die 3. Pl. Intr.-Pass. unten S. 581). So erklärt sich zu *zunkuk* „König“, einem alten Partizipium von nicht näher zu eruierender ursprünglicher Bedeutung, der Plur. *zunkup*.

Ein Adjektivsuffix *-man*, *-manni*, *-manna* findet sich in *neman* und dem daraus erweiterten *nemanki* „gehörig“ (s. oben S. 568); ferner in *taúmanlu* „zu Hilfe kommen“, eigentlich „helfend kommen“ Bh. III, 93 f. (vgl. *taú* „helfen“ Bh. III, 92), und wohl auch in *mittúmanna* „jenseits“ sowie *àtarrimanni* „Edler“. Letzteres findet sich in der Phrase *appa àtarrimanni tami úpappi* = ap. *tyaišaiy fratamā an^ušiyā (ahata)* „welche seine ersten (vornehmsten) Anhänger (waren)“; Weissbachs Abteilung der Worte *àtarriman nitami* und seine Übersetzung von *nitami* durch „sein“, *úpappi* durch „ersten“, *àtarriman* durch „Anhänger“ ist jedenfalls unhaltbar (vgl. teils Jensen WZKM. VI, 215 Anm. 3, teils Verf. KZ. XXXV, 45 A.). *upappi* entspricht dem ap. *an^ušiya (ahata)*, wie *upakít* Bh. III, 80 „ich hing an“ einem ap. *āpariyāyam* „ich verehrte“, und daher *àtarriman* oder vielmehr *àtarrimanni* dem ap. *fratamā*; *nitami* könnte, selbst wenn es richtig abgeteilt wäre, nicht mit „sein“ übersetzt werden, da ap. *šaiy* zu *an^ušiyā* und nicht zu *fratamā* gehört, folglich im Sus. nur durch ein indirektes Objekt „ihm“ wiedergegeben werden sollte. Ich verbinde bei meiner Abteilung *tami* mit *tamini* Bh. II, 70, das einem ap. *an^ušiya* entspricht und neben *tami* stünde wie *šišneni* (und *šišnena*) neben *šišne* „schön“ (vgl. über das Suffix unten S. 570). Es bedeutete also etwa „treu“, und ap. *an^ušiyā* wäre zweimal, zur Verstärkung, ausgedrückt. Der sus. Text wäre danach zu übersetzen: „welche als Edle treue Anhänger waren“.[1]) Das Suffix *-manni*, *-manna*, *-man* ist identisch mit der 1. Sg. Praes. der Transitiva, einer ursprünglichen Nominalform, die aus dem als Nomen actionis fungierenden Verbalstamm, der Postposition *ma* und dem partizipial fungierenden Verbalstamm *en* „sein“ besteht (vgl. unten S. 580) und ursprünglich, als Prädikat mit einem Subjekt verbunden, zum präsentischen Verbalausdruck diente (s. unten S. 588 f.). Die Anwendung der Endung *-man* als allgemeines Adjektivsuffix bei transitiven Verben vollzog sich wahrscheinlich unter Einfluss des eben-

1) Das ap. *ahi* scheint nicht zum Ausdruck gekommen zu sein, da man doch kaum von *àtarrimanni* abtrennen und als den für *ap* vorauszusetzenden Sg. auffassen kann; denn bei diesen ist, wie wir sehen werden, sonst im Dativ *i*, im Acc. *in*, *ir* eingetreten, und statt *à* sollte man die historische Schreibung *a* erwarten.

falls partizipial und präsentisch fungierenden reinen Stammes, da die Bildung mit *-man* nie obligatorisch gewesen ist (s. unten S. 581). Wenn nun unser Suffix nicht von transitiven, sondern nur von intransitiven Verben und scheinbar reinen Adjektiven belegt ist, so erklärt es sich bei ersteren durch Übertragung infolge der partizipial-adjektivischen Funktion der reinen Stämme ohne *k* auch bei Intransitiven, und bei den Adjektiven dadurch, dass überhaupt kein Unterschied zwischen dem, was wir Partizip nennen, und den Adjektiven bestand. — In *túman-e* Bh. I, 36 scheint dasselbe Suffix, aber an einem Substantivum, vorzuliegen. Über den ap. Text habe ich KZ. XXXV, 33 f. gehandelt. Da sus. *úpirri emitúša* dem ap. *hauv āyasatā* entspricht, so übersetzt sus. *túman-e* das ap. *ʰuvāipašiyam akᵘuta* „er machte sich zum Eigentume“. Kann nun *túman-e* keine Verbalform sein, wie sich aus unserer Untersuchung unten mit Gewissheit ergiebt, so kann es a priori nichts anderes als „zum Eigentume, zum Besitz“ heissen. *e* verbindet sich nun mit *ema* „in“ in der Verbindung *úel*(?)*manniᵛᵈ ema* Dar. Pers. c (s. oben S. 564); *ema* ist eine Doppelpostposition etwa wie *ikki in* (s. unten S. 575).[1] *túman* könnte daher zu einem Verbum *tú* „besitzen“ gehören; doch giebt es im Sus. nur ein *tú* „nehmen“ (vgl. unten S. 575 Anm. 1), und die Suffixbildung mit *-man* würde sich kaum erklären lassen. Wir haben es daher mit einem andern Stamme, vielleicht **túma*, zu thun, wie es ein *túna* „übergeben“ giebt, und es ist sehr fraglich, ob beide überhaupt mit *tú* „nehmen“ in irgend einer Verbindung stehen.

Für ein Adjektivsuffix *-ni*, *-na*, *-ri* (?), *-ra*, *-r* giebt es folgende Belege aus dem Nsus.: *šišneni*, *šišnena* neben *šišne* „schön“, *tamini* neben *tami* „treu“ (s. oben S. 569); *iršanna*, *iršarra* „gross“ neben *irše*(*k*)*ki* „viel“, *ukkura* neben *ukku* „gross“; *marrira* „haltend“ NR. d und die auf evidenten Verbesserungen beruhenden beiden *kuktira* NR. c, d (vgl. unten zu den Stellen), höchst wahrscheinlich auch **lupár* „Diener“ in *lupáruri* (s. unter dem Suffix *-uri*); *titukra* (*titukkurra*), *appantukkurra*, *àzakurra* und vielleicht *ippákra*, *ištukra* (s. oben S. 568); möglicherweise auch *upirri* „jener“, *akkari* „irgendeiner“ (asus. *akkara*), da die Pronomina syntaktisch auf gleicher Stufe mit den Adjektiven stehen. Selbst auf ap. Lehnworte ist dieses Suffix übertragen worden, wie wir es oben schon bei *-k* fanden: vgl. *šakšapámana* = ap. *xšaϑʳapāvā* und *tenimtattira*, das ein ap. **dainām-dātā* „Gesetzgeber“ voraussetzt. Die ap. Worte sind als Nomina agentis partizipial-adjektivisch gefasst worden. — In Erinnerung des zuvor behandelten Adjektivsuffixes *-manni* liegt eine Erklärung des Suffixes *-ni* u. s. w. auf der Hand, nämlich die, dass es mit der Endung der 1. Sg. der

1) *ema* hat auch die Bedeutung „weg“, vgl. *emitú* „wegnehmen“, namentlich *ema ap túšta* Bh. I, 50 (s. unten S. 575 Anm. 1). *ema* „weg“ neben *ema* „in“ erklärt sich ebenso, wie *ir* „zu(—hin)“ und „weg“ (s. unten S. 575 f.), vgl. auch *irma* „dorthin“ und *mar* „weg“ (ebd.).

en-Bildung (s. unten S. 580) identisch ist. Denn auch diese Verbalform ist nominalen Ursprungs, in entsprechender Weise wie die 1. Sg. Praes. derselben Bildung (s. unten S. 588 f.). *-ni*, *-ri* würde dann der volleren Form des Verbalstammes „sein", *enni*, wie sie in *ennikít*, **ennian* (worüber unten S. 580) vorliegt, entsprechen; *-na*, *-ra* wäre dieselbe oder die um den „kopulativen Vokal" erweiterte elidierte Form von *enni*.

Ein dem zuletzt behandelten ähnliches Suffix ist anz. *-úri*, nsus. *-uri* in anz. *napir-úri* von noch dunkler Bedeutung (vgl. zuletzt Weissbach, Neue Beiträge 736 f.), das aber von *napir* „Gottheit" (ebd. 761, 764) abgeleitet ist, und in nsus. *lupáruri* „Diener" neben *lupáme* „Dienst". Auffallend ist, dass in beiden Fällen noch ein als Suffix aufzufassendes *-r* vorausgeht (vgl. *nap*, *nappi* neben *napir*), das sich z. B. noch in elam. *kirir* neben nsus. *kirine* (s. oben S. 565) findet. Dieses *-r* ist wohl in *napir*, *kirir* nichts anderes als die elidierte Form von *-ne*, *-ra*, dem das „Gehören zu einem Dinge oder einer Sache" bezeichnenden Suffixe, da *nap* ursprünglich kollektivische Bedeutung gehabt zu haben scheint (vgl. unten S. 573). In **lupár* „Diener" dagegen liegt wohl das Adjektivsuffix *-ra* vor, über das eben gehandelt worden ist. — *-uri* könnte aus *-ri* hinter Kons. entwickelt sein, doch würde dieses *-ri* nichts mit *-ri* „sein" zu thun haben (gegen H. Winckler ZA. VI, 321 A. 1), da es in anz. *napir-úri* auf keine Fälle so übersetzt werden kann. Vielleicht haben wir es wirklich mit demselben Suffix wie das zuvor behandelte *-ni*, *-ri* etc. zu thun, das dann in *lupáruri* doppelt vorliegen würde.

Ein nachweisbares *n*-Suffix ist sus. in den ap. oder bab. Orts- und Ländernamen *Rakkan* = ap. *Ravā* und *Ragā*, *Kukkannakan* = ap. *K^u^ganakā*, *Paršin* neben *Parša* = ap. *Pārsa*, *Aššuran* neben *Aššura* = bab. *Aššur* (vgl. ap. *Athura*) angetreten (s. KZ. XXXV, 12, 67). Ebendasselbe liegt vielleicht in *pátin* „Gegend", *murun* „Erde" vor, die ebenfalls Bezeichnungen örtlicher Begriffe sind. Aber auch **appan* in *appantukkimme* „Unrecht" und *appantukkurra* „Unrecht thuend", *lultin* „Edikt", *ziyan* „Tempel", *zaomin* „Willen" und ev. *túman* „Besitz" (S. 570) sind zu beachten.

Das suffigierte *-ta*, *-te* in *appuka-ta* Bh. I, 48, 52, 53 neben *appuka* „früher", *upe-ta* Xerx. Pers. a 20, *upe-te* Xerx. Pers. c 13 f. neben *upe* „dieses", *taie-te* Xerx. Pers. a 12, *taiki-ta* Bh. III, 69 neben *taie* etc. „ander" entspricht überall dem ap. *-čiy* und wird, wie dieses, „auch" bedeuten bzw. zur Hervorhebung dienen.[1] Dann liegt es nahe, dieses Suffix mit *ate*, *at* „auch" (= ap. *apiy*) zu verbinden, sei es nun, dass dieses in die zwei Bestandteile *a* und

1) Daher ist im Ap. Bh. IV, 46 die Ergänzung von [*api*]*maiy* nicht sicher, weil „auch" schon durch *-čiy* an *an^i^yaš* ausgedrückt ist. Wozu das gelesene . . . *imaiy* sonst zu ergänzen wäre, vermag ich allerdings nicht zu sagen.

te zerfällt, von denen das letztere schon den Sinn des ganzen Wortes trägt, oder dass bei der Anfügung von *ate* an vokalisch schliessende Worte sein Anlaut elidiert wurde. Dasselbe *-ta* liegt vielleicht auch in *šaššata* Bh. I, 6 neben *šašša* Bh. I, 39. Bh. I 4 „früher"[1]) vor, doch lässt sich keine sichere Entscheidung treffen, da das folgende *karatalari* noch nicht analysiert ist und *šaššata* im Ap. kein Äquivalent hat. — Eine andere Bedeutung hat *-ta* in *marrita*, *marpita* neben *marripepta*, *marpepta* „alles": die Einfügung von *pep* oder *pi* vor *-ta* beweist deutlich den selbständigen suffixartigen Charakter desselben.

In *pet* neben *peme* „Kampf" erscheint ein *t*-Suffix von nicht zu bestimmender Bedeutung, das vielleicht auch in *enrit* „Ufer" vorliegt.

Damit sind die sicher nachweisbaren Nominalsuffixe erschöpft. Denn in Fällen wie *ate* neben *at*, *kate* neben *kat* (= ap. *gāϑu-*) etc. haben wir es nicht mit einer Suffigierung zu thun, vielmehr beruht die verkürzte Form auf Elision des Schlussvokals unter bestimmten satzphonetischen Verhältnissen.

Zur Nominalflexion, von der Einzelheiten schon im Vorangehenden zur Sprache gekommen sind, bleibt nur noch Weniges zu bemerken übrig, zumal da ihre Ausbildung im Susischen in den ersten Anfängen begriffen ist. Eigentliche Kasus kennt das Sus. fast gar nicht. Über den aus einer Adjektivbildung entstandenen Genitiv s. oben S. 568. Über die Ansätze zu einer Accusativbildung der persönlichen Nomina und Pronomina und über die teilweise Charakterisierung des persönlichen Dativs s. unten S. 573 ff. Die übrigen Kasusverhältnisse werden durch Postpositionen ausgedrückt. Numeri giebt es nur zwei, aber auch nur beim persönlichen Nomen. Hier fungiert als Pluralendung *-p* oder *-pe* (*-ppe*), die nebeneinander stehen wie *nap* und *nappi*, *at* und *ate* u. s. w. Statt *zunkuk-ip*, das eine Endung *-ip* zu erweisen scheint, ist, wie Weissbach schon Gramm. § 9 A. 1 vermutet hat, *zunkup* zu lesen, vgl. asus. *sunkip* (Weissbach, Anz. Inschr. 137). *-pi* liegt in *appi* „diese" vor; der Wechsel von *e* (in *-pe*) und *i* hat im Nsus. nichts auffallendes. Gewöhnlich folgen die Postpositionen der Pluralendung, nur nicht in *zunkuk-inna-p* Art. Sus. a 1, einer Analogiebildung nach einem Verhältnis wie **telni* („Reiter"): **telnina* = *telnip* : x, wo dann x = **telninap*. Die sächlichen Nomina einschliesslich der Kollektiva von Personen bilden von Haus aus keinen Plural (vgl. auch H. Winkler a. a. O. S. 44); Ausnahmen bilden zur Bezeichnung des kollektiven Sinnes *taššutum* „Volk, Leute" und die als pluralische Völkernamen fungierenden Plurale von

1) *šašša* Bh. I, 39 ist Adverb, nicht Adjektiv, und ist daher vor *ᵐPirtiya* nicht auffallend, wodurch sich Weissbachs Bemerkung Gramm. § 22, 1 Anm. 2 erledigt.

Ländernamen[1], zu deren Pluralisierung ähnliche Vorgänge in vielen, z. B. auch den indogermanischen Sprachen sich finden[2], teilweise aber auch *taiyaoš* u. s. w. (= ap. *dahyauš*), *tanaš* (= **d^ana* „Volk“) *parruzanaš* (= *par^uzna*), *mišpázanaš* (= *v^ispazna*), *miššatanas* (= **v^isadana*) zur Bezeichnung mehrerer Länder u. s. w., was auf ap. Einflusse beruht. Eine eigene Bewandnis hat es mit *nap* „Gottheit“, das als Kollektivum Bh. III, 79 und Dar. Pers. f 13 f., 20 f. ohne Pluralzeichen erscheint, sonst aber singularische Bedeutung hat und einen Plural bildet. Hier scheint sich die singularische Bedeutung aus der kollektiven entwickelt zu haben (s. oben S. 571).

Von den Pronomina behandeln wir zunächst die Demonstrativa. *ůpirri* „jener“ ist nur persönlich und singularisch, einem ap. *hauv*, *avam* etc. entsprechend. *ůpe* (*ůhpe*, *ůppe* Xerx. Pers. a 2) ist andererseits im Singular sächlich und giebt ein ap. *avam* (neutr.) bzw. *aita* NR. a 48, 53, 54 (das Bh. I, 45 durch *amtinni* vertreten wird) wieder, bedeutet also „jenes“. Das sächliche Pronomen kennt von Haus aus nur eine Singularform, wie alle sächlichen Wörter des Sus., und erscheint so auch in der Bedeutung des Plurals in *appa ǎmak ^mtaiyaoš ůpe appa* . . . „wie vielfach (sind) jene Länder, die . . .“ NR. a 32. Pluralisiert erscheint *ůpe* als *ůpipe* „jene“ Bh. III, 72 und bei *taššutum* „Volk, Leute“, [cuneiform]-^{id} „Menschheit, Männer“, was auf deren kollektivischer Bedeutung beruht, wie ja *taššutum* selbst teilweise pluralisiert wird und bei beiden auch andere Attribute. *ůpipe* ist also nur persönlich, *ůpe* nur sächlich. Wahrscheinlich ist letzteres anfänglich sowohl persönlich wie sächlich gewesen, bis im Sg. die Erweiterung *ůpirri* ausschliesslich persönlich gebraucht wurde. Wie *ůpirri* ist *ǐ* nur singularisch, aber persönlich und sächlich[3]; es vereinigt zwei Bedeutungen in sich: einmal entspricht es dem ap. *iyam* u. s. w. und heisst „dieser, dieses“; ferner giebt es das dativische ap. *šaiy* „ihm“ wieder in Bh. II, 23, 39, 55, 65 und dient sogar zur Charakterisierung des persönlichen Dativs in Bh. II, 63: *šaparrakumme ^mZiššantakma ǐ taš* „eine Schlacht lieferte er dem Čiϑ^rantaxma“.[4]) *ir*, *in* fungiert nur als Accusativ, indem es entweder dem ap. *šim* „ihn“ entspricht (Bh. I, 38, 45, 65; II, 56, 57, 66, 67; ohne Entsprechung I, 81) oder zur Charakterisierung des persönlichen Accusativs unmittelbar vorm Verbum dient. Sein ausschliesslicher

1) Danach ist auch das noch in mancher Beziehung rätselhafte *AN-KAM^id-p* oder *AN-GAM^id-p* (Jensen ZA. VI, 174 f.) = ap. *tyaiy drayahyā* gebildet worden.

2) Vgl. hierzu J. Schmidt, Pluralbildungen der idg. Neutra 12 ff. Delbrück, Vergl. Syntax der idg. Sprachen I, 179 f.

3) Pluralisch fungiert es daher bei den sprachlich nicht ausgedrückten sächlichen Pluralen.

4) Mit *i* ist *izila* „so“ neben *zila* (Bh. III, 26, NR a 31) und *ima* „hier“ zusammengesetzt.

Gebrauch als Accusativ ergiebt sich daraus, dass dafür im Dativ *ì* eintritt (s. o.), und aus dem nur accusativisch fungierenden *ap-in*, *appin*, *appir* „sie“; *úr*, *ún*, *un*. *un*, *únan* „mich“; *nin* „dich“ gegenüber dativischem *ap*, *ú* (, *ni*). Dem würde nur *ir ma* in Fällen wie *^{m}Taturšiš ir ma šinnip* „gegen Dādaršiš zogen sie“ Bh. II, 24 f. widersprechen, wenn man es wie bisher mit *ap ma* z. B. in *šaparrak-umme ^{m}petip ap ma taš* „eine Schlacht lieferte er gegen die Abgefallenen“ Bh. II, 71 auf gleiche Stufe stellt. Aber letzteres findet sich nur in der Wendung *šaparrak-umme taš* (s. dazu S. 575), ersteres nur bei *šinnik*, *šinnip*. In *irma* (sic!) wird eine komponierte Postposition vorliegen, etwa von der Bedeutung „entgegen“, deren *ir* unten S. 575 f. seine Erklärung finden wird. Das Pronomen *ap*, *appi*, das der Plural zu dem nur im mālamīrischen Dialekte belegten Pronomen *áh* (vgl. Weissbach, Neue Beiträge 763) ist[1]) und wohl auch in *ami*, *amer* vorliegt, giebt einmal (in der Form *appi* als Nom., *appir* Bh. III, 94 als Acc.) den ap. Plural *imaiy*, *imā* wieder, bedeutet also „diese“ und ist teils rein persönlich (Bh. III, 62), teils auf [Keilschriftzeichen]-*id* (Bh. III, 92, 93, 94), teils auf pluralisches *taiyaoš* (Bh. II, 1, III, 61) bezüglich. Im letzteren Falle dürfte es nur auf Nachahmung des Ap. beruhen, soweit es attributiv voransteht (Bh. II, 1), während Bh. III, 61 das Ap. zwar auch den Anstoss zum Plural gegeben haben wird, aber derselbe sich auch sus. durch den kollektiven Sinn von „Land“ als Zusammenfassung seiner Einwohner erklären liesse (vgl. *appine* Bh. II, 80, *peptippá* Bh. II, 79, *àuttap* Bh. II, 78, 85, III, 34, alle auf singularisches *taiyaoš* bezüglich).[2]) Weiter ist es in der Form *ap-in*, *appin*, *appir* der Plural zu *ir*, *in* in seinen beiden Funktionen. In der selbständigen Verwendung als Demonstrativpronomen „sie“, als welches es dem ap. *dīš*, *šiš* entspricht, ist es wiederum teils persönlich (Bh. II, 58, III, 33, 43 — vgl. KZ. XXXV, 43), teils auf pluralisches *taiyaoš* (Bh. III, 62, 63, 64 — wo *ap-in* mit Oppert statt *tá-in* zu lesen ist —: NR. a 16) und einmal (Bh. III, 48) auf *pet* „Schlachten“ bezüglich, wo es einem ap. *šām* entspricht, das aber für *šiš* vermeisselt oder verlesen ist (vgl. KZ. XXXV, 29 Anm. 4); jedenfalls ist hier nur das Ap. nachgeahmt. Bei der Wiederaufnahme des accusativischen Objektes bezieht sich *appin* einmal (Bh. I, 69) auf *appapa* (eigentlich indefinites „welches“), das auf *taššutum* zurückweist, ein andermal (Bh. III, 61) auf *appi*, worunter die Länder *taiyaoš* gemeint sind. Ferner giebt unser Pronomen in der Genitivform *appine* das ap. *šām* wieder, indem

---

1) *ap* erscheint nur pluralisch (gegen Weissbach, § 13, 4; § 27 A.), zum teil allerdings auf das Kollektivum *taššutum* bezüglich, und zwar ist es nicht speziell Dativform, sondern überhaupt ein Pluralstamm (vgl. die Accusativform *ap-in*) und steht neben *appi* wie *Pápilap* neben *Pápilappe*.

2) So stehen auch die auf pluralisches *taiyaoš* bezüglichen Verba im Plural, z. B. Bh. III, 61.

es sich teils auf Personen (Bh. II, 8), teils auf *taššutum* (Bh. II, 14. 61. III. 21) oder [Keilschriftzeichen]-*id* (Bh. II, 58), teils auf das pluralische *taiyaoš* (Bh. I, 10, wonach auch Bh. I, 36 *appine* statt *appena* zu lesen ist), teils auf ein singularisches *taiyaoš* (Bh. II, 80) bezieht. Im letzteren Falle entspricht es dem ap. Gebrauch insofern, als hier zwar für *appine* kein Äquivalent da ist, wohl aber das Verbum (*akᵘunavatā* Bh. III, 12) pluralisch ist: auch das ap. *dahyāuš* ist kollektivisch gefasst. Schliesslich fungiert unser Pronomen in der Form *ap* als Dativ Plur. zu *i* = „ihm“ und in seiner Verwendung zur Charakterisierung des persönlichen Dativs. Als „ihnen“ (= ap. *šām*) ist es auf *taššutum* und seinen Befehlshaber (Bh. II, 14. 62, III, 22, 41)[1] oder auf *taiyaoš* „die Länder“ (Bh. I, 16, NR. a 15 und NR. a 30, in letzterem Falle wie das ap. *šām* auf ein ideelles „Länder“ verweisend) bezüglich. Zur Charakterisierung des persönlichen Dativs *taššutum* bzw. *taššutumpe* dient es Bh. II, 6, 10, 59 f., III, 2, 37. Für dieses *ap* findet sich *ap in* Bh. III, 74, *ᵐap ir* Bh. I, 29, *appi ir* Bh. I, 61, welche Formen scheinbar mit der Accusativform identisch sind. Doch liegt hier eine Postposition *in*, *ir* „zu(—hin)“ vor, vor der das persönliche pluralische Nomen wie in dem Falle *šaparrak-umme ᵐpetip ap ma taš* Bh. II, 71 (s. oben S. 574) durch *ap*, *appi* nochmals aufgenommen wird. Dies erklärt sich wohl dadurch, dass in beiden Fällen, einmal vor *tiri* „sagen“, *titukka nanri* „erlogenes sagte er“, das andere Mal vor *šaparrak-umme . . taš* „eine Schlacht lieferte er“ der blosse Dativ genügen würde und die Postpositionen *ir*, *in* bzw. *ma* nur adverbial gebraucht sind. Die Postposition bzw. das Adverb *ir*, *in* liegt nun noch in folgenden Fällen ausser den erwähnten vor: in Wendungen wie *sap ᵐMatape ikki in parukít* „als ich nach Medien gelangte“ Bh. II, 50[2]), in *úk ᵐú àmer ᵐAlpirti in kanna ennkít* „und ich war damals auf dem Marsche nach Susa hin“ Bh. II, 7, in *appapa ANŠU-KUR-RAᵢᵈ ir pepluppá* „die andern wurden zu Rossen hingeschafft“ (hingebracht, um darauf gesetzt zu werden) Bh. I, 69, in ᵐ[Keilschriftzeichen]-*id*-*irra ᵐParširrana šataneka* (*ˢsirum ir*[3]) *parik* „des persischen Mannes Lanze ist fern hingedrungen“ NR. a 35 f., in *irma* „entgegen“ (s. oben S. 574) oder „dorthin“ Bh. III, 13: *irma* [*pa*]*rik*[4])

1) Hierher gehört auch *ap* in *emaptúšta* Bh. I, 50, das besser *ema ap túšta* zu schreiben ist (vgl. H. Winkler a. a. O. 55, wo *em* fälschlich statt *ema*). *emitú* ist ein Kompositum aus *emi* (*ema*) „weg“ und *tú* „nehmen“, einem Verbum, das auch Bh. I, 22 belegt ist, wo *túma* statt *pattúma* zu lesen. Hommel LC. 1890, Sp. 1257 vergleicht noch *tú-na* „übergeben“.

2) Vielleicht ist sogar *ikkin* (als Komposition aus *ikki in*) zu lesen. Dass hier nicht ohne weiteres das Pronomen *ir*, *in* vorliegt (so nach Weissbach § 25 b), ergiebt sich schon daraus, dass es nicht *appin* lautet, wie man doch nach dem Plural *ᵐMatape* erwarten muss.

3) So ist mit Oppert für das sinnlose *i* zu lesen

4) So möchte ich statt [*pa*]*riš* lesen, da das Verbum *pari* in der Bedeutung „gelangen“ nur intransitiv flektiert wird (worüber noch unten S. 583).

„dorthin gelangte er“ (vgl. KZ. XXXV, 41 Anm., sowie *ima* „hier“ Dar. Pers. f 9 und danach ergänzt Bh. I, 23) oder „darin, in“ Art. Sus. a 4: *IZ-MAŠ irma lumakka* „im Feuer wurde es zerstört“, wahrscheinlich auch in *pirrur* (in *pirrur šarrapá* „sie versammelten sich“) aus *pirru-ir* und *man-ir-tarmuk* „im ganzen“[1]); ferner in der Bedeutung „weg, fort von“ in *mú ir peptip* „sie fielen von mir ab“ Bh. II, 2 (wonach Bh. I, 32 ergänzt), in der Postposition *mar* „weg von“ aus *ma* „bei u. s. w.“ und *ir* „fort“ (vgl. *ikkamar*, *ikkimar* „weg von“ aus *ikki* „bei u. s. w.“ und dem eben besprochenen *mar*)[2]) und wahrscheinlich in den Zeitadverbien *ámer* „damals“, *úpimer* „dann“ (NR. a 35, 36 f.). Das Pronomen *ir*, *in*, die eben behandelte Postposition und das Accusativsuffix der persönlichen Pronomina sind jedenfalls identisch und zwar haben sie sich aus einer deiktischen Partikel entwickelt, indem diese hinter persönlichem Nomen und Pronomen zur Bedeutung eines anaphorischen Pronomens kam[3]), das mit den Pronomina zu einem Wort verschmolz[4]). Einer Erklärung bedarf dabei nur noch der Umstand, dass die Partikel nur hinter Accusativen aufgetreten zu sein scheint, da *ir*, *in* nur „ihn“ bedeutet und zur Charakterisierung bzw. Bildung von Accusativen dient. Wahrscheinlich beruht aber ihre ausschliessliche Verwendung als Accusativ und bei Accusativen auf einem Ausgleich zwischen gleichen Wendungen mit *ĭ* oder **a*, die ursprünglich alle in gleicher Weise für Dativ und Accusativ gebraucht wurden, später aber sich zur Unterscheidung beider Kasus differenzierten. Für das Pronomen *ap*, *appi* lässt sich somit folgende Verwendung und Bedeutung seiner Formen aufstellen: es ist pluralisch und nur persönlich, da der Bezug auf plur. *pet* und die attrib. Verbindung mit plur. *taiyaoš* dem Ap. nachgeahmt ist (s. S. 574); es bedeutet „diese, sie“ (letzteres nicht im Nom.) und dient zur Charakterisierung des persönlichen Dativ und Accusativ Pluralis; *appi* ist Nom. und Dat. (Bh. I, 61), *ap* nur als Dat. belegt (wenn man nicht *ap ma* Bh. II, 25 dagegen anführen will, das aber ebenso wie Bh. II, 71, 82 erklärt werden kann), *appine* Gen., *ap-in*, *appin*, *appir* Acc.

Da die Accusativbildungen der Pronomina der ersten und zweiten Person schon oben ihre Erklärung gefunden haben, so sind über sie nur noch wenige Bemerkungen zu machen. Das neben dem

1) *tarmuk* ist gleich *tarma* Bh. III, 65, NR. a 41, Dar. Pers. f 16 = ap. *dᵘrᵘva*, von diesem durch das Adjectiv- und Adverbialsuffix *-k* weitergebildet. Vgl. oben S. 568.

2) Die Kasusformen der Trennung werden von den Kasusformen der Ruhe abgeleitet (H. Winkler a. a. O. 37).

3) Hinter Pluralen trat dafür frühe die Form *ap-in* u. s. w. ein.

4) Fraglich ist, ob Bh. I, 17 auch [*úpir*]*rir* gelesen werden soll. Da sonst ein vom Verbum durch ein oder mehrere Worte getrenntes *úpirri* nicht durch *úpirrir* wieder aufgenommen wird (Bh. II, 13 f. u. s. w.), wie doch *appi* durch *appin* (Bh. III, 61), *ú* durch *ún* (bzw. *un*, *únan*), so thun wir besser [*úpir*]*ri ir* zu lesen.

Acc. *ún*, *un*, *un* auftretende *únan* NR. a 28 geht auf einen erweiterten Stamm des Pronomens der 1. Person **úna* zurück, neben dem **úne* im Gen. *únena*, **uni* im Gen. *unina* (Art. Sus. a 3) vorliegt. Neben der Genitivform *únena* findet sich ein enklitisches *-mi*, das dem ap. *maiy* entlehnt ist, obwohl noch neuerdings Heinrich Winkler in seiner öfters citierten Abhandlung S. 36 sich dagegen ausspricht: vgl. dazu Verf. KZ. XXXV, 60, woraus sich ergiebt, dass das sus. *-mi* nur an Stellen auftritt, wo es einem ap. *-maiy* entspricht, mit Ausnahme von Art. Sus. a 4 *niyakka-mi*, wo im Ap. das Pronomen höchst wahrscheinlich fehlt [1]): die Entlehnung liegt also auf der Hand. Über die angebliche enklitische Form des Gen. der 2. Pers. *-ne* s. oben S. 565.

Die Possessiva sind durch das Suffix *-me* (worüber oben S. 564) von den Personalpronomina abgeleitet, vgl. *nikami* „unser" (wofür anz. *nikame*, Weissbach, Neue Beiträge 733) gegenüber *niku* „wir", anz. *úme* Ši. A. „mein" (Neue Beiträge 737) gegenüber *ú* „ich". *nitami* „sein" giebt es nicht, s. oben S. 569.

Die Relativa, Interrogativa, Indefinita müssen zusammen besprochen werden. Jedes Relativum kann an sich auch Interrogativum sein. An das persönliche und daher der Pluralisierung durch *-pe* fähige *akka* tritt beim indefiniten Gebrauch noch das Suffix *-ri* an, das wahrscheinlich auch in *upirri* neben *upe* vorliegt, vielleicht auch mit dem Adjektivsuffix *-ni*, *-na*, *-ra* (vgl. anz. *akkara*, Weissbach, Anz. Inschr. 141) identisch ist (s. oben S. 570). Dagegen fungiert das sächliche *appa* [2]) in derselben Form sowohl als Relativum in der Bedeutung „was, wie", wie als Interrogativum und Indefinitum in der Bedeutung „wie" bzw. „irgendwie". Als relatives „wie" findet es sich Bh. I, 54 = ap. *yaϑā* (vgl. darüber KZ. XXXV, 44); als interrogatives NR. a 32 in der Verbindung *appa ámak* „wie vielfach" (vgl. KZ. XXXV, 47): als indefinites „irgendwie" Bh. III, 94 — wo vor ihm *anka* „wann" zu ergänzen ist [3]), vgl. *appa anka* „was irgendwann" Bh. I, 19 und *sap appa anka appuka* „als wann vorher" = „nachdem" (ap. *pasava yaϑa*), *sap appa anka appukata* „wie wann früher auch" = „wie zuvor" (ap. *yaϑā par^{u}uvamčiy*).[4]) — und in der Verbindung *sap appa* „wie, weil" (Bh. III, 68, 79 u. s. w.) oder „als" (vgl. ausser *sap appa anka appuka* „nach-

1) Oder ist Art. Sus. a 4 [*nyā*]*kam*[*aiy* . . .] zu lesen (für *nyākammaiy*, vgl. *āpišim* für *āpiššim*)? Das käme darauf an, ob in der auf *kam* folgenden Lücke dann noch ausser für die KZ. XXXV, 59 erschlossenen Wörter auch für das auf *nyākam* oder *nyākamaiy* notwendig folgende Verbum mit der Bedeutung „es verbrannte" Platz wäre. Das lässt sich nur durch die im Britischen Museum befindlichen Papierabdrücke bestimmen.

2) Die persönlichen Kollektiva [Keilschriftzeichen]^{al}, *taššutum*, *nap* (Bh. III, 79) stehen auf gleicher Stufe mit Sachen, so dass von Haus aus ihr Relativum *appa* ist und nur sekundär öfters durch *akkape* vertreten wird.

3) Dadurch wird meine ap. Konjektur *kadāčiy* KZ. a. a. O. aufs beste bestätigt, s. auch oben S. 120 f. Anm.

4) Vgl. über *anka* „wenn, wann" H. Winkler a. a. O. 31, 47.

dem" noch Bh. I, 22 *me[ne sa]p appa*). Denn *sap* bedeutet auch allein „als" und „wie" (vgl. Bh. III, 73, NR. a 31, Dar. Pers. f 17 und *sap innip patta* [bzw. *peta*] „wie lange die Möglichkeit" = ap. *yāvā taumā ahatiy* Bh. III, 85. 86, worüber KZ. XXXV, 47 [1])) und ist wahrscheinlich mit demselben Element *ap* zusammengesetzt, das auch in *appa* vorliegt. Auch die Verwendung von *appa* in der Bedeutung „dass, weil" (Bh. I, 25, 40, III, 62, Dar. Pers. f 14) ist nicht eine blosse Nachbildung des ap. *tya* „dass, weil", da es sich Dar. Pers. f 14 ohne ap. Äquivalent findet. Ein besonderer eigentümlicher Fall liegt Bh. III, 60 vor, wo der Text lautet: [*appi IX* ᵐ]*zunkup appa* ᵐ*ú pet i átima maoriya* „dies (sind) die 9 Könige, die ich in diesen Schlachten ergriff" [2]). *appa* scheint hier als Relativpartikel zu fungieren, wie z. B. in der deutschen Vulgärsprache *wo*. Welches die Grundbedeutung unseres Wortes gewesen ist und wie sich seine verschiedenen Gebrauchsweisen entwickelt haben, lässt sich mit unserem Materiale nicht entscheiden, wie überhaupt das berührte Gebiet eine der schwierigsten Fragen jeder Sprachwissenschaft bildet. — Als Indefinitum in der Bedeutung „welches, einiges" erscheint *appapa*, eine Erweiterung oder Reduplikation von *appa*, Bh. I, 68 f. und höchst wahrscheinlich Bh. I, 78, wo zu *ap[papa]* statt zu *ap[-in]* zu ergänzen ist. *aški* Bh. I, 40, II, 20, 36 heisst nicht nur „irgendwas" (an den beiden letzten Stellen), sondern auch „irgendwie" (Bh. I, 40), vgl. *appa* „was, wie, irgendwie": hätte es Bh. I, 40 die Bedeutung „irgendwas, etwas", so müsste das Verbum *lulmak* die transitive Form zeigen. Bh. I, 40 f. ist somit etwa zu übersetzen: „keiner erkühnte sich irgendwie dem Mager Gaumāta gegenüber".

Wir kommen nun zum Verbum, dessen Entwicklung und Bau in den meisten, aber doch lange noch nicht in allen Punkten klar gelegt werden können. Ausgehen wollen wir von dem Hilfszeitwort „sein", das in den Formen *ennikít* (sic! s. unten S. 581) „ich war", *enri* „er war" [3]) (woneben *enrik*, *enrir*), *enpep* „sie waren" [4]), *enripi* „sie sind" (Bh. III, 78) ein gleichbleibendes *en* enthält, welches der Verbalstamm sein muss. Die Endungen der einzelnen Formen, die sie differenzieren, können ferner nichts anderes sein als Pronominalsuffixe, als welche sie sich auch teilweise sofort erklären lassen. Wir haben in *enri* dasselbe *-ri* wie in *šakri* (neben *šak*) „Sohn", eigentlich „sein Sohn", und *atteri* (neben *attata*) „Vater", eigentlich „sein Vater" (vgl. H. Winkler a. a. O. S. 33) [5]),

1) Ob *innip peta* richtig getrennt ist und *innip* „lange", *peta* „Möglichkeit" bedeutet, ist noch nicht über alle Zweifel erhoben.

2) Im ap. Text ist danach jedenfalls zu lesen: *imaiy IX xšāyaϑiy[ā tyaiy aga]rbāyam* u. s. w.

3) Bh. II, 13, Bh. I 4; es ist hier Praeteritum, nicht Praesens (Weissbach).

4) Bh. III, 72; vgl. Anm. 3.

5) *attata* neben *atteri* „sein Vater" hat nichts auffälliges. Es ist eine

die sich nur nach vorangehendem Namen des Vaters bzw. Sohnes im (ideellen) Genitiv finden (vgl. Weissbach, Gramm. § 26, 1 Anm.: Anz. Inschriften S. 136).[1] Wir haben in *enpep* ein Pronominalsuffix *-pe*, das doch höchst wahrscheinlich mit dem Pluralsuffix *-p*, *-pe*, *-pi* identisch ist.[2] Das *-p* begreift sich aber, wenn wir erkennen, dass *enrik* (ziemlich deutlich, wie es scheint, Bh. I, 36 lesbar) durch Anfügung von *-k* in die intransitive Flexion übergeführt werden soll, da das Sprachgefühl für die ursprüngliche Bedeutung des *-ri* erloschen war, und dass nach *enrik* : *enri* zu **enpe* ein *enpep* gebildet worden ist, mit einem *-p*, das sich im Plural der intransitiv-passiven Flexion statt des *-k* der 3. Sg. findet. Nach **enpe* : *enpep* ist wiederum zu *enri* ein *enrir* geschaffen worden (Bh. II, 69), und nach dem Verhältnis *peptuk(ka)* : *peptippi* zu *enrik* ein *enripi*, eine Form, die das (wenn auch nur einstige) Vorhandensein eines *enrik* im Sus. auch ohne einen Beleg dafür bestätigen würde. *ennikit* zeigt eine gleiche Endung wie die 1. Sg. Intr. (Aor. nach Weissbach). *enni* wird aber der Stamm des Verbums sein und neben *en* stehen wie z. B. *nappi* neben *nap*. So bleiben von den angeblichen Formen des Hilfszeitworts *en* nur noch *kít* „ich war" (Bh. III, 80, NR. a 29), *út* „wir sind" (Bh. I, 6, 8) und *nekti* „du wirst sein" (Bh. III, 83) zu erklären, von denen wir die beiden ersten uns für später aufsparen müssen, während wir über *nekti* schon jetzt sagen können, dass es zu [*en*]*nekti* zu ergänzen ist, in *enne* eine Nebenform von *enni* vorliegt (mit dem nicht seltenen Wechsel von *e* und *i*), und die Endung *-kti* mit dem *-kti* der 2. Sg. Intr. in *takatakti-ne* (Bh. III, 75), *takatukti-ne* (Bh. III, 87) „du sollst leben"[3]) zu identifizieren ist.

Wir thun einen Schritt weiter in dem Verständnis des Aufbaus des sus. Verbums mit der Erkenntnis, dass das sog. trans. Futurum eine Zusammensetzung des Verbalstamms mit dem eben behandelten Hilfszeitwort *en* „sein" ist (vgl. Hommel, LC. 1890, Sp. 1257): die Endungen der dritten Personen *-nri*, *-nra* und *-npi*, *-mpi* erklären sich ohne Weiteres als *enri* „er ist u. s. w."[4]) und als **enpi*, **empi*[5]), die für *enpep* vorauszusetzende und dem singu-

Koseform, da es nur von des sprechenden Königs Vater gebraucht wird. — *lupáruri* „Diener" gehört nicht hierher (s. oben S. 571).

1) Daher heisst es im Nsus. nur *šak* (wie statt *tur* zu lesen, s. Weissbach § 26, 1 A. oder Jensen, ZA. VI, 174, 175, 178), wenn der Genitiv folgt.

2) *-ri* und *-pi* bedeuteten ursprünglich „er" und „sie" (vgl. auch H. Winkler a. a. O. S. 50), konnten aber nach einem Nomen genitivische Bedeutung erlangen: „sein" und „ihr", wie in *šakri* u. s. w.

3) Über *-ne* zur Bildung eines Konjunktiv-Optativs siehe unten S. 580 Anm. 4 und 582f.

4) Über die Bedeutung vergleiche man weiter unten S. 580f..

5) *n* ist nach den übrigen Formen des Paradigmas analogisch bewahrt geblieben, während *m* das lautgesetzliche darstellt. Aus sus. *Kanpuziya* folgt daher, dass im Ap. nicht *m* + bilabiale, sondern *n* + labiodentale *p*, *b* gesprochen wurden (Hübschmann, Pers. Studien 17, Nr. 108), denn ap. **Kambujiya* hätte nicht im Sus. zu *Kanpuziya* werden können. Während also *Kanpuziya* sich

laren *enri* entsprechende Form, „sie sind u. s. w.“: der anlautende Vokal ist bei der Komposition elidiert worden. Keine Schwierigkeiten bereitet auch die 2. Sg. *-nti*, *-nta*, die nach *-nri* u. s. w. = *enri* u. s. w. ein **enti* voraussetzt, also für die 2. Sg. das Pronominalsuffix *-ti* erweist [1]). Die Endung der 1. Plur. *-niun* geht danach auf ein **enniun* zurück, *enni* ist der erweiterte Verbalstamm (vgl. *ennikít*, [*en*|*nekti*]) und *un* das Pronominalsuffix der 1. Plur. [2]). Von dem angeblichen Futur ist das Präsens nur durch die zwischen Verbalstamm und Endung eingefügte Silbe *ma* gewöhnlich unterschieden, die mit der Postposition „in, bei“ identisch ist, so dass der praesentische Ausdruck eigentlich z. B. lautet: „ich bin beim lesen“ u. s. w. Eine 1. Sg. Praes. ist *yazutaman* NR. a 44 f. „ich bitte“ (aus *yazu* = awestisch *yazu* „Gebet“ [3]) und *ta* „machen“). Als 1. Sg. des Hilfszeitworts „sein“ dient also der blosse Verbalstamm ohne Pronominalsuffix, *en*, wie ja auch *ennikít* auf ein **enni* (erweiterter Verbalstamm) als 1. Sg. zurückgeht (vgl. *enrik* neben *enri* u. s. w.). Die Formen aus Verbalstamm + *-ra* bzw. *-na*, *-n* (*puttana* Bh. I, 78 „ich trieb“ aus *pu* „gehen, ziehen“ und *ta* „machen“, also eigentlich „gehend machen“, vgl. *puttukka* Bh. I, 79, III, 13 „gehend gemacht, in die Flucht geschlagen“: *nan* [4]) „ich sagte“), die, soweit bisher im Nsus. bekannt, nur praeteritalen Sinn haben, sind natürlich auch mit **en* bzw. **ena* (= **en* + kopulativer Vokal) „ich bin u. s. w.“ zusammengesetzt: es beweist diese Thatsache nur, dass die Bildung mit *en* von Haus aus gar nichts mit dem Futurum zu thun hat, sondern zeitlos war und zum grössten

dem ap. *Kanbujiya* anschliesst, ist in *Kampantaš* = ap. *Kanpanda* (Bang, Mélanges de Harlez 7) *m* für *n* vor *p* eingetreten wie in *-(e)mpi* für *-(e)npi* (gegen Bang a. a. O. 7 f.). Danach ist das, was ich KZ. XXXV, 11 Anm. 1 gesagt habe, zu modifizieren. Es wurde also *n* vor Konsonanten im Ap. reduziert gesprochen und deshalb nicht geschrieben; *m* dagegen wurde, wo es vor Kons. erschien, voll ausgesprochen und geschrieben (vgl. *kamna*, das schon iran. aus *kambna* entstand). Aus dieser Reduktion des *n* erklärt es sich auch, dass es auslautend (zunächst wohl im bedingten Auslaut) geschwunden ist, ohne erst mit dem vorhergehenden Vokal zu Nasalvokal geworden zu sein (gegen KZ. XXXV, 66).

1) *-nra* neben *-nri*, *-nta* neben *-nti* erklärt sich wohl am besten durch Antritt des kopulativen Vokals, vor dem das *-i* der Endungen elidiert wurde. Doch ist auch ein lautliches Schwanken von *a* und *i* in der letzten Silbe wohl möglich.

2) Vielleicht besteht es aus *ú* „ich“ und *n(i)* „du“.

3) Oppert, Le peuple et la langue des Mèdes s. v. verbindet es schon mit av. *yaz*.

4) *nan* liegt in der bisher als *nankí* angesetzten Form Bh. II, 81 vor. *kí* ist von *nan* als selbständiges Wort zu trennen und gehört schon in die Rede; es ist mit dem in *anlakí* „überschreiten“ (Bh. I, 70) vorliegenden *kí* „gehen“ (wonach *anla* „über, hinüber“, *anlakí* aber transitiv „überschreiten“) zu verbinden und ist 2. Sg. Imper. (vgl. *mita* Bh. II, 23, *mite* II, 39) „geh!“ Das auf *kí* folgende *mitki-ne* aber bezieht sich auf den Satrapen Dādaršiš, wie das nächste Verbum *alpiš-ne*, und ist, wie dieses als 3. Sg. Konj.-Opt. eines trans. Verbums durch Anfügung von *-ne* an die 3. Sg. „Aor.“ gebildet worden ist, durch das gleiche Suffix von der 3. Sg. Intr. abgeleitet.

Teil noch ist. Auch eine 2. Sg. der *en*-Bildung findet sich in praeteritaler Funktion: *nanta* NR. a 33, desgleichen zwei 3. Sg. *zalanra* NR. a 38, *nanri* öfter. Das letzte Wort wird auch äusserst häufig als 3. Sg. Praes. gebraucht in den Wendungen *ák* ^{m}*Tariyamaoš* ^{m}*zunkuk nanri* u. s. w. Etwas anderes ist auch gar nicht zu erwarten, da ja die Flexion des Hilfszeitworts *en* natürlich zeitlos sein musste, vgl. *ennikít* „ich war", *enri*, *enrir*, *enrik* „er war", *enpep* „sie waren", [*en*]*nekti* „du bist, du wirst sein", *enripi* „sie sind".

Neben der *en*-Bildung kommen vor allem die von Weissbach als Aor. Trans. und Aor. Intrans.-Pass. bezeichneten Flexionen in Betracht. Die letztere enthält als deutliches Charakteristikum in mehreren Formen ein *k* wie die *en*-Bildung ein *n*: Die 3. Sg. endigt auf *-k*, *-(k)ka* oder *-(k)ki*, die 2. Sg. auf *-kti* in [*en*]*nekti* und *tak (takti-ne* „du sollst leben" (aus *takatakti* + *ne* gebildet wie *mitki-ne* aus **miteki* + *ne* „er soll ziehen"). *-ti* ist dasselbe Pronominalsuffix wie bei der *en*-Bildung. Die 1. Sg. wie *parukít* (sic!) enthält in *-kít* natürlich das Pronomen suff. (poss.) der 1. Person[1]): ob aber *-kít* in *kí* + *it* zu zerlegen (wobei *-kí* = *-ki* der 3. Sg. und *it* Pron. suff.) oder als ganzes das Pron. suff. ist, vor dem das *-k* der 2. und 3. Sg. graphisch nicht zum Ausdruck gekommen wäre (vgl. *-niun*, die Endung der 1. Plur. der *en*-Bildung, aus **enniun*), muss zweifelhaft bleiben: höchstens könnte *ennikít* dafür sprechen, dass *-kít* die Pronominalendung der ersten Person ist, wenn dies nicht von der *k*-Bildung aus auf eine vorauszusetzende 1. Sg. **enni* (vgl. die *en*-Bildungen) auch durch Analogie zu übertragen möglich gewesen wäre[2]). In der 3. Plur. ist die Endung *-p*, *-ppá*, *-ppi* daher scheinbar auffällig, doch liegt auch hier ursprüngliches *-kpi* vor, das aber wahrscheinlich in der elidierten Form *-kp* zu *-p* wurde (denn *-kp-* wird geduldet, vgl. *Ukpátarranma*: KZ. XXXV, 11 Anm. 1), wonach auch *-(p)pi*, *-(p)pá*; *-pi* ist natürlich dieselbe Endung wie in der 3. Pl. der *en*-Bildung. Die 1. Plur. der *k*-Bildung ist Bh. I, 6, 8 belegt, wo *út* bei Weissbach die Bedeutung „wir sind" erhält. Es ist aber das Pronominalsuffix „wir" und findet sich ebenso und als *ut*, *utta*, *útta* in der 1. Plur. des sog. trans. Aor., während in der 1. Pl. der *en*-Bildung merkwürdiger-

1) Nach Weissbach hätte allerdings *kít* die Bedeutung „ich war" und würde Bh. III, 80, NR. a 29 selbständig gebraucht sein. Die letzte Stelle ist aber zu transskribieren: *mú mzunku(k)kít*; *zunku(k)kít* „ich war (u. s. w.) König" ist zu *zunkuk* „König" gebildet, wie zu **ázak* „gross" (vgl. *ázaka* u. s. w.) „ich war gross" **ázakít* lauten würde (vgl. S. 587). Da ferner auch Adjektiva ohne *-k* eine Intr.-Flexion neben sich haben (vgl. *pirka* S. 566), konnte zu *titukkurra* „lügnerisch" ein *titukkurrakít* (Bh. III, 80) gebildet werden. — Über *-kítta* s. unten S. 585.

2) Etwa statt *-kít -kiut* zu lesen (Hommel, LC. 1890, Sp. 1256), scheint mir gerade der Umstand zu verbieten, dass *-ut* Suffix der 1. Plur. ist; denn ich kann mir weder ein gleiches Pronominalsuffix für die 1. Sg. und Plur. noch auch eine Verwendung der 1. Plur. für die 1. Sg. (so Hommel a. a. O.) denken.

weise *-un* erscheint: vielleicht ist *út* die ursprünglichere Schreibung, wenn es sich aus *ú* „ich“ + *t(i)* „du“ (vgl. die Endung der 2. Sg. der *en-* und *k*-Bildung) zusammensetzt. Als ganze Endung der 1. Plur. sollten wir *-k-út* erwarten, doch ist es nicht unwahrscheinlich, dass das *p* der 3. Pl. im Plural durchgeführt wurde (entsprechend dem *k* des Sg.). So würde *ᵐzunkup-út* Bh. I, 8 regelrecht zu *ᵐzunkuk* gebildet sein, ebenso wie *ᵐzunku(k)kít* (s. S. 581 Anm. 1). Bh. I, 6 lautet der Text: *šaššata ka[ra]talari ša-?-út*, dessen Sinn nach dem Ap. sein muss: „von alters her sind wir erprobt“. Das auf *ša* folgende Zeichen ist noch nicht erklärt, jedoch ist nach Bh. II, 49, wo es auf *lu* „kommen“ folgt in der Verbindung *lu-?-kítta* „ich zog fort“ und folglich ein Verbum sein muss, das mit *lu* komponiert ist, wie *pu* in *luppu* Bh. I, 73, zu schliessen, dass der Silbenwert des Zeichens auf einen Vokal endigt, da die susischen Verbalstämme bis auf den neben *enni* vorliegenden Stamm *en* „sein“ und die in der Kausativflexion vorliegenden alten Verba für „machen“, die auf *-h* und *-š* endigten (vgl. S. 587), auf einen Vokal ausgehen. Oder sollte allein Bh. II, 49 *kk* in der 1. Sg. Intr.-Pass. vorliegen? Wenn dies nicht zulässig ist, so wäre *ša-?-út* eine ganz merkwürdige Form. Nun ist aber zwischen dem noch nicht gelesenen Zeichen und *út* eine Lücke, in der angeblich kein Zeichen stehen soll. Wie wäre es aber, wenn hier doch das Zeichen *-p* oder *-pi* gestanden hätte? — Auch die *k*-Bildung ist anfangs zeitlos gewesen wie die *en*-Bildung, vgl. Bh. I, 6 *ša-?-[p-]út* = ap. *[āmā]tā amahy*, Bh. I, 8 *ᵐzunkup-út* = ap. *[xš]āyaϑiyā amahy*, ferner *[en]nekti* „du bist“, *enripi* „sie sind“, Formen, die nach der Intransitivflexion gebildet worden sind (s. oben S. 579), und den durch Anfügung von *-ne* gebildeten Konj.-Opt.: *mitki-ne* „er soll ziehen“, *takatakti-ne* Bh. III, 75, *takatukti-ne* Bh. III, 87 „du sollst leben“, *peplup-ne* Bh. III, 46 „sie sollen geschafft werden“, wo von einer temporalen Bedeutung der *k*-Bildung keine Rede sein kann[1]). Zu dieser zeitlosen Bildung wurde ein Präsens nach Analogie der älteren *en*-Flexion geschaffen: **ziyanri* : **ziyamanri* = **ziyak* : *ziyamak*; auch diese Bildung erweist für die *k*-Flexion eine ursprüngliche Zeitlosigkeit[2]).

Zum Verständnis der transitiven „Aorist“-Flexion sind folgende Gegenüberstellungen von Wichtigkeit: *artak* „er sass, war ansessig“ (vgl. KZ. XXXV, 36 f.): *arta* „ich setzte“; *alpik* „er starb“: *alpiš* „er (sie) tötete(n)“, eigentlich „machte(n) sterben“[3]).

1) Die Modalität wird durch *-ne* bezeichnet, das eine Partikel sein wird.

2) *ziyamak* als solches erweist sich dadurch als sehr junge Bildung, dass es die 1. Sg. „Aor.“ *ziya* voraussetzt, was erst im Nsus. möglich war (vgl. unten S. 584). Denn erst nach einem Verhältnisse **ziš* : *ziyaš* = **zik* : x würde **ziyak*, und dazu *ziyamak* gebildet.

3) Die Verwendung von *alpi* auch für „schlagen, (Schlacht) liefern“ beruht auf Einfluss des Ap., das sowohl für „töten“ wie für „schlagen“ das Verbum *ǰan* gebraucht.

Auch *àzzaš-ne* „er soll gross machen“ Bh. III, 87 gegenüber *àzaka* u. s. w. „gross, sehr“, das ein **àza* voraussetzt (s. oben S. 568), ist hier aufzuführen. Hieraus ergiebt sich mit Evidenz, dass durch die transitive „Aorist“-Bildung Kausativa zu Intransitiven gebildet werden. Nun erklärt sich auch *pariš* „er zog“ u. s. w. gegenüber *parik* „er gelangte“ u. s. w.: der Verbalstamm hatte die Bedeutung „gelangen“, wozu *pariš* u. s. w. eine Art Kausativum „das Kommen (nach etwas hin) machen (ausführen, bewerkstelligen etc.)“ = „ziehen“ ist. Danach ist . . . . *k* Bh. III, 7 zu [*šinni*]*k* zu ergänzen, da nur die Bedeutung „es zog“ vorliegen kann: Bh. III, 13 aber ist [*pa*]*riš* jedenfalls in [*pa*]*rik* zu verbessern (vorausgesetzt, dass *irma* richtig gelesen ist), da vor *irma* ein *sak* zu ergänzen ist und die ganze Stelle übersetzt werden muss: „Darauf floh jener Vahyazdāta mit wenigen Reitern, in die Flucht geschlagen, nach Pišiyā^{h}uvāda; dorthin gelangte er; von dort aber . . . .[1])“, vgl. KZ. XXXV, 41. Der kausative Sinn der angeführten Fälle kann nur in den Endungen liegen (vgl. noch *peš-ta* „er schuf“, worin *pe* „vorwärts“, s. zu Bh. I, 21), denn dass diese nicht praeteritale Bedeutung haben, folgt aus dem ursprünglich zeitlosen Gebrauch dieser Flexion. Derselbe ergiebt sich aus folgenden Thatsachen: Die 3. Sg. Konj.-Opt. wird, wie bei den Pass.-Intr. von der *k*-Bildung, so bei den Transitiva von der „Aorist“-Bildung durch *-ne* abgeleitet, einen praeteritalen Sinn kann sie also nicht gehabt haben; in Fällen wie: *nanri* ^{m}*zunkukme* ^{m}*ú utta* ^{m}*GUL*^{id} ^{m}*Makštarrana neman mara* Bh. II, 60 „er sagte: ich übe die Herrschaft aus, (der ich) zum Geschlechte des ^{h}Uvaxštra gehörig (bin)“[2]) ist *utta* nicht Aorist, sondern Praesens: *marriya* Bh. I, 21 entspricht einem ap. *dārayāmiy*. Mit der Flexion der Kausativa ist die der Transitiva zusammengefallen, nachdem für die Intransitiva und Passiva die *k*-Flexion ausgebildet worden war, da die Kausativa fast ausschliesslich transitiv waren[3]) und somit der einen Intransitiv-Passiv-Flexion zwei verschiedene Transitivflexionen gegenüberstanden, deren ursprünglich besondere Bedeutungen vergessen wurden. Die anfänglich promiscue gebrauchten beiden Transitivflexionen differenzierten sich dann z. T. in ihrer Verwendung, da beim Futurum in Haupt-

1) Hier ist wohl so zu lesen: *ùmi mar šarak* ^{m}*taššutum* ^{h}*[pipe itaka II-umme ma* ^{m}*Irtamartiya irma šinnik* . . .] „von dort aber zog er (der Empörer) mit jenem Heere zum zweiten Male gegen Artavardiya“ (gegen KZ. XXXV, 41). Der Unterschied vom Ap. wäre also nur der Zusatz: „dorthin gelangte er“.

2) Daher ist auch in Fällen wie *nanri* ^{m}*zunkukme* ^{m}*Àpirtuppe* ^{m}*ú ùtta mara* Bh. I, 58 u. s. w. *mara* nicht zu *ùtta* zu ziehen; siehe weiteres über *mara* S. 565. Die ganzen Belege für dieses Praesens *ùtta* in der Verbindung ^{m}*zunkukme ùtta* = ap. *xšāyaϑiya amiy* sind: Bh. I, 7, 8 f., 58, II, 51, 60, III, 51, 55, 57, Bh. b—j.

3) Das einzig belegte intrans. Kausativum *pariš* u. s. w. wird sich, wie ev. ähnliche Verba, nach der Masse der transitiven gerichtet haben.

sätzen[1]), in futurisch-konjunktivischen Nebensätzen und beim negierten Imperativ der 2. Sg.[2]) die *en*-Bildung, beim nicht negierten Imperativ der 2. und 3. Sg. und bei dem mit *-ti*, *-ta* gebildeten Praeteritum, auf das weiter unten einzugehen ist, die Kausativbildung, beim gewöhnlichen Praeteritum und beim Praesens (s. oben) dagegen beide vorliegen.

Wir kommen jetzt zur Erklärung der Endungen der Kausativbildung. Die 1. Sg. scheint, nach dem Nsus. zu urteilen, den reinen Stamm zu repräsentieren, doch ergiebt sich aus dem Anzanischen und Mal-amīrischen, dass im Nsus. auslautend ein *-h* geschwunden ist: vgl. auch *tah* „ich sandte“, das zum Unterschied von *ta* „ich machte“ (in *zikkita*, *pepta*) *-h* in historischer Schreibung bewahrt hat. In dem *-h* wird der kausative Sinn zum Ausdruck gekommen sein, ein pronominales Suffix fehlt wie in der 1. Sg. der *en*-Bildung. Die 1. Pl. zeigt dieselbe Form wie die 1. Sg. + *út* (*ut*, *útta*, *utta*), hat also dasselbe pron. Suffix „wir“ wie die 1. Pl. der *k*-Bildung. Die 2. Pers. sind nicht belegt; doch s. S. 565 Anm. 1. Die 3. Pers. endigen beide auf *-š*, und zwar schon im Anz. und Māl-amīr.: es vertritt also dieses *-š* die Stelle des *-h* in der 1. Sg., d. h. es ist kausativbildend[3]). Auffallend ist dabei, dass beide Formen keine Pronominalsuffixe haben, doch s. S. 589 Anm. 1. In der Kausativflexion sind also zwei verschiedene Formationen mit den Elementen *-h* bzw. *-š* zusammengeflossen, deshalb konnte auch sowohl die 1. Sg. wie die 3. Sg. ohne Pronominalsuffix bleiben, hatten sie doch verschiedene formative Elemente. Bei den Verbalstämmen auf *-i* oder *-u* lautet die 1. Sg. beim Antritt des kopulativen Vokals auf *-iya* oder *-uma* aus, wo *y* und *m* als Halbvokale aufzufassen sind. Dies war jedoch erst möglich, als das *-h* dieser Form geschwunden war, also erst im Nsus. Zu **ziya* wurde dann eine 3. Sg. *ziyaš(a)* gebildet, zu *tiriya tiriyaš*, woneben *tiriš* zu *tiri*: in *ziyaša* liegt also zweimal der kopulative Vokal vor. Auffällig ist

1) Das Futurum in Hauptsätzen ist allerdings nur in der Verbindung *šaparrak-umme uttiniun* „eine Schlacht wollen wir liefern“ belegt. Ein weiterer scheinbarer Beleg *titenra* Bh. III, 64 kann als solcher nach dem Zusammenhange nicht gelten. Es wird durch Schuld des Steinmetzen davor ein *akka* vergessen worden sein, wie auch im Ap. *hya* gestanden haben muss, wodurch sich H. Winklers Bemerkungen a. a. O. S. 39, 56 Anm. aufs einfachste erledigen.

2) Ob überhaupt beim negierten Imperativ die *en*-Bildung das regelmässige ist, lässt sich wegen Mangels an Beispielen nicht bestimmen. Neben *áni ziš-ne* Dar. Pers. f 23 steht *áni múr turnampi* Bh. I, 40.

3) Dass es ohne sichtliche Modifikation reine Adjektiva bildete, wie H. Winkler a. a. O. S. 51 meint, ist unrichtig. Er stützt sich dabei auf *kannaš* neben *kanna*; doch hat letzteres gar nichts mit *kan(n)e* „lieben“ zu thun (siehe zu Bh. II, 7), und statt des nur ergänzten *kannaš* ist Bh. I, 17 vielleicht *kanneš-ti* zu lesen, was die 3. Sg. der Kausativbildung von *kan(n)e* „lieben“ + *-ti* (worüber S. 585) sein würde. Über Fälle wie *árikkaš* Bh. I, 26 neben *árikka* habe ich mich schon KZ. XXXV, 12 ausgesprochen; *-š* ist dem Ap. entlehnt und vom Nominativ der *i*-, *u*-Stämme auf die *ā*-Stämme verallgemeinert, endigten doch die Accusative aller dieser auf dasselbe Suffix *-m*.

die Form *maztemašša* Bh. II, 69 f. gegenüber *maztenti* NR. a 48. Ich vermute, dass in dem letzteren vom Steinmetzen die Silbe *ma* vor *n* übersehen worden ist, dass also das Verbum „verlassen" *maztema* (für **mazzitema*, s. S. 129) heisst.

Mit den noch übrigbleibenden, z. T. abgeleiteten Verbalformen können wir uns rascher als mit den drei besprochenen Hauptformationen abfinden. Da ist zunächst eine 2. Sg. und Pl. Imperativi (Pl.: Bh. II, 14 f., 62; III, 22 f.), die bei den transitiven Verben auf *-š* ausgeht und bei den intransitiven teils dieselbe Endung aufweist, teils den reinen Verbalstamm darstellt. Wahrscheinlich haben wir es im letzten Falle wirklich mit einem sowohl als Verbalstamm wie Nomen actionis fungierenden Worte[1]) zu thun (vgl. die imperativische Funktion des Infinitivs z. B. im Griech.), und die Formen mit *-š* stammen aus der Kausativbildung. Sie waren also ursprünglich nur bei den Transitiva berechtigt, wurden aber dann auch bei den Intransitiva eingeführt, weil bei beiden die Stammformen als Imperative fungierten. — Über den durch Anfügung der Partikel *-ne* gebildeten Konjunktiv-Optativ ist oben S. 580 A. 4 u. 582 f., soweit wie möglich, erklärend gehandelt worden. — Ferner ist ein mit *-ti*, *-ta*[2]) gebildetes Tempus der Vergangenheit zu nennen, das nur für die 3. Sg. und Pl. der transitiven Kausativbildung und nur in Relativsätzen mit Sicherheit vorliegt. Letzteres behauptet zwar schon Jensen ZA. VI, 179, doch hat er es durch nichts erwiesen. Er hat nicht *pesapti* Bh. I, 67, *zikkita* Bh. I, 50, 53 und die intransitiven Formen mit *-útta* bzw. *-utta* (Bh. I, 70, Xerx. Pers. a 16) und *-kítta* (Bh. I, 73, 80, II, 49) beachtet, die Weissbach zur Bildung mit *-ti*, *-ta* rechnete, und daher brauchte er sich nicht zu wundern, dass Weissbach die relativische Bedeutung dieser Bildung nicht erkannt hat. Die Formen mit *-útta* (bzw. *-utta*) und *-kítta* lassen sich nun leicht als Formen mit kopulativem *a* begreifen und sind als solche wohl auch da aufzufassen, wo sie in Nebensätzen stehen (Bh. I, 73); *pe*[*sapti*] ist so unsicher, dass man dafür eher *pe*[*sappi*] ansetzen darf; und *zikkita* ist mit *ta* „thun" zusammengesetzt[3]). Damit ist unsere oben aufgestellte Regel erwiesen; vgl. über die anderen Belege für die *ti*-Bildung H. Winkler a. a. O. S. 54. Über ihre ursprüngliche Funktion und ihren Ursprung wage ich keine Meinung aufzustellen, da unter gleichen Bedingungen die Formen ohne und mit *-ti* (*-ta*) nebeneinander liegen (beachte namentlich *emitúš* Bh. I, 38, *u*[*t*]*tiš* Bh. III, 83 f., [*tú*]*naš* Dar. Sz. c 3). Jedenfalls ist Weissbachs Auffassung

1) Man vgl. die Praesensbildung: „Machen dabei sind wir" = „wir machen", ferner *paris* (S. 583) und *alpi* „Sterben, Tod" Bh. I, 33, worüber unten S. 586.

2) *-ta* ist wohl die elidierte Form von *-ti* mit dem kopulativen Vokal. Die Verbalformen mit diesem finden sich auch in Relativsätzen, vgl. z. B. Bh. I, 55 f., 56 f.

3) Weissbachs *ku*[*tkatu r*]*rašti*] Bh. I, 55 ist ergänzt und hat keine Beweiskraft; nach den übrigen Belegen ist vielmehr *ku*[*tkatu r*]*raš*] zu lesen.

von der *ti*-Bildung kaum aufrecht zu erhalten. — Die Ausdrucksweise *úttinìun úpá* (*úpá*) Bh. II, 25 u. s. w. kann nicht als 1. Plur. eines Desiderativums aufgefasst werden, dagegen spricht der Zusammenhang und das ap. Äquivalent (der Infinitiv). Wenn es heisst: „Die Abgefallenen sammelten sich und zogen gegen Dādaršiš, eine Schlacht *úttinìun úpá*: darauf lieferte ihnen Dādaršiš eine Schlacht", so kann *úttinìun* 1. Pl. „wir (werden oder wollen) liefern" nur ein direkt angeführter Gedanke der Abgefallenen sein. *úpá* wird nun diesen Gedanken als solchen charakterisieren und abschliessen sollen, es bedeutet also vielleicht „Gedanke, Absicht, Plan", und der Text meint wörtlich: „eine Schlacht wollen wir liefern: (war ihr) Gedanke", d. h. „mit dem Gedanken eine Schlacht zu liefern", entsprechend dem ap. finalen Infinitiv *čartanaiy*. Merkwürdig ist nun nur, dass dort, wo dieser zu einem Satze mit sg. Subjekt gehört, im Sus. nicht etwa *uttinra úpá* entspricht, sondern *úttimanra* (Bh. I, 74 u. s. w.). Dies ist gleich der 3. Sg. Praes., muss und kann hier aber „er stand [war] im Begriffe [dabei] zu liefern" bedeuten, da ja das flektierte Hilfszeitwort *en* „sein", womit die transitive *en*-Bildung zusammengesetzt ist, von Haus aus zeitlos war[1]). — Ein Reflexivum giebt es nicht. In dem angeblichen (verstümmelten) Beispiel *alpipe . . . -šu alpik* Bh. I, 33 entspricht *alpipe . . . šu* dem ap. *ʰuvāmaršiyuš* „als Selbstmörder"; es wird daher wie dieses ein nominaler Ausdruck sein. Ich möchte *šu* zu *ma* ergänzen und glauben, dass in *alpi pe* (?) . . . *ma alpik* etwa der Gedanke „er starb an einem Tode durch eigene Hand" ausgedrückt gewesen ist: *alpi* würde dann als Verbalsubstantivum fungieren. Das ap. Reflexivum wird im Sus. nur durch das Aktivum vertreten (vgl. Weissbach Gr. § 33), da das Sus. kein Reflexivpronomen kennt. — Die beiden angeblichen Belege für einen Infinitiv auf *-mana*, *kízzamana* und *rilumana* Xerx. Van 21 f. u. 24[2]), sind anders zu erklären. Wie sonst, sind auch hier die ap. Infinitive umschrieben worden: es ist *kízza mana* und *rilu mana* zu lesen, wobei *kízza* und *rilu* den Verbalbegriff des Befehls am einfachsten durch den Verbalstamm oder das diesem gleiche Nomen actionis darstellen (vgl. die 2. Sg. u. Pl. Imper.), während *mana* gleich dem oben S. 565 erörterten *mara* ist und den Befehl abschliesst, ihn zugleich mehr hervorhebend. Da *mara* wegen *ra* Bh. III, 68 (oben S. 565) ursprüngliches *r* zu haben scheint, muss *mana* aus *mara*, also hier wenigstens *n* aus *r* intervokalisch entstanden sein, während sonst in gleichem Falle oft *n* zu *r* wird. — Über Verbaladjektiva ist oben S. 568—571 einiges gesprochen worden; hier soll nur noch einmal an die Thatsache erinnert werden, dass der sus. Verbal-

1) Eine ähnliche Bildung sollte man von einem intrans. Verbum statt *kanna ennikít* Bh. II, 7 „ich war auf dem Marsche" erwarten, doch ist hier das ap. *ašnaiy āham* nachgeahmt.

2) *tamana* Art. Sus. a 4 ist unsicher, wenn auch so von Weissbach sehr glücklich für Norris' *nata* gelesen wird.

stamm nicht nur als Nomen actionis, sondern auch als Partizipium Praesentis fungiert, eine Thatsache, die sogleich ihre Erklärung finden wird.

Nachdem wir so die Verbalflexion des Nsus. in ihren Einzelheiten erörtert haben, erübrigt es noch über den Bau und die geschichtliche Entwicklung des sus. Verbums im Zusammenhang einige Worte zu sagen. Der älteste erschliessbare Verbalausdruck des Sus., abgesehen vom Imperativ, wird etwa aus einem sog. Nomen actionis oder einem Adjektivum als Prädikat und dem nach- oder vorangestellten Subjekte bestanden haben; diese Ausdrucksweise konnte bei transitiven Verbalbegriffen sowohl aktiv wie passiv sein. Kausativa von Intransitiven wurden durch Anfügung von andern Nomina actionis, die etwa „machen" bedeuten, gebildet; in historischer Zeit sind sie durch zwei Elemente, *-h* und *-š*, ausgezeichnet.[1]) Soweit nun das Prädikat ein Nomen actionis war, konnte es frühzeitig partizipial-adjektivisch aufgefasst werden (vgl. dazu S. 566 f.). Es konnte daher an alle Prädikatsworte das noch im Nsus. sehr gebräuchliche Adjektivsuffix *-k*, *-ki* (s. S. 568) antreten, das von Haus aus den Sinn des Stammes nicht merklich verändert zu haben scheint. Weiter verschmolzen die nachgestellten Subjekte, soweit sie Personalpronomina oder gewisse anaphorische Pronomina (*-ri*, *-pi*) waren, mit dem vorangehenden prädikativen Partizip-Adjektiv zu einer Einheit, sodass sich ein Paradigma herausbildete. Dadurch wurde die Nachstellung des Subjekts für den Fall, dass es ein Substantivum war, so singulär, dass diese Ausdrucksweise ganz fallen gelassen wurde und dafür die andre mit Voranstellung des Subjekts eintrat. Ferner verdrängten die *k*-Formen die ohne *k* gebildeten bei den flektierten intransitiven Verben mit Ausnahme von *en* „sein"[2]), während bei den transitiven Verben (bei den un-

1) Eine jüngere Schicht derartiger Kausativa wird mit *ta* „machen, thun" gebildet, wofür folgende zwei Belege: *putta* (in *puttana*, *puttukka*) „gehen machen, (ver)treiben" und *zikkita* „stehen machen, stellen". Auch sonst findet sich *ta* häufig in Komposition mit Substantiven, Adjektiven etc., vgl. *yazutaman* (s. oben S. 580), *appantukkimme*, *-tukkurra*, *ủ(h)pentukki(m)me* (s. oben S. 564), *ủtta* „machen" (aus *ủt* + *ta*, vgl. *ủtla* „schicken" neben *pela*, *pepla* „machen etc.", worüber unten zu Bh. I, 21; wie gehört hierzu *ʰủttap* „sie wurden"?), *peta*, *pepta* „abtrünnig machen" (s. zu Bh. I, 21) und wohl auch *takata* „leben". *anšu tanti* NR. a 48 ist in zwei Worten zu schreiben, da das Kompositum intransitiv zu flektieren wäre. *mita* ist wohl fälschlich von Hommel, LC. 1890, Sp. 1257 hierher gezogen worden, da es höchstens „mach' weg!" bedeuten könnte, was aber eine zu weitgehende Bedeutungsentwickelung für *ta* voraussetzen würde; es wechselt ja auch mit *mitẹ*.

2) Scheinbar alte *k*-Bildungen sind bei *en* in der 1. und 2. Sg. ausschliesslich in Gebrauch, in der 1. Sg. allerdings nur, wenn die Endung derselben *-it*, nicht *-ỉ it* ist. Doch können auch sie leicht als Neubildungen erklärt werden: *ennikit* ist zu einer etwa vorauszusetzenden 1. Sg. **enni* gebildet, wie *enrik* zu *enri*, und *(en)nekti* dazu nach einem Verhältnisse wie **parukti* : *parukit*. — *en* ist auch sonst in seiner Flexion seine eigenen Wege gegangen. In der 1. Plur. hat es die Endung *-un*, während bei der Kausativ- und *k*-Flexion dafür *-ủt* eintritt. Wahrscheinlich waren beide Endungen zu einer

flektierten aber vielleicht nur, soweit sie prädikativisch gebraucht wurden, nicht z. B. bei den attributiven Verbalstämmen, s. jedoch auch oben S. 568) die Formen mit und ohne *k* sich zu passiver und aktiver Bedeutung differenziert hatten[1]. So kam es zur Scheidung in eine transitive und eine passiv-intransitive Flexion, woneben es noch zwei Kausativbildungen gab. Des weiteren kam es bei den Transitiven zur Bildung eines Präsens, während die Verbalflexion bisher ohne Tempus- und in der Hauptsache auch ohne Modusunterschiede geblieben war. Das Praesens setzte sich aus dem als Nomen actionis fungierenden Verbalstamm, *ma* „dabei, darin“ und dem flektierten oder, wenn prädikatives Adjektivum, unflektierten Hilfszeitwort *en* „sein“ zusammen und verschmolz später zu einer Einheit[2]. Bevor dies aber geschah, rief die (übrigens nicht obligatorische) Praesensbildung auch eine Umformung der nicht präsentischen oder präsentisch präzisierten Ausdrücke hervor, indem hier die Umschreibung mit dem Part. Praes., das ja mit dem als Nomen actionis fungierenden Verbalstamm identisch war, und dem flektierten oder unflektierten Hilfszeitwort *en* eingeführt wurde[3]. Denn als das Charakteristische des Praesens wurde nur das *ma* empfunden, das mit dem vorhergehenden Verbalsubstantivum vielleicht schon zeitiger zu einer Einheit verwachsen war. Nun erst verschmolzen die beiden Mittel des Verbalausdrucks, Subjekt + prädikatives Nomen und (flektierte) Verbalform, zu einer einzigen Flexion, da sich, wenn dies schon früher geschehen wäre, die Ausbildung der adjektivischen Suffixe *-man* und *-ni* (s. oben S. 569 ff.) nicht erklären liesse. Die Verschmelzung geschah in der Weise, dass teils die flektierten Formen, teils die Nominalformen durchgeführt wurden, gleichviel ob ein besonderes Subjekt dabeistand

gewissen Zeit neben einander in Gebrauch und wurden später verschieden verallgemeinert.

1) Nach Weissbach würde *ipši* „fürchten“ teils transitiv (*ipšiš*), teils intransitiv (*ipšip*) flektieren. Während die Lesung von *ipšiš* Bh. I, 39 ziemlich sicher ist und das vor ihm auch ziemlich deutlich lesbare *ir* die transitive Form beweist, ist *ipšip* Bh. II, 7 völlig ergänzt. Wahrscheinlich hat an dieser Stelle ein ganz anderes Wort gestanden, wenn auch im Ap. das ebenfalls ergänzte *atarsa* richtig sein mag und dieses Bh. I, 39 dem sus. *ipšiš* entspricht. Denn sollte allein nach dem Ap. der sus. Verbalstamm *ipši* sowohl „fürchten“ wie „zittern“ bedeuten?

2) Dieselbe Bildung bezeichnete, bei der Zeitlosigkeit des flektierten *en*, natürlich auch eine in der Vergangenheit sich vollziehende imperfekte Handlung, in die eine andere fällt; ausserdem hatte sie die Bedeutung von „im Begriffe sein etwas zu thun“ (s. S. 586). — Dass eine gleiche Bildung nicht auch von den Intransitiven vorliegt, hat seinen guten Grund. Denn bei den Passiva war sie unmöglich (weil es kein vom aktiven unterschiedenes passives Nomen actionis gab), hier konnte nur ein *ziyamak* analogisch nach den Transitiva gebildet werden; und nach den Passiva haben sich die sonst damit gleich flektierenden Intransitiva gerichtet und die ev. einmal auch bei ihnen vorhandene Flexion des transitiven Praesens wieder aufgegeben.

3) Wahrscheinlich nahm dieselbe bei den partizipialen Prädikaten ihren Ausgang, um sie als Verbalausdrücke zu charakterisieren.

oder nicht. Und zwar gelangten die Nominalformen in der 3. Sg. der *k*-Bildung, in der 1. Sg. und in der 3. Sg. und Plur. der beiden auch ihrerseits verschmelzenden Kausativbildungen[1]) und in der 1. Sg. der *en*-Bildungen, ev. auch in der 1. Sg. des Hilfszeitworts *en* zur Herrschaft[2]). — Die ferneren Schicksale des sus. Verbums, insbesondere die abgeleiteten Bildungen, bedürfen nach dem, was oben über sie im einzelnen gesagt worden ist, keiner weiteren Erklärung.

Syntax.

Aus dem Gebiete der Syntax, das ich im Vorangehenden schon oft, und zuweilen nicht gerade flüchtig, gestreift habe, will ich hier nur noch einen Punkt kurz zusammenfassend erörtern, während eine zusammenhängende Darstellung der nsus. Syntax einer späteren Zeit überlassen werden muss. Bei der Besprechung der Pronomina haben wir oben S. 573 ff. konstatiert, dass zur Wiederaufnahme des pers. Objekts vor dem Verbum, wenn es ein Dativ ist, im Sg. *ǐ*, im Plur. *ap*, *appi* wenn es dagegen ein Acc. ist, im Sg. *ir*, *in*, im Pl. *ap-in*, *appin*, *appir* dient; wir haben weiter gesehen, dass das aufnehmende Element des Accusativs mit einigen vorangehenden Pronomina zur Bildung des Accusativs verschmolzen ist, und dürfen vermuten, dass allmählich auch die persönlichen Nomina zu einer gleichen festen Accusativbildung geschritten sind. Die Sprache der Achaemenideninschriften ist aber noch weit von diesem Endpunkt entfernt, da hier weder das dativische noch das accusativische persönliche Objekt notwendig wieder aufgenommen werden müssen, vielmehr liegt die Sache nach meiner Materialsammlung so, dass die Ausdrucksweise mit wiederaufnehmendem Elemente und die ohne dasselbe sich etwa die Wage halten, dass keine als die regelmässigere betrachtet werden kann. — Auffallend ist, dass nur das persönliche Objekt wieder aufgenommen wird, und ich weiss keine Erklärung dieser Thatsache zu geben. Zu beachten ist jedenfalls, dass es im Sus. kein Demonstrativum „es" giebt, dies vielmehr unausgedrückt oder unübersetzt bleibt, vgl. z. B. *ák ᵐú kušiya kutta kušiya tarma ák šišne kutta tarlak* Dar. Pers. f 15 „und ich baute [sie, d. h. die Festung] und baute [sie] vollständig und schön und gewaltig", oder Bh. III, 66, 74, NR. a 34 f.

Erwähnt sei noch, dass der ap. Genitiv *taumāyā* stets nur durch *ᵐGULᵈ* „Geschlecht" ohne Kasussuffix bzw. Postposition ausgedrückt wird, selbst wenn er nicht attributiv (Bh. I, 7), sondern prädikativ (Bh. III, 54, 55, e 3, g 3) oder appositionell (Bh. I, 22,

1) Daraus, dass die 3. Plur. der Kausativbildung ohne Pronominalsuffix ist, folgt somit, dass die prädikativen, appositionellen und attributiven Ausdrücke zur Zeit der Ausbildung dieser Flexion noch nicht an der Pluralisierung ihres Bezugsworts teilnahmen.

2) Die teilweise Entstehung der susischen Verbalflexion aus Adjektiven erkannten schon Hommel, LC. 1890, Sp. 1257 und H. Winkler a. a. O. S. 51; doch sind die Einzelheiten in den Ausführungen des letzteren nicht richtig.

38) steht. Für diese auffallende Thatsache vermag ich keine genügende Erklärung zu geben, wenn nicht die, dass der attributive Fall als erste Entsprechung für das ap. *taumāyā* verallgemeinert worden ist.

Übersetzung, Textkritik.[1])

Bh. I, 6: Über *šaššata* „auch früher“ s. oben S. 572. Über *ša . . [p]-út* s. oben S. 582.

Bh. I, 7: *ùtta* ist praesentisch: „ich übe aus“ (S. 583), vgl. 8 f. *šamak mar* „seit langem“, entsprechend dem ap. *d^u^ur^i^itātarnam*, vgl. ZDMG. L, 130 f., KZ. XXXVI, 136, 141. Sollte *šamak* mit *šašša* „früher“ (redupliziertes *ša*) und *šata* „Länge“ in *šatama tak* (oben S. 566) zusammenhängen?

Bh. I, 8 f. *ùtta* ist praesentisch (S. 583), entsprechend dem ap. *xšāyaϑiya am^i^iy*. Anders steht es Bh. I, 10, wo auch im Ap. *xšāyaϑiya āham* entspricht.

Bh. I, 9 f. ist zu übersetzen: „Dies (sind) die Länder, welche sich zu mir bekannten“, u. s. w. (vgl. das Ap. KZ. XXXV, 32).

Bh. I, 15 f. ist ähnlich wie Bh. I, 9 f.: „Dies (sind) die Länder, welche sich zu mir bekannten. Nach dem Willen Auramazdās handelten sie, leisteten sie mir Dienste, . . .“; *taš* „handelten sie“ hat im Ap. kein Äquivalent.

Bh. I, 17 lies [*kanneš-ti*] statt [*kannaš*] (oben S. 584 Anm. 3, vgl. auch schon KZ. XXXV, 37). *kane*, *kanne* ist ein trans. Verbum „lieben“, vgl. ap. *dauštā* c. Acc.

Bh. I, 18 *e-à* . . . ist als Anfang eines Verbums ein Unding. *e* ist jedenfalls nur für *ir*. Wiederaufnahme von *ùpirri*, vermeisselt (vgl. *ir kukti* I, 17 f., III, 81); *à* aber kann der plene geschriebene Anfang des in derselben Wendung Bh. III, 82 überlieferten *alpiya* sein. — Statt [*pátur ukku* ^{m}*ú*]*nena* ist [*tatta appa* ^{m}*ú*]*nena* zu ergänzen und die ganze Stelle zu übersetzen: „mein Gesetz wurde in meinem Lande bewahrt“ (vgl. KZ. XXXV, 45 Anm.). *pátur* heisst gar nicht „nach, gemäss“, sondern „Aufrichtigkeit“, *ukku* nicht „Gesetz“, sondern nur „gross“, s. zu Bh. III, 80. ^{m} vor *taiyaoš* fungiert hier als Lokativzeichen.

Bh. I, 21 ist statt Weissbachs *pattu*, da das Zeichen *tu* mit Recht jetzt *la* gelesen wird und für *pat* und *pe* dasselbe Zeichen gilt, *pela* zu lesen. Dies Verbum bedeutet „machen, ausüben“[2]) und findet sich noch Bh. II, 57, 67 für ap. *ak^u^unavam*. Eine Nebenform davon ist *pepla* in gleicher oder verwandter Bedeutung,

1) In diesem Teile sind auch diejenigen Stellen mit Verweisen angeführt, die schon im grammatischen Teile oder in meinen früheren altpersischen Aufsätzen ihre Besprechung oder Erwähnung gefunden haben. — Die Reihenfolge der Inschriften ist die von Weissbach und Bang in der Neuausgabe der ap. Keilinschriften befolgte.

2) Im Ap. entspricht an dieser Stelle wohl *adārayam* (vgl. KZ. XXXV, 32 f.) „ich hielt, hatte“.

vgl. namentlich die 3. Pl. Pass. *peplup-ne* Bh. III, 46 entsprechend dem ap. *ākarⁱyaⁿtām*, ferner *peplaš-ta* NR. a 3 (zweimal) „schuf", *pepluppá* Bh. I, 69 „wurden hingebracht" (oben S. 575). Danach ist *pe* . . . Bh. I, 69 zu *pepla* oder *pela* zu ergänzen. *pepla* neben *pela* beweist, dass die Formen Komposita und *pe*, *pep* (redupliziert-elidierte Form von *pe*) Adverbia sind. Von diesen können nun *pe*, *pep* in der Zusammensetzung *peta* (vgl. *petip*, *petippe*), *pepta* „abtrünnig machen" (Kompositum von *ta* „machen") nicht gut getrennt werden. Hier würde also *pe*, *pep* „weg" bedeuten. In dieser Bedeutung kann es aber nicht gut in den obigen Kompositen von der Bedeutung „machen u. s. w." vorliegen, sie muss also abgeleitet sein und zwar, wie dann allein wahrscheinlich, von einer Bedeutung „vorwärts" (oder dem ähnlichen).[1] Das erste Glied von *pela*, *pepla* ist somit klar, das zweite aber wird schon an sich „machen" bedeuten. Das ist aus folgenden Thatsachen zu schliessen: es giebt ein *peš-ta*, „er schuf" (neben *peplaš-ta*), das aus *pe* und dem in der Kausativendung vorliegenden Verbum „machen" zusammengesetzt ist: *utla* „ich sandte" Bh. II, 22 besteht aus *ut* und *la*, *ut* liegt auch in *utta* „machen" vor, und dies hat ebenso, wie das Simplex *ta* „machen", die Nebenbedeutung „senden", vgl. *uttik* „Bote", sodass auch *la* in *utla* „ich sandte" sowohl „senden" wie „machen" bedeuten wird. — In derselben Stelle Bh. I, 21 ist *marriya* präsentisch, da im Ap. *dārayāmⁱiy* entspricht (oben S. 583).

Bh. I, 22: Statt [*pat*]*túma*, wie von Weissbach nach *pattu* (jetzt *pela* zu lesen) ergänzt worden ist, muss jetzt nur *túma* „ich nahm" gelesen werden. Dies gehört zu *emitú* „wegnehmen, rauben" (s. oben S. 575 Anm. 1).

Bh. I, 23 ist [*^mú*] vor [*appuka*] „früher" (sic!) zu streichen. [*uttaš*] ist zweifelhaft, es könnte nach I, 7 eher [*marriš*] gehiessen haben. (S. auch Weissbach in den Textkritischen Anmerkungen S. 115.)

Bh. I, 24 ist *áka* statt *yika* zu lesen und bedeutet „und" (s. oben S. 126). Davor ist [*ák*] (= *yiak*) zu streichen.

Die Monatsangabe von Bh. I, 28 f. ist zu übersetzen: „14 Tage dauerte der Monat Viyaxna, da . . .", und dementsprechend an den andern Stellen (s. oben S. 566).

Zu Bh. I, 33 vgl. oben S. 586.

Zu Bh. I, 35 f. vgl. S. 126 u. 570.

Bh. I, 36 lies [*appine*] statt [*ŭpipena*] (vgl. S. 575).

Bh. I, 37 ist *^m*𒂊-*^{at}-irra inna* zu schreiben, wo *inna* für *inne* „nicht" steht (vgl. S. 568 Anm. 1).

[1] Die Bedeutung von dem doch auch hierher gehörenden *pi*, *pep* in *marripepta*, *marpepta*, *marpita* neben *marrita* „all" ist nicht klar; zur Bildung dieser Worte kann vielleicht an die indogermanischen Bildungen für „all" von **ui* (ai. *vi* „entzwei, auseinander") erinnert werden (Brugmann, Die Ausdrücke für den Begriff der Totalität in den idg. Sprachen, S. 70 ff.).

Bh. I, 38 ist statt *ᵐtaššutum[me]* zu lesen: *ᵐtaššutum tarlaka*, was zu den für Norris noch lesbaren Resten ausgezeichnet passt. *tarlaka* entspricht dem ap. *daršam*, wie Bh. III, 64. und heisst „sehr“. Danach stimmen der sus. und bab. Text genau überein (gegen KZ. XXXV, 32), nur der ap. ist um *hačā* „insgesamt“ noch ausführlicher.

Bh. I, 39: *šašša* ist Adverb, und es ist zu übersetzen: „welche früher den Bardiya kannten“ (oben S. 572 Anm.).

Zu Bh. I, 40 f. *akkari aški* u. s. w. vgl. oben S. 578.

Zu Bh. I, 44, II, 57 u. s. w. vgl. oben S. 569.

Zu Bh. I, 46 ff. vgl. Verf. KZ. XXXIII, 419 ff., ZMDG. L, 132 ff., KZ. XXXV, 34 f. Z. 47 und 52 ist *mukkíya* durch „ich brachte zurück“ zu übersetzen. 48 ist *ák* oder *kutta* statt des ergänzten *útta* zu lesen; Ende 49 ist hinter *ák* nichts weiter sicher, doch da der Anfang von 50 (*ya*) das Ende des Verbums im vorhergehenden Satze sein muss, so möchte ich es zu *kuktiya* „ich bewahrte“ (= ap. *niyaϑrārayam*) ergänzen; 51 ist *ema ap túšta* zu lesen (s. S. 575 Anm. 1); 53 lies *[za]la* statt *[zatu]ma* und 54 *za[la]* statt *za[tuma]*; *appa* 54 bedeutet „wie“ (vgl. S. 577) = ap. *yaϑā*; statt *ku[tkatu]r[rašti]* 55 ist *ku[tkatu]r[raš]* zu lesen (s. oben S. 585 Anm. 3). Danach ist die ganze wichtige Stelle folgendermassen zu übersetzen: „Und es spricht der König Darius: Die Herrschaft, die unserm Geschlechte genommen wurde, die brachte ich zurück, setzte ich (wieder) an (ihren) Platz, sowie früher es war. Und ich baute (wieder) die Tempel, die der Mager Gaumāta zerstört hatte, und bewahrte dem Volke die Freiheit und das Leben und die Heimat und die Eintracht [1]), was der Mager Gaumāta ihnen weggenommen hatte. Und ich stellte das Volk auf (seinen) Platz, sowohl Persien wie Medien und die andern Länder alle, so wie früher; ich brachte das zurück, was genommen war; nach dem Willen Auramazdās that ich dies. Ich gab mir Mühe, bis ich unser Haus (wieder) an (seinen) Platz gestellt hatte, so wie früher; und ich gab mir nach dem Willen Auramazdās Mühe, wie (dass) der Mager Gaumāta unser Haus nicht nahm (d. h. beseitigte).“ — Justi, der unbegreiflicherweise meine Auseinandersetzungen an den oben angeführten Orten nicht zu kennen scheint, übersetzt (teilweise ganz willkürlich) Iran. Grundr. II, 426 f. so: „Die Stätten der Anbetung, welche der Magier zerstört hatte, habe ich bewahrt (hergestellt), ebenso des Volkes Versammlungen (den Verkehr), die Landgüter und den beweglichen Besitz, auch bei den Stämmen, was ihnen Gaumata der Magier genommen hatte, (gab ich zurück) . . . . diesen unsern Stamm habe ich in seine Stellung zurückversetzt“. Ap. *ābāčariš* kann nicht als *habāčariš*, vgl. ai. *sabhāčara*, aufgefasst werden, da *h* im Anlaut nicht schwindet und nur für *hu* und *u*

1) ?-*taš* = ap. *ābāčariš* = „Freiheit“, *aš* = ap. *gaiϑām* = „Leben“, *ᵐkurtaš* = ap. *māniyam* = „Heimat“. Das sus. Wort für ap. *viϑbaiša* fehlt leider.

dasselbe Zeichen gilt. Wie *gaiϑām* „Landgüter" heissen soll, dürfte schwer fallen, zu erweisen. *viϑabiš* wird als Lok. Plur. zu *viϑ* durch das Sus. durchaus nicht, wie Justi a. a. O. Anm. 7 meint, bestätigt. Ich kann die Erklärung nur als gänzlich verfehlt bezeichnen.

Bh. I, 58 u. an allen ähnlichen Stellen ist *utta mara* in zwei Worten zu schreiben (s. oben S. 583 Anm. 2 und zu *ṃara* vgl. S. 565).

Bh. I, 61 ist *appi ir* statt *appir* zu lesen (s. oben S. 575).

Bh. I, 67 ist statt *pe*[*sapti*] eher *pe*[*sappi*] anzusetzen (s. oben S. 585); dies entspricht dem ap. *aištatā*, während *marriš* 68 das im Ap. dem *aištatā* vorangehende *adaraya* wiedergiebt. Die Glieder sind also im Sus. vertauscht worden. *pe*[*sappi*] müsste nach dem Ap. etwa „stand" bedeuten.

Bh. I, 68: *marriš* ist mit „hielt besetzt" zu übersetzen, entsprechend dem Ap. (KZ. XXXV, 50). Die erste Lücke giebt das ap. *utā abiš nāviya āha* „und dabei war eine Flotille" (l. c. 35) wieder; zum Sinne der zweiten vgl. ebd.

Bh. I, 69 ist statt *pat*[*tuma*] nun *pe*[*la*] oder *pe*[*pla*] zu lesen (s. oben S. 591): „ich machte", entsprechend dem ap. *akunavam*: „ich machte auf Kameele" heisst „ich machte Kameele reitend". Der folgende Satz ist zu übersetzen: „die andern wurden zu Rossen hingebracht" (s. oben S. 575); über *appapa* siehe S. 578.

Bh. I, 73 ist *ᵐUp*[*ratú*] *šatama tak* abzuteilen: „längs des Eufrats erbaut", worüber S. 566.

Bh. I, 78 ist höchst wahrscheinlich *ap*[*papa*] statt *ap*[*-in*] zu lesen, entsprechend dem ap. *aniya* (vgl. 68 f.). Die Stelle ist dann zu übersetzen: „und einen Teil (eigentlich: welches, einiges) trieb ich in den Strom".

Bh. I, 79 und II, 54: *puttukka* [*sak*] heisst wörtlich: „gehen gemacht (d. h. in die Flucht geschlagen) floh er" (s. oben S. 580).

Bh. II, 5, und ebenso III, 2, heisst *artak*: „er war ansessig" (vgl. KZ. XXXV, 36 f., s. auch oben S. 582).

Bh. II, 7 ist zu übersetzen: „Und ich war damals auf dem Marsche nach Susa", vgl. KZ. XXXV, 37 und berichtigend 69, ferner oben S. 567 u. 575. Das ergänzte *ipšip* ist ganz unsicher (vgl. S. 588 Anm. 1).

Bh. II, 8 ist, in Übereinstimmung mit der sonstigen Nichtbezeichnung des Reflexivums (s. oben S. 586), zu übersetzen: „der sich ihr Oberster nannte".

Bh. II, 11 heisst *appa* ➤ *úel*(?)*manni*: „(das Heer,) welches zu Hause war", vgl. KZ. XXXV, 37 f.; ebenso III, 3, 5.

Bh. II, 12 f. und III, 6 ist *taš* nicht 3. Sg. der Kausativbildung von *ta* „machen, senden", dem nur auf Grund dieser und ähnlicher Verbindungen auch die Bedeutung „sein" beigelegt worden ist[1]), sondern Postposition „bei", vgl. *rutaš* „gegen". *taš* übersetzt also an den beiden Stellen das ap. *upā*.

1) Dann sollte die Verbalform, nebenbei bemerkt, vielmehr *tak* lauten.

Bh. II, 17 ist statt *ᶜarir*, in dem die Verbalform enthalten sein muss, das aber als solches ewig unerklärlich bleiben müsste, *ᶜami enrir* zu lesen (vgl. KZ. XXXV, 74), und die Stelle ist zu übersetzen: „Der Oberste der Meder war damals nicht dabei (bei der Schlacht)“.

Bh. II, 25 und in allen gleichen Fällen ist *šaparrak-umme úttiniun úpá* zu übersetzen: „mit dem Gedanken: eine Schlacht wollen wir liefern“ (vgl. oben S. 586). Die Worte ➤ *umaniš* bis *ámi* sind ferner zum vorhergehendem Satze zu ziehen, mehr entsprechend dem ap. Texte und der sonstigen Ausdrucksweise: „Darauf lieferte ihnen Dādaršiš eine Schlacht — (es giebt) eine Stadt, Zuza mit Namen, in Armenien — dort“.

Über Bh. II, 57 f. habe ich KZ. XXXV, 39 ff. ausführlich gehandelt. Danach heisst *kuppaka appin sira* sicher: „draussen hing ich sie auf“. In den Worten *MAR-SAG*^{id} *appine šara* muss irgend eine Verstümmelung angegeben werden, kaum die des Köpfens, da dann die Angabe des Aufhängens vor der Festung, die im Ap. allein ausgedrückt zu sein scheint, nicht die Hauptsache in der Strafe bilden würde. Über die völlige Unsicherheit betreffs *MAR-SAG*^{id} vgl. Jensen ZA. VI, 176. Erwähnen möchte ich, dass möglicherweise *mar* die bekannte hier als Adverb fungierende Postposition „weg“ ist und mit *šara* zusammen vielleicht die Bedeutung von „abschneiden“ haben könnte; zur Trennung des *mar* vom Verbum wäre *ema ap túšta* Bh. I, 51 zu vergleichen. Es käme dann darauf an, die bab.-assyr. Bedeutung von *SAG* sicher zu bestimmen.

Bh. II, 63 ist *î* in der Übersetzung nicht durch „dies“ wiederzugeben, sondern gar nicht (s. oben S. 573).

Bh. II, 80 f. ist genauer im Stile des Sus. zu übersetzen: „Und da schickte ich — Dādaršiš mit Namen, ein Perser, mein Diener, übte die Satrapie in Persien aus — einen Boten zu diesem“. Ähnlich ist der Satzbau III, 21 f. (s. S. 121). Vgl. auch zu II, 25 oben.

Bh. II, 81 lies *nan kí* statt *nangi*. *kí* heisst „geh!“ (oben S. 580 Anm. 4) und *mitki-ne* „er soll hinziehen!“ (ebd. und S. 582).

Über den Sinn des in Bh. III, 3 nicht zu ergänzenden Stückes vgl. KZ. XXXV, 37 f.

Bh. III, 7 lies [*šinni*]*k* statt [*pari*]*k*, vgl. oben S. 583.

Über Bh. III, 13 f. vgl. oben S. 575 f. u. 583.

Bh. III, 15: *ák* vor ^{m}*taššutum* muss ein Steinmetzversehen sein, da es sich sprachlich absolut nicht rechfertigen lässt.

Bh. III, 24 ist *pariš*, was wohl richtig ergänzt ist, nicht mit „kam“, sondern „zog“ zu übersetzen: „darauf zog jenes Heer nach Arachosien gegen Vivāna“. Vgl. S. 583.

Bh. III, 28 wäre nach Justi ZDMG. LI, 240 *Kantú*[*mama*] = ap. *Ga*^{n}*d*^{u}*umava* „Weizenland“ zu lesen.

Bh. III, 33 ist statt *tiriš-ti úpirri* wohl ^{m}*Mištatta ir úttaš-ti* zu ergänzen, entsprechend der Z. 30.

Bh. III, 43 ist nach Justi ZDMG. LI, 240 die Datumsangabe *22* in *2* zu ändern, wie der ap. Text bietet. Siehe dagegen Weissbach ebd. 520 Anm.

Zu *appin* Bh. III, 48 s. oben S. 574.

Bh. III, 60 ist das ergänzte *i* zu streichen und zu übersetzen: „Dies (sind) die 9 Könige . . .“.

Bh. III, 62 lies *appa appi* [^{m}*taššutum appin tite*]*š tip* und übersetze 61 f.: „Dies (sind) die Länder, welche abtrünnig wurden: die Lüge machte sie abtrünnig, weil diese (die 9 Empörer) das Volk weglogen (d. h. durch Lüge abwendig machten)“. Vgl. die ap. Übersetzung in KZ. XXXV, 30 f. Meine Erklärungen des ap. und des sus. Textes stützen sich gegenseitig: die Deutung des an *ad*^{u}*ur*^{u}*u-j*^{i}*iya* angefügten *ša* des Ap. als „weg“ wird durch das im Sus. am Schlusse der Phrase erhaltene *tip* erwiesen, das mit *tippe* „fort, weg“ in *tippe tah* „ich sandte fort“ zu verbinden ist und neben diesem steht wie $\overset{c}{a}$*t* neben $\overset{c}{a}$*te* u. s. w.

Bh. III, 63 lies nur [$\overset{c}{a}$*nera*] statt [*anerazila*], denn $\overset{c}{a}$*nera* NR. a 31 heisst „ich wünschte“ und *zila* ist mit $\overset{c}{i}$*zila* „so“ zu verbinden.

Bh. III, 64 lies [*ennekti*] statt [*nekti*] (vgl. oben S. 579) und *ap-in* statt *tú-in* bezw. *nin* (s. oben S. 574), da das Reflexivum im Sus. nicht ausgedrückt wird (vgl. S. 586) und man ausserdem statt *r-in* ein ^{m}*nin* erwartet. Der sus. Text ist dem ap. gegenüber etwas frei, doch giebt er denselben Gedanken wieder. — Ferner ist in derselben Zeile vor *titenra* ein *akka* zu ergänzen (s. oben S. 584 Anm. 1).

Bh. III, 65 ergänze hinter *millu* : *alpiš*, vgl. zu I, 18.

Bh. III, 67 lies etwa [^{m}*únena uttak*] statt [^{m}*ú utta appa*]: zwei asyndetische Nebensätze sind im Sus. nicht üblich.

Zu Bh. III, 68 vgl. oben S. 565. Lies danach ^{an}*kirine* ^{an}*Oramašta ra*.

Bh. III, 69 übersetze: „Nach dem Willen Auramazdās giebt es auch viele andere Thaten von mir“. Zur weiteren Übersetzung vgl. KZ. XXXV, 45 (zu ap. Bh. IV, 45 ff.)

Bh. III, 75 lies: [*ák* ^{m}*GUL*^{id}*-ne kitišti-*]*ne*, s. oben S. 565 Anm. 1; desgl. 87.

Bh. III, 76 übersetze *ák kutta* ^{m}*GUL*^{id}*-ne áni kitinti*: „und du sollst keinen Geschlechtsangehörigen haben“, vgl. zu 75. Desgl. 88 f.

Bh. III, 78 ist vor ^{an}*nap* jedenfalls noch *ák* zu ergänzen; ob *appa taip* oder nur *taip* oder demähnl. in der Inschrift gestanden hat, lässt sich nicht entscheiden.

Bh. III, 80 *pátur ukku upakít* ist zu übersetzen: „der Aufrichtigkeit hing ich sehr an“, vgl. KZ. XXXV, 45 Anm. und oben S. 590. Die folgenden Worte bedeuten: „und weder einem rechtthuenden, noch einem schlechthandelnden (Menschen) habe ich Unrecht gethan“, indem 81 noch *utta* oder *utt ira* zu ergänzen ist; vgl. a. a. O. 45 f.

Bh. III, 81 ist das Verbum des Relativsatzes unsicher. Vielleicht ist es nur *parruš-ta*, das zum Verbalstamm *pari*, *paru* trans. „ziehen“, intrans. „gelangen“ gehören könnte, so dass *in* davor womöglich die oben S. 575 f. behandelte Postposition „zu(—hin)“ ist und das vorangehende Wort die Bedeutung „Hilfe“ oder dem ähnl. gehabt hat. Der Satz wäre dann zu übersetzen: „welcher meinem Hause zu Hilfe gezogen ist“ (vgl. *taúmanlup* III, 93 f.) Mag dies auch problematisch sein, jedenfalls ist die Verbalform transitiv-kausativ und *-ta* die Relativendung (s. oben S. 585).

Bh. III, 82 ist wiederum das Prädikat des Relativsatzes verdorben. *al-?-ma* kann keine Verbalform der 3. Sg., es könnte höchstens ein prädikatives Adjektivum sein. Doch beginnt der Nachsatz erst mit *úpirri*, sodass das davor gelesene *ir* noch zum Prädikat des Vordersatzes gehören muss und verlesen oder verschrieben ist. Weiter lässt sich, bevor nicht das Zeichen [Keilschriftzeichen] gedeutet ist, über diese Stelle nichts Sicheres sagen.

Bh. III, 83 lies [*en*]*nekti* (s. zu III, 69).

Bh. III, 84 hat *ú*[*t*]*tiš* durchaus nichts Auffälliges, wie Weissbach im Komm. meint, da es sich bei der *ti*-, *ta*-Bildung durchaus nicht um ein Tempus der relativen Vergangenheit handelt (s. oben S. 585).

Bh. III, 85 ist bei Weissbach fälschlich *úpipe* ergänzt, das nur Plural ist, hier aber auf einen Singular sich bezieht. Vielmehr werden in der Lücke die ap. Worte „oder diese Bilder“ wiedergegeben worden sein. — Ferner ist vermutlich *sap innip patta* oder *peta* zu schreiben (s. oben S. 578), wobei *sap innip* „so lange“ und *patta* oder *peta* „Möglichkeit“ bedeutet. Desgl. III, 86.

Bh. III, 86 ist [*appin*] ebenso falsch wie [*úpipe*] III, 85, ja noch mehr, weil sich *appin* nur (abgesehen von bestimmten Ausnahmen) auf Personen bezieht, der Sg. von *upipe* dagegen auf Sachen. Es sind auch hier Worte für „oder diese Bilder“ und weiter vor [*sa*]*rinti* nur *inne* zu ergänzen.

Bh. III, 87 heisst: „und du sollst einen Geschlechtsangehörigen haben“, vgl. zu III, 75, 76. Entsprechend übersetze 88 f.

Bh. III, 88 ergänze lieber „oder diese Bilder“ statt *innakkani ma*.

Bh. III, 89 ist [*ap-*]*in* ebenso falsch wie [*appin*] 86 ergänzt. *in* ist vielmehr in *ti* zu ändern, und dies ist der Ausgang von *uttanti*.

Bh. III, 92 lies [*Irtúmanniš*] statt [*Artúmanniš*], vgl. *Irtamartiya*, *Irtakšašša*, *Pirtiya*, *Mirkaniya* (= ap. *Varkāna*), wo *ir* = ap. *ar* = *ər*; vgl. KZ. XXXV, 13.

Bh. III, 93 f. bedeutet *taúmanlup* „sie kamen zu Hilfe“, s. oben S. 569.

Bh. III, 94 lies [*ennekti*] statt [*nekti*] (s. zu III, 64) und dahinter ergänze *anka* „wann“ (vgl. oben S. 577), sodass *anka appa* „wann irgendwie“ bedeutet, entsprechend dem im Ap. zu lesenden *kadāčiy*. Ferner lies statt *appi ir* vielmehr *appir* (s. oben S. 121 u. 574).

Bh. I ist zuletzt zum grössten Teile von Jensen ZA. VI, 180 ff. behandelt worden: doch sollte derartiges Raten endlich von ernsthaften Gelehrten vermieden werden! Dass es falsch ist, wird schon durch unsere Erörterung von ap. *apar'iy arštam apar'iyayam* (Bh. IV, 64 ff.) — sus. *pítur akku upakít* (Bh. III, 80) erwiesen (vgl. KZ. XXXV, 45; oben S. 590 und 595). Ebenso steht es mit *ataat*, das jetzt *àlat* zu lesen ist. Klassisch sind auch seine Bemerkungen über *pepraka* (Z. 8): zu *marrita* neben *marpita* s. oben S. 591 Anm., zu *peúra* neben *pera* oben S. 130. *eppi* (Z. 6) soll ferner zu *ippákra* (Bh. III, 80) gehören; zu letzterem ist oben S. 568 zu beachten. — Ich halte es für viel besser zu bekennen, dass Bh. I noch nach wie vor unklar ist. Nur im Verständnis des Eingangs sind wir einen Schritt weiter gekommen. Z. 3 ist *taiekki* zu lesen (oben S. 568), *tuppime* (Z. 2) bedeutet „Schrift", nicht „Inschrift" (oben S. 564), und der Satz ist zu übersetzen: „Nach dem Willen Auramazdās schuf ich eine andere Schrift, in arisch, was früher nicht war". Dies besagt so deutlich wie nur möglich, dass Darius die altpersische Keilschrift erfunden hat, deutlicher noch, als dies bei Weissbachs Fassung der Fall ist (Weissbach ZDMG. XLVIII, 664). *akku* bedeutet jedenfalls überall „gross".

Dar. Pers. c bedeutet das aus dem Ap. entlehnte *artaštana* „Fenster" (vgl. KZ. XXXV, 48 f.). Über *ḪAR^{el}-inna* s. oben S. 567 und Jensen ZA. VI, 175 f., wonach ich für *ḪAR^{el}* die Bedeutung „behauener Stein" ansetze.

Dar. Pers. f 22 ist zu übersetzen: „und dagegen soll er vor diesem Platze das nicht ansehen, das was ein feindlicher Mann ersinnt", vgl. KZ. XXXV, 41 (*šarak* „dagegen", *kuppaka* „vor").

NR. a 5 f. und sonst ist zu übersetzen: „den einen zum König über viele, den einen zum Gebieter über viele", vgl. KZ. XXXV, 49.

NR. a 9 gehört *iršanna* zu *pir šataneka* und bedeutet „sehr" (vgl. oben S. 566), desgl. Dar. Sz. c 5, *iršarra* Xerx. Pers. ca 7.

NR. a 13 übersetze: „Dies (sind) die Länder, die ich einnahm ausser Persien", vgl. Bh. I, 9 f., 15 f., III, 61 f.

NR. a 14 ist jedenfalls *mar* zu ergänzen und *ir* ist mit *tanip* zusammenzuschreiben, so dass der Satz heissen würde: „sie wurden von mir beherrscht".

NR. a 16 heisst *úpe ap-in marriš*: „das hielt sie in Schranken", vgl. KZ. XXXV, 49 f. und oben S. 574.

NR. a 31 lies *ánera zila*, vgl. zu Bh. III, 63.

NR. a 34 f. hat Weissbach die Worte *ámi turnanti* zu übersetzen vergessen: „dort wirst du (sie, i. e. die Länder) erkennen". *upimer* ist statt *úpime ir* zu lesen, s. oben S. 576.

NR. a 36 ist einfach *šataneka* zu lesen, vgl. oben S. 566.

NR. a 38 ist *zalanra* durch „schlug, hat geschlagen" zu übersetzen, vgl. oben S. 581.

NR. a 48 ist jedenfalls *maztemanti* statt *maztenti* zu lesen, s. oben S. 585, und *ansa tanti* (in zwei Worten!), s. S. 587 Anm. 1.

NR. c ist *kuktira* statt *kuktikra* zu lesen, wie es mehr der Lücke bei Norris entspricht. Zur Form vgl. oben S. 570.

NR. d: Für den ap. Text würde ich nach meinen Auseinandersetzungen ZDMG. L. 129 folgenden Wortlaut mit folgender Übersetzung vorschlagen: *Aspačanā va(da)*ϑ^r*abara Dārayavahauš xšāya*ϑ*iyahyā isurām dārayatā* [1]) „Aspačanā der Waffenträger, des Königs Pfeilverwahrer". Dagegen hat sich Justi ZDMG. L, 663 f. (vgl. auch Iran. Grundr. II, 426 Anm. 4) gewandt, er will *va*$^n\vartheta^r$*abara* lesen und Taskers Abschrift *isuvām dāsyamā* ohne Konjektur beibehalten; ersteres soll „Stabträger", letzteres „der Annehmer der Wünschenden" = gr. *ἱκετοδόκος* bedeuten. Gehen wir von diesem aus, um den neuen Erklärungsversuch auf seine Stichhaltigkeit hin zu prüfen und dabei zugleich auch den sus. Text zu erörtern! Im Sus. lesen wir am Schlusse der Taskerschen Abschrift ganz deutlich *marri* und 1 Zeichen, das zunächst noch unklar bleiben muss (Norris liest es *iš*). Dieses *marri* ist nun ebenso deutlich das zahlreich belegte Verbum *marri* „(fest)halten", das so oft dem ap. Verbum *dar* in den verschiedensten Bedeutungsnüancen entspricht (vgl. Verf. KZ. XXXV, 49 f.) Sollte es da nicht hier, wo wiederum die Bedeutung „halten" vorliegt, ebenso sein? Aber das ist ja nicht möglich, sagt Justi, denn Taskers Text hat *dāsyamā* und „Verbesserungen der Inschrift dürfen nur durch abermalige Entzifferung an Ort und Stelle, nicht durch Konjektur, wie in der dieser Zeitschrift 50, 129 bewirkt werden, besonders wenn sich die Worte noch erklären lassen".[2]) Was die Konjekturen betrifft, so hätte auch Justi eine solche machen müssen, denn er hätte, der ap. Sprache gemäss, *dāsiyamā* lesen müssen (vgl. Verf. KZ. XXXV, 4): andererseits verbessert er doch auch mit andern das Taskersche *šar(a)stibara* in *arstibara*, wofür allerdings *arštibara* zu lesen ist.[3]) Wie hier, so sind wir auch NR. d zu Konjekturen berechtigt, die ja, wenn motiviert, keinesfalls zu verwerfen sind. So kommen wir zu der Lesung *dārayatā* statt *dāsyamā*, der im Sus. am besten *marrira* (mit [Keilschriftzeichen] *ra* statt [Keilschriftzeichen]) entspricht, mit dem Adjektivsuffix *ra*, über das wir oben S. 570 f. gehandelt haben und das auch an die blossen Verbalwurzeln antritt, wie *kuktira* NR. c und NR. d (wo [Keilschriftzeichen] statt [Keilschriftzeichen] zu lesen ist) beweist. *dārayatā* statt *dāsyamā* zieht aber die

---

1) Sic! **dātiy* : **dātā* = *dārayatiy* : *dārayatā*.

2) Vgl. übrigens dazu meine Bemerkungen a. a. O.: „Alle bisher vorgebrachten Konjekturen sind nicht evident. Sollten sich nicht ähnliche wie oben für *vada*ϑ*ra* ergeben, so kann eine Lösung der beiden Worte nur durch eine erneute genaue Vergleichung der Inschrift an Ort und Stelle herbeigeführt werden". Durch den sus. Text werden meine Verbesserungen nun zur Evidenz erhoben werden.

3) Ich glaube, dass das *s* von Justis *arstibara* nur Opperts Transskription sein Dasein verdankt. Oder hat Justi auch nicht an Taskers *s* rütteln wollen?

Konjektur von *išurām* statt *isurām* nach sich! — Damit ist aber noch nicht die Frage gelöst, ob *raⁿϑrabara* oder *ra(da)ϑrabara* zu lesen ist. Wenn wir nun erwägen, dass *raⁿϑra* kein direktes Aequivalent in den idg. Sprachen aufzuweisen hat, *radaϑra* dagegen im Ai., so will mir dies trotz der Konjektur bei weitem das Wahrscheinlichste dünken — vorausgesetzt, dass es ebenso gut wie jenes in den Text passt, woran an unserer Stelle nicht zu zweifeln ist. — Anmerkungsweise bemerkt Justi zu *Aspačanā*, dass der Name wahrscheinlich *Aspačinā* zu lesen sei, wegen Herodots Ἀσπαϑίνης. Nun sind aber die Vokalbezeichnungen der ap. Namen im Griechischen so ungenau, dass dies allein von gar keinem Wert ist. Es kommt nun freilich das Babylonische mit seinem *Azpašina* hinzu, doch das beweist auch nichts, da es z. B. *Pidišhuriš* = ap. *Pātišuvariš* bietet (vgl. dazu Verf. KZ. XXXV, 14, 67). Dagegen ist das Susische, in dessen Lautverhältnisse ich mich, wie ich glaube, gründlich und lange genug vertieft habe, in der Wiedergabe der ap. Wörter so konsequent, dass es hier von Entscheidung sein kann: und es bietet *Ašpázana*. Folglich ist im Ap. *Aspačana* zu lesen. Es ist auch zu beachten, dass im Ap. nur da das *i*- oder *u*-Zeichen hinter Konsonanten fehlt, wo dies die *i*- oder *u*-haltigen sind (vgl. Verf. KZ. XXXV, 14): NR. a 14 am Ende hat *č[i]* gestanden, Westergaard hat ja auch die Schlusszeichen der vorhergehenden und folgenden Zeichen nicht lesen können. Justis ap. Beiträge sind also sämtlich wieder zu streichen.[1]) — Die sus. Übersetzung ist, wie mir scheint, soweit gesichert: *Ašpázana* .... *kuktira* ᵐ*Tari*[*yamaoš* ᵐ*zunkukna* ....] *marrira*.

Dar. Elv. 17 f. gehört *ázzakka* zu *pir šataneka* und bedeutet „sehr“; desgl. *azzaka* Xerx. Elv. 17 f., Xerx. Pers. a 8 f., da 7. *ázaka* Xerx. Van 13 f. Vgl. oben S. 566.

Xerx. Pers. a 12 *taie-te*, 30 *ůpe-ta* ist „auch anderes“ bezw. „auch das“ zu übersetzen, vgl. oben S. 571 f.

Xerx. Van 22 bedeutet *yanai* = ap. *yanaiy* „wobei“, vgl. KZ. XXXV, 52 f., 69.

Xerx. Van 23 liest Schulz hinter *rilaša* noch *tarme*, was vielleicht *tarmaš* sein soll, das dann gleich *tarma* = ap. *dᵘurᵘva* ist (vgl. *árikkaš* neben *árikka*) und, wie dieses, „unversehrt, vollkommen, ganz“ bedeutet. Danach hätte also der Vater Darius eine Inschrift, nur nicht ganz, einmeisseln lassen. Die genauere Fassung des sus. Textes gegenüber dem ap. dürfte uns nicht wundern, da wir auch sonst derartige Abweichungen finden (vgl. zu Bh. II, 57 f., III, 82 u. s. w.).

Art. Sus. a: Zur Konstruktion der Genealogie vgl. im allgemeinen KZ. XXXV, 53 ff.

1) Ich bemerke noch beiläufig, dass es statt *Gaubarᵘva*, wie Justi noch immer liest, *Gaubrᵘva* heissen muss: „der Kuhbrauige“.

Art. Sus. a 4: *appuka* übersetze mit „unter“, vgl. ap. *upā* (KZ. XXXV. 60). — *irma* heisst „in“, vgl. oben S. 576.

Art. Sus. a 5: *martema* „vor“ ist eine Doppelpostposition wie *ema* „in, zu, weg“ (oben S. 564, 570), *ikkin* (oben S. 575) u. a.

Wortindex.

Über die Transskriptionsänderungen vgl. oben S. 119 mit Anm. 2. Dabei sind *á* und *à* unter *a*, *í*, *ì* und *i̯* unter *i*, *ú* und *u* unter *u*, *kí* unter *ki* zu finden. Die alphabetische Reihenfolge ist: *a*, *e*, *i*, *o*, *u*; *k*, *t*, *p*; *n*, *m*; *y*; *r*, *l*; *š*, *s*, *z*; *h*. Den Schluss bilden die Ideogramme. Ein * bezeichnet ein neugefundenes Wort, eine neugefundene Form oder eine neue Lesung, ein † ein nach meinen Untersuchungen zu beseitigendes Wort, eine derartige Form oder Lesung.

Nachtrag zu S. 126.

Bei der Korrektur der „Fortsetzung" dieses nunmehr abgeschlossenen Artikels kamen mir Bedenken bezüglich des Lautwertes von dem Zeichen [cuneiform], das jüngst auch von Weissbach nach Vorgang von Sayce als *el* gelesen wird. Denn dann müsste *úelmanni* anstatt des früheren *úrmanni* „Haus" gelesen werden, aber ein Diphthong *úe* ist sonst im Nsus. nicht belegt, wie überhaupt die Diphthonge im Nsus. sehr selten sind (s. oben S. 126). Ich habe daher S. 564. 570 und 593 *úel(?)manni* geschrieben, um anzudeuten, dass das jetzt *el* gelesene Zeichen vielleicht doch noch einen andern Lautwert hat. Vorläufig ist jedenfalls *úelmanni* als weiterer Beleg für einen nsus. Diphthong oben S. 126 nachzutragen. Sowohl dieser Diphthong wie die in *zaomin*, *taie* (u. s. w.) lassen sich durch Schwund eines *h* zwischen ihren beiden Komponenten erklären (vgl. *tau* mit *u* in historischer Schreibung gegenüber *taúmanlu*, S. 123 Anm. 4), eine Möglichkeit, die ich oben S. 126 nicht ins Auge gefasst hatte. Jedenfalls liegt im Nsus. kein sicheres Beispiel für einen älteren Diphthong vor. Vielleicht hat es einen solchen im Asus. auch gar nicht gegeben, da sich das Zeichen *i̯* zu ältest in Fremdwörtern entwickelt haben kann.

Verbesserungen zu S. 119–131.

S. 119, Z. 6 streiche: *tin* statt *muk*; S. 123, Z. 2 v. o. lies: *åm*, Anm. 4 lies: *taúmanlu*; S. 124, Z. 5 v. o. lies: *Turraúma*, Z. 2 v. u. im Text lies: Art. Sus. a 5; S. 125, Z. 8 v. o. lies: *tai̯yaoš*; S. 126, Z. 2 v. o. lies: *túman e*, Z. 25 v. o. streiche: *ziya*; S. 129, Z. 6 v. u. lies: ap. *K*^{u}*ūr*^{u}*uš*; S. 130, Z. 4 v. u. lies: *Nattu*; S. 131, Z. 8 v. o. lies: *uhpentukki(m)me* aus **uhpenatukki(m)me*.

Miscellen.

(Fortsetzung zu S. 415.)

Von

O. Böhtlingk.

10.

Zu dem auf S. 413 dieses Bandes besprochenen Vexier-Śloka teilt mir Th. Aufrecht eine interessante Variante mit, die er in einer Handschrift gefunden hat. Sie lautet:

चत्वारो वित्तदायाश्च धर्मचौराग्निभूभुजः ।
ज्येष्ठे ऽवमानिते पुंसि त्रयः कुप्यन्ति सोदराः ॥

Wenn auch दाय = दायक *Erbe* sein sollte, würde man doch an dem nachfolgenden च, das hier gar Nichts zu thun hat, Anstoss nehmen. Ich stehe demnach nicht an in Übereinstimmung mit der anderen Redaktion वित्तदायादा zu lesen. ज्येष्ठे ऽवमानिते पुंसि ergiebt aber wie das entsprechende तेषां ज्येष्ठावमानेन keinen Sinn. Mit der geringen Änderung ऽविमानिते für ऽवमानिते erhalten wir den erwarteten Sinn, und wenn wir den Avagraha fortlassen, was nicht nur gestattet, sondern auch allgemeiner Brauch ist, so ist auch das Rätsel hergestellt: विमानिते, woran man zunächst denkt, ergiebt den falschen, ऽविमानिते den richtigen Sinn.

Nun erhebt sich die Frage, wie verhalten sich die beiden Fassungen, die in dem zweiten und dritten Pāda doch wesentlich verschieden sind, in Bezug auf das relative Alter zu einander? Dass im zweiten Pāda in der zuletzt angeführten Fassung unter den unrechtmässigen, eigenmächtig auftretenden Erben nicht der Dieb, wie in der anderen Fassung, sondern der Fürst an letzter Stelle aufgeführt wird, scheint eine beabsichtigte Courtoisie zu sein, also wohl auf späteren Ursprung zu deuten. Entschieden scheint aber für das höhere Alter der früher mitgeteilten Fassung die hier

weniger geschickt zugespitzte Zweideutigkeit im dritten Pada zu sprechen. Auch dass der abstrakte Dharma im dritten Pada der Variante nicht einfach als ज्येष्ठः der vier Erben auftritt, sondern, wohl um leichter erkennbar zu sein, als ज्येष्ठः पुमान्, dürfte vielleicht als Anzeichen einer späteren Überarbeitung angesehen werden; wohl auch सोदराः statt des natürlicheren बान्धवाः.

11.

Das bei Pāṇini 3. 1. 42 überlieferte vedische चिकयामकः (ein periphrastischer Aorist) ist im PW. unter 1. चि gestellt worden. Dieses hat wohl Jacobi in seinem scharfsinnigen, mich aber nicht überzeugenden Artikel „Über das periphrastische perfekt im Sanskrit“ in Kuhns Zeitschr. Bd. XXXV, S. 584 zu der Annahme verleitet, dass चिकयाम् auf einen Perfektstamm zurückgehe. Dieses ist aber ein Irrtum: चिकयाम् gehört zu 2. चि, चिकेति, entspricht also genau den von einem Präsensstamm abgeleiteten Formen जागराम्, बिभयाम्, जिह्रयाम्, बिभराम् und जुहवाम्, als ersten Teilen des periphrastischen Perfekts. Nicht vom Präsensstamm, sondern von der Wurzel gebildet ist विदां कर्, was sehr auffällig ist. Eine nur scheinbare Ausnahme macht निलयां चक्रे Śat. Br. 1, 6. 4, 1. 4. 1. 3. 1. निलयाम् ist nämlich nicht, wie allgemein angenommen wird, auf ली mit नि, sondern auf अय् mit निल् = निर् zurückzuführen; vgl. BKSGW. 44. 210. 49. 40. 134. Das Perfektum von निली lautet निलिल्ये.

Nun noch Einiges über die Jacobi'sche Erklärung des periphrastischen Perfekts. J. tritt der herkömmlichen Erklärung des ersten auf *ām* ausgehenden Teiles als Acc. eines Nomen act. auf आ aus zweierlei Gründen entgegen: einmal, weil der Acc. in Verbindung mit अस् und भू Schwierigkeiten biete, und zweitens weil, wie er meint, sich von dem betreffenden Verbalnomen ausser der erstarrten Kasusform keine Spur sonst erhalten habe (S. 585 unten).

Letzteres ist nicht ganz richtig, da z. B. jedem periphrastischen Perfekt von einem Desiderativ ein ebenso gebildetes Nomen act. auf आ zur Seite steht oder doch nach den Regeln der Grammatik von jedem Autor gebildet werden könnte. Das Perfekt vom Intensiv von अट् würde अटाट्यां चक्रे sein, und ein Nomen act. अटाट्या verzeichnen Grammatiker und Lexikographen; neben ईक्षां चक्रे finden wir ein ईक्षा f. und neben जागरां चकार ein जागरा f. Neben dem Perfekt vom Kausativ vermissen wir allerdings ein entsprechen-

des Nomen act. auf या, dafür finden wir neben dem Perfekt मृगयां बभूव vom Denominativ मृगय् ein मृगया. Jacobi verwirft diese Ableitung und führt मृगया auf मृग *Wild* zurück, offenbar in der Meinung, dass er Patañjali zu P. 3, 3, 101 auf seiner Seite habe, da dieser मृगया mit dem Suffix क्यप् bildet (S. 583 unten). क्यप् ist aber ein kṛt-Suffix, und unter मृग ist nicht das Substantiv gemeint, sondern die zweisilbige Wurzel 352 der 10. Klasse. Pat. leitet demnach मृगया nicht vom Präsensstamm मृगय्, sondern direkt von der sogenannten Wurzel मृग ab, was natürlich falsch ist[1]). Das Perfekt der Denominativa अशनायति, असूयति, सुक्रतूयते, अपस्यति, उरुष्यति u. s. w. würde अशनायां चकार u. s. w. lauten, und neben diesen bestehen die Nomina act. अशनाया u. s. w.

Das Fehlen eines entsprechenden Nomen act. zu vielen periphrastischen Perfektis und der Acc. in Verbindung mit अस् und भू bewogen also Jacobi, die Form auf आम् nicht als Acc. eines Nomen act. aufzufassen, sondern als ein Absolutivum, das zunächst wie in anderen nichtindogermanischen Sprachen ein unflektierter Verbalstamm gewesen wäre und erst mit der Zeit, als nach Durchdringen der Flexion unflektierte Stämme aus dem selbständigeu Gebrauch verschwanden, entweder eine Kasusendung bekommen hätte oder durch ein ad hoc gebildetes, d. h. etymologisch durchsichtiges Verbalnomen in einen Kasus ersetzt worden wäre, es sei z. B. aus *गमय ein गमयाम् hervorgegangen (S. 585 unten).

Mit dieser Auffassung vermag ich mich nicht zu befreunden und zwar aus dem Grunde, weil das periphrastische Perfekt eine verhältnismässig junge Form ist, die zuerst im AV. und auch hier nur einmal auftritt. Sollte zu dieser Zeit, da die Flexion schon vollkommen entwickelt war, ein flexionsloser Verbalstamm noch in Erinnerung gewesen sein, so dass nur eine Kasusendung anzutreten brauchte um ihn lebensfähig zu machen? Dieses Tempus hat schwerlich eine langsame Entwickelung erfahren, ist vielmehr, wie ich glaube, aus zu seiner Zeit vorhandenem und uns bekanntem Sprachmaterial schnell zu Stande gekommen.

Schwierigkeit macht nur die Erklärung des Acc. in Verbindung mit अस् und भू. Die Verwendung von अस् und भू ist bekanntlich jünger als die von कर् und erscheint, wenigstens die von अस्,

1) Wie अटाट्या in die Gesellschaft von परिचर्या, परिसर्या und मृगया kommt, ist mir ein Rätsel.

zunächst bei Kausativen, bei denen bis jetzt kein Nomen act. auf आ nachgewiesen werden konnte. Wenn Formen wie गमयाम् nicht als Accusative empfunden wurden, dann konnte das Sprachgefühl leicht auf Abwege geraten. Möglich auch, dass mit dem Wechsel des Hilfsverbums eine Schattierung der Bedeutung eintrat, etwa eine Bezeichnung der Dauer bei अस्. Dürfte man nicht auch die nicht seltene Verwechselung der Hilfszeitwörter *haben* und *sein* zur Vergleichung herbeiziehen? Bei Jacobis Auffassung ist der Übergang von कर् zu अस् auch nicht recht verständlich.

12.

Hir. Gṛhy. 1. 5. 8 lesen wir: अथास्य दक्षिणेन हस्तेन दक्षिणमंसमन्वारभ्य सव्येन सव्यं व्याहृतिभिः सावित्र्येति दक्षिणं बाहुमभ्यात्मन्नुपनयते. Der Schluss दक्षिणं बाहुम् u. s. w. bietet einige Schwierigkeiten und wird oben S. 425 f. von Caland besprochen. Er möchte mit mir अभ्यात्मम् lesen und dann noch ein अभि einschalten; der Schluss würde dann zu übersetzen sein: *er führt ihn zu sich, seinem* (d. h. des Knaben) *rechten Arme nach*, d. h. wie C. weiter fortfährt, *indem er den Knaben, der ihm ja bis jetzt den Rücken zugekehrt hat, sich nach rechts, also mit der Sonne um, umdrehen lässt.* Eine, wie mir scheint, sehr gezwungene Erklärung, da der Text von keinem *Umdrehen* spricht. Auch möchte das Kunststück dem Lehrer nicht gelingen, es sei denn, dass er die Hände von den Schultern des Schülers zurückzöge. Darin hat C. gewiss Recht, dass er, entgegen seinen Vorgängern, nicht बाहुम्, sondern den Schüler das Objekt zu उपनयते sein lässt, worauf auch der nachfolgende Spruch hinweist. Ich glaube, dass der überlieferte Text richtig ist, ich übersetze: *er führt ihn zu sich, zu seinem rechten Arme.* Auf diese Weise kommt der Schüler, der bis dahin dem Lehrer den Rücken zuwandte, jetzt neben ihm und zwar zu seiner Rechten zu stehen, so dass er ihm das Gesicht zuwenden kann.

Ebenda nimmt Caland auch an तामग्रेण दक्षिणमंसं प्रतीचीमभ्यावर्त्याभिमन्त्रयते Hir. Gṛhy. 1. 20. 2 Anstoss. Verbinden wir अभि mit प्रतिचीम् und fassen dieses als *Westen*, so ist, wie ich glaube, jede Schwierigkeit gehoben.

13.

Der in den rituellen Sūtras gut bewanderte Caland bespricht oben S. 426 den verdorbenen Spruch Pār. Gṛhy. 3. 7, 1 परि त्वा u. s. w. und konjiziert mit Glück भ्रातुः st. मातुः, hat aber übersehen, dass schon Hir. Gṛhy. 1. 14. 2 das Richtige bietet. Calands Konjektur अमिहं st. अहं ist aber verfehlt, da es eine solche Form gar nicht giebt. Das richtige Imperfekt अमेहम् wäre hier nicht am Platz, wohl aber der Aorist अमिक्षम्. Jedoch möchte ich hier kein neues Verbum, mit dem परि verbunden werden müsste, einführen, da विसृजामि das Objekt त्वा und die Ablative mit परि nicht entbehren kann. Die zweite Hälfte des Spruches ist in beiden Sūtras ganz verschieden. Gegen Calands Konjektur मात्रोश्च statt भ्रात्रोश्च liesse sich wie gegen पित्रोश्च nur einwenden, dass der Kasus befremdet; man erwartet ja Ablative.

14.

In den BKSGW. Bd. 48, S. 11 hatte ich von सास्य in der Stelle Pār. Gṛhy. 3. 15. 22 सास्य न ददतःक्षीयते भूयसी प्रतिगृह्णोता भवति gesagt, dass es zu सा keine passende Ergänzung gebe, und dass अस्य hier auch Nichts zu thun habe. Aus diesen Worten schliesst Caland oben S. 427, ich hätte nicht gewusst, dass das enklitische Pronomen in der Prosa an zweiter Stelle stehe[1]). Auch bei einem andern Texte hätte ich diese Unkenntnis verraten, indem ich ihm brieflich mitgeteilt hätte, dass das Pronomen dort nicht stehen könne. Da ich nach Calands Ansicht mit einer solchen Äusserung mir mehr oder weniger eine Blösse gegeben hatte, so war die Veröffentlichung und abfällige Besprechung derselben ohne meine Erlaubnis eine Indiskretion. Dass ich in beiden Fällen aus andern Gründen das enklitische Pronomen hier beanstandete, brauche ich wohl kaum zu sagen.

Mit सास्य wusste ich, wie gesagt, Nichts anzufangen und konjizierte dafür, da भूयसी ein Feminin verlangt, स्वधा. Nach Caland soll die zu सा passende Ergänzung ohne Zweifel दक्षिणा sein; auf welche vorangehende Person das nach meiner Meinung ganz überflüssige अस्य hinweist, verschweigt er. Obgleich hier vom Geben und Empfangen die Rede ist, so halte ich doch die Ergänzung für

1) Dieses brauchte Caland nicht mit sieben Zeilen füllenden Beispiele zu belegen; eine Verweisung auf Speijers Syntax hätte genügt.

sehr unwahrscheinlich, da von दक्षिणा im Vorhergehenden nicht gesprochen wird, und da man nicht einsieht, weshalb der Autor nicht dieses Wort, sondern das ganz unbestimmte सा hier verwendet haben sollte. Aber auch meine Konjektur verwerfe ich jetzt, da von स्वधा ebensowenig wie von दक्षिणा gesagt werden kann, dass sie न ददतः क्षीयते und भूयसी प्रतिगृहीता भवति. Ich vermute jetzt स्वसा statt सास्य[1]). Nun ist nach meinem Sprachgefühl auch die Stellung von न verständlich, während, wenn सास्य richtig wäre, न nach ददतः stehen müsste. Wenn eine Schwester vom Bruder Jemand zur Ehe gegeben wird, so geht sie dem Geber nicht verloren (dieser büsst dabei Nichts ein) und durch den Empfänger wird sie als dessen Gattin भूयसी. Deutlicher brauche ich mich wohl nicht auszudrücken. Dieses drastische Beispiel soll alles Geben und Empfangen rechtfertigen und empfehlen. प्रतिगृहीता erregt keinen Anstoss, aber das nicht weit davon abliegende प्रतिग्रहीत्रा würde mir wegen ददतः mehr zusagen.

Die zweite Stelle, an der ich nach Caland das enklitische Pronomen verkannt haben soll, ist Hir. Gṛhy. 1, 13, 16 तेष्वस्मै भुक्तवत्सु — आहारयति. Ich hatte ihm brieflich mitgeteilt, dass अस्मै hier unmöglich stehen könne. Aus der Begründung meiner Behauptung oben S. 84 wird man ersehen können, dass nicht ich der Sünder war, dass nicht ich, sondern Caland der Belehrung bedurfte.

15.

Oben S. 462 sucht Hopkins meine Einwendungen gegen seine Deutung von *Brahmavarta* in eben diesem Bande S. 89 fg. zu entkräften. Er macht mir zum Vorwurf, dass ich mehr Gewicht auf die Etymologie von आवर्त als auf die Bedeutungsentwickelung des Wortes selbst gelegt hätte. Die Sache verhält sich aber anders: Hopkins gelangt zu seinen Bedeutungen *home, origin, birth-place* nur auf etymologischem Wege, während ich ausdrücklich sage, dass von den bekannten Bedeutungen des Wortes आवर्त keine Brücke zu den von Hopkins angegebenen Bedeutungen führe. Erst jetzt bemerkt H., dass von *ein Ort, an dem eine Menge Menschen dicht zusammengedrängt wohnen,* kein weiter Schritt zu *home* und *origin* sei. Man beachte, dass die im PW. von mir gegebene Bedeutung schon

1) सास्य ist vielleicht eine Korrektur für sinnloses सास्व, und dieses ein verschriebenes स्वसा.

eine übertragene, nur für आर्यावर्त und ब्रह्मावर्त bestimmte war. In meinem oben erwähnten Artikel schlage ich *Sammelplatz* vor und glaube, dass diese Bedeutung an die sonst belegte von *Wirbel* sich leicht anschliesst. Den Versuch Hopkins', auf etymologischem Wege zu den Bedeutungen *home* u. s. w. zu gelangen, hatte ich für misslungen erklärt. Dass die wichtigste Stütze Manus. 7, 82 Hopkins missverstanden hatte, räumt er jetzt selbst ein. Jetzt legt er nur noch auf die Erklärung zweier Scholiasten des Wortes आर्यावर्त Gewicht. Sie lautet: आर्या अत्रावर्तन्ते पुनः पुनरुद्भवन्ति. Die letzten Worte sollen bedeuten *are perpetually born*. „for this is the natural and, as I think, the only permissible meaning of these words". उद्भू bedeutet *hervorkommen, entstehen*, und von diesen Bedeutungen bis *geboren werden* ist nur ein halber Schritt, den aber, soviel wir wissen, Niemand, auch kein Dichter, gemacht hat. Ist es wohl wahrscheinlich, dass zwei Scholiasten, die doch mit ihrer Erklärung jedem Missverständnis vorbeugen wollten, ein jedenfalls eine andere Deutung zulassendes Wort, und wie Hopkins selbst bemerkt, *despite the ordinary meaning of ā-vart*, statt des nicht zu missverstehenden जायन्ते verwendet hätten? Fassen wir dagegen अत्रावर्तन्ते in der auch bei Manu belegten Bedeutung *kehren dahin zurück*, so ist अत्र पुनः पुनरुद्भवन्ति *treten dort immer wieder hervor* eine zutreffende Erklärung. Hiermit glaube ich auch den beiden Scholiasten einen Dienst erwiesen zu haben. Wenn ich in meinem Artikel *nehmen dort immer an Zahl zu* übersetzte, so übersprang ich die zunächst liegende Bedeutung, hatte aber in der Sache selbst nicht Unrecht.

Ich schliesse meine Polemik gegen den gediegenen Kenner des indischen Epos mit dem aufrichtigsten Danke für seine mir freundlichst zugesandte, soeben angelangte Abhandlung „Parallel features in the two Sanskrit Epics"[1]), die von grosser Tragweite ist und viel zu denken giebt.

1) Sonderabdruck aus dem American Journal of Philology, Vol. XIX, No. 2.

Buddhistische Studien[1].

Von

Hermann Oldenberg.

Minayeff's *Recherches sur le Bouddhisme*, daneben das in vielen Beziehungen an dieselben sich anschliessende Buch de la Vallée Poussin's *Bouddhisme, études et matériaux* geben mir Anlass, einige der Probleme, welche sich um die buddhistischen Konzilien, die Entstehungsgeschichte des Kanon, das Verhältnis der nördlichen und südlichen Überlieferung bewegen, erneuter Betrachtung zu unterziehen. Teilweise werde ich mich mit der Kritik von Auffassungen der genannten Forscher beschäftigen[2]) — dass die Trauer um den Hingegangenen mir hierin keine Rückhaltung auflegt, würde unzweifelhaft Minayeff's eigner Denkweise über das Verhältnis persönlicher und sachlicher Rücksichten entsprechen —; teilweise werde ich meinerseits positiv vorzugehen versuchen, in mancher Beziehung, wie das nicht anders sein kann, in Richtungen, welche den von Windisch („Māra und Buddha") in seinen Untersuchungen über das Verhältnis der nördlichen und der südlichen Tradition eingeschlagenen eng verwandt sind. Zum Schluss gedenke ich diesen Erörterungen, im Hinblick auf Jacobi's Aufsatz ZDMG. LII, 1 ff., einige Bemerkungen zur erneuten Prüfung des Verhältnisses der buddhistischen Nidānaformel und der Sāṃkhyaphilosophie anzuhängen.

I.

Indem ich zuvörderst an die Kritik von Minayeff's Aufstellungen über die Konzilien herantrete, betrachte ich zunächst eine Reihe von einzelnen Zügen der betreffenden Traditionen, in Bezug auf welche mir die Auffassungen des genannten Gelehrten als irrig erscheinen. Ich werde dann auf seine Ansicht von den Konzilien und ihrem Verhältnis zur Entwicklung der kanonischen Litteratur im Ganzen eingehen.

1) Siehe Inhaltsübersicht am Schluss.

2) Ich muss bemerken, dass ich dieser Kritik Minayeff's Buch nur in der französischen Übersetzung zu Grunde legen kann. Sollte dies irgendwie zu Ungerechtigkeiten gegen den Verfasser geführt haben, werde ich für Berichtigung aufrichtig dankbar sein.

Minayeff (S. 25) hält es für wahrscheinlich, dass der Bericht des Cullavagga vom ersten Konzil aus der Zusammenfügung „de divers récits entièrement indépendants“ hervorgegangen sei. Diese Auffassung beruht darauf, dass jener Bericht — wie wenigstens M. angiebt — mit einer Rede des Kassapa anhebt [1]), dann aber in der dritten Person fortfährt. Kassapa erzählt, wie er mit 500 Mönchen von Pāvā nach Kusinārā wandernd unterwegs den Tod Buddha's erfahren habe. Ein Teil der Mönche nahm die Nachricht mit stürmischen Schmerzausbrüchen, ein andrer Teil mit frommer Gefasstheit auf. Subhadda aber, einer jener wandernden Mönche, tröstete die Klagenden mit dem Hinweis darauf, dass der Tod des Meisters jetzt Allen die Freiheit bringe: nun könne man thun und lassen was man wolle. Veranlasst durch diese frivolen Worte wandte sich — so giebt M. die Cullavagga-Erzählung wieder — Kassapa zu den Mönchen, welche ihn umgaben und schlug ihnen die Feststellung eines Kanon von Dhamma und Vinaya vor. Es wird beschlossen, zu diesem Zweck ein Konzil zu halten, aber der Bericht über diesen Beschluss ist unklar: „Le récit du Cullavagga n'indique pas clairement où fut prise la résolution de convoquer le concile: là où les ascètes apprirent la nouvelle de la mort du fondateur, ou bien à Kuçināra, où, d'après d'autres témoignages, Kāçyapa alla vénérer les restes du Maître (Mahāparinibbānasutta p. 67).“

Ich behaupte dem gegenüber, dass der Bericht des Cullavagga vollkommen klar und nur seine Wiedergabe bei Minayeff teils unklar, teils positiv unzutreffend ist.

Zunächst existirt die Discrepanz einer Rede des Kassapa und einer in der dritten Person gegebenen Erzählung in Wirklichkeit nicht. Das Kapitel hebt in der dritten Person an: *atha kho āyasmā Mahākassapo bhikkhū āmantesi*: dann folgt, was er sagt, dann was Andere sagen und was geschieht, wo dann die Erzählung sich natürlich in der dritten Person bewegt. Das alles verläuft in schönster Einheitlichkeit; ich wenigstens sehe nicht, wie Vorgänge, welche zum teil in Äusserungen redender Persönlichkeiten bestehen, einheitlicher und klarer hätten wiedergegeben werden können.

Die Rede aber des Kassapa zerfällt, wie Min. offenbar entgangen ist, in zwei sehr deutlich von einander gesonderte Teile [2]). Zuerst erzählt der Thera von der Wanderung zwischen Pāvā und Kusinārā, von der unterwegs erhaltenen Todesnachricht, von dem verschiedenen Benehmen der Mönche, von den Worten des Subhadda. Damit ist die Erzählung von jenen vergangenen Vorgängen beendet. Die Worte Kassapa's, die nun folgen, den Vorschlag zur Redaktion von Dhamma und Vinaya enthaltend, werden nicht mehr von ihm als auf jenem Wege zu den dort anwesenden Mönchen ge-

1) Cullavagga XI, I, 1 nach der Paragrapheneinteilung meiner Ausgabe.

2) Der erste umfasst in meinem Druck die beiden ersten Absätze, der zweite den dritten Absatz.

sprochen erzählt [1]). Sondern mit diesen Worten wendet sich K. an die gegenwärtigen Mönche, die seiner Erzählung zugehört haben, und legt ihnen seinen eben durch jene Erzählung motivirten Antrag vor. Diese Mönche sind es dann, die den Antrag annehmen; es kann keine Rede davon sein, dass der Cull. dies auf jener Wanderung durch die 500 Begleiter des Kassapa habe besorgen lassen.

Wo war es nun, dass Kassapa diese Rede hielt und dieser Beschluss gefasst wurde? Der Cullav. sagt das nicht ausdrücklich, aber wie sich sein Verfasser die Sache gedacht hat, kann doch schlechterdings nicht zweifelhaft sein. Die jüngeren ceylonischen Quellen [2]) und ebenso die gesamten nordbuddhistischen Überlieferungen [3]) sind einstimmig darin, die betreffenden Verhandlungen nach Kusinara zu verlegen. Dort war der Meister gestorben; dorthin kam — wie unter den kanonischen Pālitexten das Mahāparinibbanasutta [4]) bestätigt — Kassapa, der Leiche seine Verehrung zu bringen; dort im Kreise der nach Buddha's Tode zurückgebliebenen Getreuen musste naturgemäss eine Verhandlung geführt worden sein, welche die Tradition auf das engste an Buddha's Hingang anzuschliessen das offenbare Bedürfnis hatte. Die Erzählung des Cullavagga, die sich genau an die des Mahāparinibbāna Sutta anschliesst und durch längere Reihen von Sätzen dieselbe wörtlich reproducirt, hat entschieden nicht die Absicht, Kassapa an einem anderen Orte auftreten zu lassen, als da, wohin jenes Sutta ihn wandern lässt und wohin alle andern erwähnten Quellen jenes sein Auftreten verlegen.

Die versammelten Mönche nun, indem sie auf den Antrag Kassapa's eingehen, ersuchen diesen die Brüder auszuwählen, welche die vorgeschlagene Redaktion von Dhamma und Vinaya vornehmen sollen. Kassapa wählt (Cullav. a. a. O. § 2) 499 Arhats, dann als fünfhundertsten Ananda, der ja bald die Arhatschaft erreichen soll. Minayeff (S. 25) bemerkt zu diesem Bericht: „il en réunit 499, c'est-à-dire tous ses compagnons de voyage moins un, puisque, dans le récit rapporté plus haut, on a dit que cinq cents moines marchaient avec Kaçyapa. On voit que le choix ne fut pas difficile.“

1) Wenn Kassapa diese seine Worte in demselben Tenor wie das Vorhergehende referirte, würde er dieselben unzweifelhaft mit der Wendung einleiten: *atha kho ahaṃ āvuso te bhikkhū etad avocaṃ* — denselben Ausdruck, dessen sich Kassapa kurz vorher (S. 284, Z. 10 v. u. meiner Ausgabe) bedient hat. Man kennt den unwandelbar stereotypen Charakter, welcher der Ausdrucksweise der heiligen Pāli-Prosa eigen ist.

2) So der Dīpavaṃsa 5, 1 fg., die Sumaṅgalavilāsinī p. 2 (*bhagavato dhātubhājanadivase*), die Samantapāsādikā Vin. Pit. vol. III p. 283 (*bhagavato parinibbāne sannipatitānaṃ sattannaṃ bhikkhusatasahassānaṃ*), der Mahāvaṃsa p. 11 Turnour.

3) So Mahāvastu vol. I p. 69—70; der Vinaya der Dharmaguptas nach der chines. Version bei Beal, Vhdl. des 5. Or. Kongr., Ostasiat. Sektion p. 17; der Dulva bei Rockhill, Life of the Buddha p. 149.

4) p. 67 ed. Childers.

Die Ironie der letzten Worte scheint mir nicht vollkommen glücklich, denn offenbar hat M. den alten Erzähler missverstanden. Hätte dieser die 499 Erwählten mit jenen 500 Begleitern des Kassapa identifiziren wollen, so hätte er das nach der Art dieser umständlich genauen Erzählungsweise sicher ausdrücklich gesagt. Das hat er nicht gethan und in der That vereinigt sich diese Identifizirung so schlecht wie möglich mit dem ganzen Zusammenhange. Es handelt sich darum, die Hervorragendsten und Würdigsten unter den Bhikkhus an der Konzilverhandlung zu beteiligen. Offenbar befand sich eine Menge derselben unter den Mönchen, die den Buddha auf seiner letzten Wanderung begleitet hatten und Zeugen seines Todes gewesen waren, also an Kassapa's Zug von Pāvā nach Kusinārā nicht teilgenommen haben konnten. Eine Beschränkung der Auswahl — abgesehen etwa von Ananda — auf jene Gefährten Kassapa's würde daher für den alten Berichterstatter ein an Absurdität streifender Gedanke gewesen sein. Zudem enthielt die Erzählung von Kassapa's Wanderung ausdrücklich den Zug, dass ein Teil der begleitenden Mönche *avītarāga* war; die von Kassapa Erwählten aber waren — mit alleiniger Ausnahme des Ananda — sämtlich Arhats. Es ist danach wohl klar, dass Minayeff hier die wahren Intentionen der Erzählung verfehlt.

In den Details des Berichts über die Wahl der Teilnehmer an dem Konzil und der Örtlichkeit desselben findet nun Minayeff (S. 26) wieder die Spur zweier verschiedener Versionen, von denen ihm die eine ein höheres Gepräge der Wahrheit zu tragen scheint als die andere. Der Ort, an welchem das Konzil tagen soll, werde durch förmlichen Beschluss der Gemeinde bestimmt (*ñatticatutthakamma*). Vorher aber werde erzählt, dass Kassapa die Teilnehmer an der Versammlung „de son propre mouvement, sans consulter la communauté“ gewählt habe. „Peut-être cette première version est-elle plus près de la vérité.“ Jene Weise der formellen Beschlussfassung sei nur das Natürliche bei einer „communauté complètement organisée et qui n'était pas errante“; dass die quadruple invitation, wie sie z. B. bei der Aufnahme eines neuen Gemeindegliedes in Anwendung kommt, „d'origine plus récente que les autres rites“ sei, werde von den Buddhisten selbst erzählt.

Nur im Vorübergehen will ich dem gegenüber konstatiren, dass der Cullavagga (a. a. O. § 4) von gar keinem *ñatticatutthakamma*, sondern von einem *ñattidutiyakamma* berichtet. Dass die eine wie die andere Form der Beschlussfassung schon sehr früh bei einem Orden auftreten konnte, welcher die Technik des geistlichen Rechtslebens unzweifelhaft in vielen Beziehungen schon von andern Gemeinschaften fertig ausgebildet vorfand, scheint mir evident. Die Vinayatexte legen Buddha, man kann sagen zahllosen Malen, Vorschriften in den Mund, welche die Anwendung jener Prozeduren in sich schliessen. Und von der angeblichen Überlieferung eines späteren Ursprungs der Ordination mit dem

ñatticatutthakamma gegenüber den „autres rites“ kann ich im Pali-Vinaya wenigstens, der wohl für diese Frage allein in Betracht kommt, nicht allzu viel entdecken. Dort (Mahāvagga I, 28, 3) wird die Einführung dieser Prozedur zwar hinter die Feststellung einiger anderer Satzungen, aber immer noch in die Zeit der ersten Wanderungen Buddha's, welche auf die Erlangung der Sambodhi folgten, verlegt. Eine Entscheidung darüber, wie alt jene Form der Beschlussfassung in der That ist, wird sich mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln offenbar nicht erreichen lassen. Die unsre Quellen beherrschende Vorstellungsweise, dass alle Ordnungen des Gemeindelebens auf Buddha selbst zurückgehen, musste sich unvermeidlich auch dieser Prozedur anheften: die bezügliche Tradition braucht also an sich nicht authentisch zu sein. Andrerseits hat es, wie wir schon bemerkten, nichts Unglaubliches, dass das betreffende Verfahren wirklich sehr alt ist. Also ein unvermeidliches *non liquet.* In jedem Fall ist soviel für den Kenner der Vinaya-Litteratur begreiflich, ja geradezu selbstverständlich, dass die Erzählung des Cullavagga, welche nun einmal die ganzen Institutionen des Vinaya als von Buddha geordnet und mithin als bei seinem Hinscheiden fertig vorliegend auffasste, den Thera in der regulären, für solche Anlässe ein für allemal geltenden Form eines *ñattidutiyakamma* mit dem Saṃgha verhandeln liess.

Durchaus ungenau nun aber ist die Annahme Minayeff's, dass neben dieser Vorstellungsweise und im Widerspruch mit ihr sich im Cullavagga eine zweite Auffassung des in diesen Verhandlungen angewandten Verfahrens verrate: dass von einer primitiven weniger formellen Prozedur die Rede sei, der Entscheidung der Sache durch die Autorität des hochangesehenen Kassapa allein. Man lese nur den Text [1]. Die Bhikkhus veranlasssen Kassapa, die Mönche auszuwählen und bestimmen ihn auch Ānanda unter ihre Zahl aufzunehmen. Dann fassen die Theras — d. h. doch wohl unter den andern ältern Mönchen auch Kassapa — die Stadt Rājagaha als den geeignetesten Ort für Abhaltung der Versammlung ins Auge. Darauf lässt Kassapa vermittelst des *ñattidutiyakamma* die Gemeinde die Wahl jener Persönlichkeiten und dieses Ortes zum formellen Beschluss erheben. Wo zeigt sich hier eine Spur verschiedener Auffassungen über die Behandlungsweise solcher Angelegenheiten? Zuerst stellen Kassapa resp. die übrigen massgebenden Persönlichkeiten fest, um welche Mönche und welchen Ort es sich handeln soll. Dann erfolgt die formelle Antragstellung und die Annahme des Antrags. Ich wüsste nicht, wie eine Erzählung besser mit sich selbst im Einklang sein kann. —

Nun schreitet die Erzählung zu der in Rājagaha geführten Verhandlung selbst fort. Kassapa geht mit Upāli den „beiderseitigen

1) a. a. O. § 2—4.

Vinaya" [1]), mit dem inzwischen zum Arhat gewordenen Ānanda den Dhamma, d. h. die fünf Nikāyas durch. Die einzelnen angeführten Daten über die Vinaya- und Dhammatexte passen zu dem thatsächlichen Bestande des heiligen Pālikanon: das ist selbstverständlich und wir lernen daraus kaum etwas. Nur auf das eine Faktum möchte ich Gewicht legen, dass durchaus allein mit einer Zweiteilung der Texte nach den Kategorien von Vinaya und Dhamma operirt wird. Die Dreiteilung der Piṭakas lässt sich mit diesem Bericht nur durch gezwungene Auskunftsmittel vereinigen [2]); die einzig natürliche Auffassung wird sein, dass dessen Verfasser vom Abhidhamma entweder nichts wusste oder ihn wenigstens nicht als gleichwertig mit den beiden andern Piṭakas und mit ihnen zusammen nach Buddha's Tode redigirt betrachtete: ein Sachverhalt, dessen Bedeutung für die Schätzung des Alters unsres Berichts wohl kaum ausdrücklich hervorgehoben zu werden braucht.

An die Erzählung von der Durcharbeitung des Dhamma und Vinaya schliessen sich einige kleinere Episoden, an welche Minayeff Bemerkungen knüpft, die ich zum Teil nicht ohne Widerspruch lassen kann.

Die Thera's werfen dem Ānanda einige Verfehlungen vor: so dass er Buddha's Leiche von Weiberthränen habe befleckt werden lassen [3]), dass er Buddha, obwohl derselbe deutlichermassen dazu veranlasste, nicht aufgefordert habe, sein Leben den Kappa hindurch zu verlängern [4]) u. a. m. Ānanda erklärt nicht einzusehen, dass er gefehlt habe, jedoch sei er in Unterwürfigkeit gegen die Ansicht der Theras bereit, jene Verfehlungen als solche zu bekennen.

Minayeff (S. 31 fgg.) findet diese Episode ausserordentlich merkwürdig. Ānanda war ein Arhat, ein „saint impeccable", und

1) Nach Minayeff (S. 27 A. 1) wäre mit *ubhatovinaye* Vibhaṅga und Khandhaka gemeint. Ich habe mich zusammen mit Rh. Davids schon in den Sacred Books XX, 376 A. 1 für eine andre Auffassung ausgesprochen: es scheint sich mir um den Vinaya der Bhikkhus und um den der Bhikkhunīs zu handeln. Hierfür spricht die offenbare Gleichartigkeit des Ausdrucks *ubhatovinaye* mit dem häufigen und bekannten Ausdruck *ubhatosaṃgha*, d. h. *bhikkhusaṃgha* und *bhikkhunīsaṃgha*, ferner die Weise, wie Buddhaghosa an den entsprechenden Stellen der Sum. Vil. (p. 13) und der Sam. Pās. (Vinaya vol. III p. 290) von dem *ubhatovibhaṅga* spricht (vgl. auch die Varia lectio zum Cullavagga p. 329 meiner Ausgabe; siehe ferner Dīpav. 7, 43). Nach der Zugehörigkeit zum Mönchs- resp. Nonnenorden ist nicht nur das Pātimokkha, sondern auch das Khandhaka gegliedert, wo das auf die Nonnen bezügliche Buch (Cullav. X) an das Ende (nur vor den auf die Konzilien bezüglichen Anhang Cullav. XI. XII) gestellt ist.

2) Man sehe, wie anders Buddhaghosa, dem natürlich diese Dreiteilung vorschwebte, sich ausdrückt (Sum. Vil. p. 14 § 37; in der Sam. Pās. p. 290 schliesst er sich eng an den Text des Cullav. an).

3) Merkwürdigerweise nicht im Mahāparinibbānasutta berichtet, wie schon S. B. E. vol. XX S. 379 A. 2 bemerkt ist.

4) Mahāparinibbānasutta p. 32 fgg. Dieselbe Erzählung im Divyāvadāna p. 201.

doch wird ein solches Gericht über ihn gehalten und er unterwirft sich ihm. Ein Widerspruch, welcher Buddhaghosa als „scandaleux pour les fidèles“ erschienen sein mag, daher er in seiner Erzählung vom Konzil diese Episode übergeht. Min. seinerseits nimmt an, dass durch die Episode ein Zustand der Vorstellungen durchscheint, welcher älter ist als die Haupterzählung, „le vague des idées primitives au sujet du saint“. Speziell soll jener Vorwurf, dass Ananda den Meister nicht aufgefordert hat, sein Leben bis zum Ende des Kappa auszudehnen, zeigen (Min. 34), dass die heiligen Männer des ersten Konzils „partageaient une conviction qui, dans le canon, est attribuée aux Mahasanghikas et déclarée hérétique“, die Vorstellung nämlich, dass man vermöge des *iddhibala* sein Leben in jener Weise verlängern könne.

Ich muss gestehen, dass ich von solchen Spuren, die uns hinter die Coulissen des Palikanons sehen lassen, von dem inneren Widerspruch in der Erzählung und von dem darin sich verratenden Abstand eines moderneren Charakters des Kanon gegenüber hinter ihm liegenden älteren Vorstellungsweisen nicht allzu viel entdecken kann.

Beginnen wir mit dem Punkt, der die Verlängerung des Lebens der Heiligen betrifft. Es ist doch bedenklich, von dem „canon“ in der Weise, wie es Min. thut, ohne nähere Bestimmung als einer grossen Wesenheit zu reden. Wo im Kanon ist es denn, dass in Widerspruch mit unsrer Erzählung die Lehre von der Macht des *iddhibala* über die Lebensdauer für eine Ketzerei der Mahāsaṃghikas erklärt wird? Im Kommentar zum Kathāvatthu[1]). Dass jene Lehre irrig sei, wird nun allerdings — ohne Erwähnung der Mahāsaṃghikas — im Kathavatthu selbst ausgeführt[2]). Man kann daher, wenn man will, sagen, dass das in einem Text des Kanon steht. Aber man soll dann doch nicht vergessen, dass eben dieser Text zunächst kein Sutta-, sondern ein Abhidhammatext ist, sodann dass er nach dem ausdrücklichen Zeugnis der Tradition jünger als der übrige Abhidhamma, erst von Tissa Moggalīputta auf dem dritten Konzil proklamirt worden ist[3]). Das Kathavatthu lehrt uns die Arbeit einer Generation von Theologen kennen, welche sich zum Text der Suttas ähnlich verhielten wie die christlichen Scholastiker zum Text des Neuen Testaments. Die Suttas stehen als etwas fest Gegebenes da; oft werden grössere und kleinere Stücke aus ihnen zitirt: sie geniessen unbedingte Autorität. Aber es handelt sich darum, sie richtig auszulegen, da, wo sie sich zu widersprechen scheinen, den Ausweg zu finden. So beschäftigt sich

1) Journal of the Pāli Text Society 1889, p. 131.

2) XI. 5; p. 456 fg. ed. Taylor.

3) Nach Minayeff wäre das Kath. sogar noch viel jünger, was mir für die gegenwärtige Argumentation nur willkommen sein könnte. Wir sprechen hiervon unten eingehender.

in diesem Fall das Kathāvatthu mit dem Gegensatz des Schriftworts von der Macht der *iddhi* über die Lebensdauer und jenes andern Schriftwortes, welches für unmöglich erklärt, dass *jarādhammo mā jīri, maraṇadhammo mā mīyi* [1]). Die Entscheidung wird dahin abgegeben, dass in der That dem *iddhibala* jene Kraft nicht zugeschrieben werden könne; der zugehörige Kommentar, gross in jenen Exegetenkünsten, in welchen die buddhistischen frommen Dialektiker manchen ihrer christlichen Kollegen nichts nachgeben, findet sich mit dem entgegenstehenden, in der That vollkommen deutlichen Schriftzeugnis durch eine Unterscheidung verschiedener Bedeutungen des Worts *kappa* ab.

Was lernen wir also hier aus unsern Quellen? Nur was wir ohnehin schwerlich bezweifelt hätten, dass sich in der ungeheuren Masse der Suttatexte Äusserungen finden, die, in verschiedenen Gedankenbahnen sich bewegend, Lehren enthalten, welche in ihre Konsequenzen verfolgt mit einander in Konflikt kommen. Mit diesem Konflikt beschäftigte sich der in relativ später Zeit lebende Verfasser des Kathāvatthu. Dass aber, wie Min. meint, die Erzählung vom Konzil hier das Dasein zweier dogmengeschichtlicher Strata verrate, einer kanonischen Lehre und einer ihr widersprechenden älteren Auffassung, die den heiligen Männern des Konzils eigen gewesen sei, kann ich durch den wirklichen Inhalt der Quellen in keiner Weise unterstützt finden.

Nun zu dem angeblichen Widerspruch zwischen Ānanda's Arhatschaft und den gegen ihn gerichteten Vorwürfen. Hier soll sich, im Gegensatz zu den *dogmes définitifs sur l'arhat*, *le vague des idées primitives au sujet du saint* erweisen. Haben wir wirklich Grund, an diese Vagheit zu glauben? Mir scheint alles darauf hinzudeuten, dass der Gedankenkreis des alten Buddhismus von Haus aus auf die Aufstellung des Begriffs des Sündlosen, Erlösten hindrängte. Und die Überlieferung — die nördliche so gut wie die südliche — scheint mir in der Gewährleistung dieses Begriffs als eines sehr alten einstimmig zu sein: woran die Meinungsverschiedenheiten, welche unter den späteren theologischen Systematikern in Bezug auf den Begriff des Arhat auftreten [2]), meines Erachtens nichts ändern. Doch mit diesen Problemen mich hier zu beschäftigen ist im Grunde überflüssig. Denn hier genügt es, darauf aufmerksam zu machen, dass Ānanda Arhat wird unmittelbar vor dem Beginn der Konzilsverhandlungen; die Erzählung legt Gewicht darauf, dass er es vorher nicht gewesen ist. Alle jene *dukkaṭa* aber soll er viel früher, noch zu Lebzeiten des Meisters, begangen haben. Wer in den Darstellungen der disziplinarischen Prozeduren,

1) Man vergleiche die in etwas andrer Richtung sich bewegende, aber doch ähnliche Diskussion im Milindapañha p. 140 fg. Trenckner.

2) Kathāvatthu I, 2; Wassiljew, Buddhismus (deutsche Übers.) I, 263. 272. 362 etc.

wie der Vinaya sie giebt, einigermassen zu Hause ist, wird sich darüber klar sein, dass ein einmal begangenes Vergehen seine disziplinarische Erledigung finden muss ohne Rücksicht darauf, ob der Schuldige inzwischen irgend eine Stufe der geistlichen Vollkommenheit erlangt hat.

Neben die Episode des Ānanda und teilweise mit ihr im Zusammenhang stehend schliessen sich an den Bericht von den Verhandlungen des Konzils einige andere Episoden: von ihnen müssen wir die, welche die sog. *khuddānukhuddakāni sikkhāpadāni* und die, welche das Verfahren des *brahmadaṇḍa* gegen den Mönch Channa betrifft, kurz berühren.

Nachdem Vinaya und Dhamma durchgegangen sind, erklärt Ānanda den versammelten Mönchen, dass der Meister *parinibbānakāle* die Erlaubnis gegeben habe, nach seinem Tode die *khuddānukhuddakāni sikkhāpadāni* aufzuheben. Welche *sikkhāpada* dies seien, hat Ānanda den Meister zu fragen versäumt: die Theras sprechen hierüber verschiedene Ansichten aus [1]). Man entscheidet sich schliesslich dafür, nichts aufzuheben [2]).

Minayeff (S. 32) findet auch hier wieder „la marque d'une antiquité reculée". Die Episode führe uns in eine Zeit zurück, in welcher es noch keinen Kodex der geistlichen Disziplin gegeben haben könne, man noch nicht gewusst haben könne, was von den Regeln des mönchischen Lebens wichtig war und was nicht. Wenn der Cullavagga, ehe er diese Episode giebt, die versammelten Heiligen den ganzen Vinaya durchgehen lässt, widerspreche er sich selbst; stand der Vinaya einmal fest, sei die Aufhebung irgend eines seiner Sätze nicht mehr denkbar gewesen.

Auch dieser Argumentation kann ich nicht oder doch nur zum geringen Teil folgen.

Ich mache zuerst darauf aufmerksam, dass eine Erörterung des hier in Rede stehenden Berichts meines Erachtens vor allem die Pflicht gehabt hätte, das Faktum zu berücksichtigen, dass die von Buddha kurz vor seinem Tode erteilte Erlaubnis zur Aufhebung jener *sikkhāpada* nicht nur im Cullavagga, sondern auch im Mahāparinibbānasutta berichtet ist [3]). Sie ist dort mit dem Befehl verbunden, über den Mönch Channa die Strafe des *brahmadaṇḍa* zu verhängen [4]). Und so berichtet der Cullavagga denn auch, wie von

1) Die Meinung eines späteren Autors hierüber findet man Milindapañha 142 fg.

2) Cullavagga a. a. O. § 9.

3) p. 60 Childers. Etwas anders an der entsprechenden Stelle die tibetische Version bei Rockhill, Life of the Buddha p. 140 (das Original wird dort als *very obscure* bezeichnet).

4) Ich füge hinzu, dass in demselben Sutta (p. 33—35) von mehreren *dukkaṭa* des Ānanda die Rede ist: vermutlich eben der Anknüpfungspunkt für die Erzählung von dem über Ānanda gehaltenen Gericht.

der Beschlussfassung über die *sikkhāpada*, so von der Vollziehung jener Strafe gegen Channa [1]).

Die Annahme drängt sich von selbst auf, dass der Redaktor unseres Cullavaggakapitels deshalb über diese Dinge gesprochen hat, weil das Mahāparinibbāna S. von ihnen sprach [2]). Dort erteilt Buddha Aufträge, die nach seinem Tode zu vollziehen waren: musste nicht, wenn von den Vorgängen die Rede war, welche sich nach des Meisters Tode im Schoss des Saṃgha abspielten, auch über die Ausführung dieser Aufträge berichtet werden? Die Überlieferung des Mahap.-Sutta gab jenes Wort über die *khuddānukhuddakāni s.* [3]); man wusste andrerseits nichts davon, dass eine Aufhebung irgend welcher derartiger Satzungen erfolgt sei: was war einfacher, als sich hier zu helfen, indem man die Gemeinde einen Beschluss fassen liess wie den im Cullavagga § 9 berichteten?

So erklärt sich die Erzählung des Cull. durchaus hinreichend aus der des Mahāp.-Sutta. Bleibt die Frage, wie dies Sutta seinerseits zu den betreffenden Angaben gelangt ist. Wir werden das kaum beantworten können; übrigens wird das Problem weiter durch den recht auffallenden Umstand komplizirt, dass von einer Disziplinarprozedur des *brahmadaṇḍa* der Vinaya im übrigen nichts weiss [4]). Hier müssen Motive im Spiel sein, die wir nun einmal nicht imstande sind aufzudecken: eine Sachlage, welche hinzunehmen sich gewöhnen muss, wer sich mit Untersuchungen wie den hier betriebenen beschäftigt. Es mag sogar an irgendwelche Überbleibsel von historischer Erinnerung gedacht werden: das wird ebenso wenig zu beweisen wie zu widerlegen sein. Wie aber auch über den Quellenwert des Mahāp. S. hier gedacht werden mag: der Cull., wenn er jene Andeutungen seinerseits ergriff und daraufhin die Geschichte von dem Konzil mit den in Rede stehenden Episoden ausstattete, beging damit nicht im mindesten, wie Min. will, einen Selbstwiderspruch. Denn darin liegt doch nichts Ungereimtes, dass eine Mönchsversammlung zuerst feststellte, was für Anordnungen der Meister getroffen, und dann erwog, ob man — nicht etwa aus eigener Machtvollkommenheit, sondern gestützt auf eine ausdrückliche dahin gehende Autorisation des Buddha — von diesen Anordnungen irgend einen Teil aufheben sollte, und dass dabei Zweifel darüber, was für wichtig und was für unwichtig zu halten sei, erhoben wurden. Ich bin weit davon entfernt, diesen ganzen Vorgang meinerseits für geschichtlich zu halten, aber die Anhaltspunkte,

1) a. a. O. § 12. 15.

2) Dabei ist die Priorität des Mahāp. S. vor diesem Teil des Cullavagga vorausgesetzt: siehe hierüber meine Einleitung zum Vinaya Piṭaka vol. I p. XXVII und vgl. unten S. 628 Anm. 1.

3) Vgl. zu diesem Ausdruck das 72. Pācittiya.

4) Doch vgl. Parivāra p. 222 meiner Ausgabe. Wer die Vinayalitteratur kennt, wird zugeben, dass eine solche Stelle keine wirkliche Instanz gegen den von mir aufgestellten Satz bildet.

welche uns hier nach Min. einen alten Kern guter Überlieferung von einer im Geist eines jüngeren Zeitalters gehaltenen Darüberlagerung sollen unterscheiden lassen, scheinen mir illusorisch. Von einer Discrepanz kann meines Erachtens nur in dem Sinne gesprochen werden, dass die Konzilserzählung offenbar, wie ich eben ausgesprochen habe, an den Hauptvorgang ein paar dem Mahap. S. entnommene Daten resp. auf Grund dieser Daten hergestellte Konstruktionen herangeschoben hat. Jene Erzählung ist — das werden wir nach allem hier erörterten gegen Min. festhalten dürfen — von inneren Widersprüchen durchaus frei. Aber wer sie redigiert hat, benutzte natürlich als Fundament seiner Arbeit das, was er über die Ereignisse unmittelbar vor und nach dem Tode des Buddha überliefert vorfand. —

Wenden wir uns nun dazu, einige Details von M.s Erörterung des zweiten Konzils zu prüfen.

Es handelt sich um den Streit über die bekannten zehn von den häretischen Mönchen von Vesālī aufgestellten Indulgenzen. Auch hier entdeckt Min., was wir ihn so oft entdecken sehen, einen Gegensatz zwischen den Auffassungen oder Stimmungen, welche den vorliegenden Kanon des Vinaya beherrschen und der andern Richtung einer ältern Zeit. „Le Vinaya trace de la situation de la confrérie des mendiants un tableau qui n'a rien de commun avec l'ascétisme rigide et le détachement absolu attribués par le récit aux saints personnages du concile de Vaiśāli, qui condamnèrent les nouveautés des Vajjiputtakas. Leur manière de voir rigoureusement ascétique est absolument étrangère à beaucoup de parties du texte actuel, et ces parties, sans aucun doute, ont paru longtemps après les discussions de Vaiśāli" (S. 55). Beim ersten Konzil sollte hinter der Strenge der kanonischen Ansichten eine der frühern Vergangenheit eigene grössere Lässlichkeit zur Erscheinung kommen. Hier wäre das Verhältnis das umgekehrte. Aber hier wie dort muss ich mich zu der Ansicht bekennen, dass eine sorgfältige Betrachtung der Texte den angeblichen Gegensatz des alten und neuen verschwinden lässt.

„Est-il possible par exemple", so fragt Min. (S. 55), „en se fondant sur le Vinaya actuel, de condamner un moine mendiant parce qu'il garde pour le lendemain du sel dans une corne [1])?" Dafür, dass hier in der That kein Widerspruch zwischen dem Vinaya actuel und der strengsten Auffassung der Orthodoxen von Vesālī vorliegt, möchte ich mich in erster Linie auf Min. selbst berufen; wer dessen Ausführungen S. 53 liest, wird dort das Gegenteil von dem finden, was derselbe Gelehrte zwei Seiten später sagt. An dieser späteren Stelle aber — was wird da eigentlich zum Erweis der im Vinaya-Kanon angeblich herrschenden milderen Auffassungsweise beigebracht? Wir finden Bemerkungen wie die folgende: „D'après le texte actuel, la communauté a le droit de

1) Der sog. *siṅgiloṇakappa* der Ketzer von Vesālī.

possession mobilière et immobilière; la propriété mobilière peut aussi appartenir à un moine isolé." Das soll zeigen, dass hier eine absolut andre Situation des Gemeindelebens vorliegt, als sie dem Rigorismus des Konzils von Vesāli entsprechen würde. Ich frage mich vergebens, inwiefern die Zulassung von Eigentum bei einem Mönch — wohlgemerkt von Eigentum an gewissen Dingen; davon, dass ein Mönch alles beliebige besitzen durfte, kann ja nicht die Rede sein — im Widerspruch damit stehen soll, dass Nahrungsmittel nicht in Vorräten aufbewahrt werden durften. Der Vinaya, bemerkt Min. ferner, „permet à la communauté de faire des provisions et de nourriture et d'habits sacerdotaux." Ich untersuche hier nicht, wie es mit den Mönchsgewändern steht; wäre in Bezug auf diese die Anlegung von Vorräten in anderm Masse gestattet gewesen als betreffs der Speisen, welche täglich zu erbetteln das alte Prinzip geistlichen Lebens gebot, so hätte dies noch nichts auffallendes. Aber über Vorräte von Speisen ist der Vinaya durchaus deutlich: im allgemeinen durfte man sie nicht haben und der Übertreter verfiel dem *pācittiya* (Pācittiya 38): im Besondern waren gewisse fest definierte Ausnahmen gestattet — so durften fünf Arten von *paṭisāyaniyāni bhesajjāni* sieben Tage lang aufbewahrt werden (Nissaggiya Pac. 23). Es genügt, meine ich, eben nur die positiven Einzelheiten der Texte statt des imaginären Gesamteindrucks irgend einer „situation de la confrérie" ins Auge zu fassen: dann wird man den Gegensatz der modernen Weitherzigkeit, die im Palikanon herrschen soll, und der alten Strenge als aus der Luft gegriffen erkennen [1]).

1) Anhangsweise möchte ich hier einige Worte an Bemerkungen knüpfen, welche Kern (Manual 105) neuerdings über das zweite Konzil gemacht hat. „We cannot help observing", sagt er, „that the date assigned to the second Council is impossible, unless the heroes of the tale are purely fictitious. A century after the Parinirvāṇa, Sarvakāmin would have been at least 140 years of age; Yaśas, Kākaṇḍaka's son, if he be identical with Yaśas, one of the first converts of the Buddha, would have been 20 + 45 + 100 = 165 years; if he be another, then he must have been more than 120 years, and so, too, the other Theras. A chronology leading to such monstrous results condemns itself." Ganz so schlimm scheint mir die Sache doch nicht zu stehen. Es ist richtig, dass schon der Cullavagga (p. 303) den Sabbakāmī als *vīsaṃvassasatiko upasampadāya āyasmato Ānandassa saddhivihāriko* bezeichnet. Das Alter von 120 Jahren (bei Laien natürlich von der Geburt gerechnet) dürfte bei den Piṭakaverfassern in besonderer Gunst gestanden haben; vgl. Aṅg. N. III, 51. 52 (auch Jāt. I p. 286; II p. 16). Dass eine Erzählung, zu deren Staffage Luftreisen heiliger Männer gehören, auch das Alter des Sabbakāmī — welcher dafür übrigens auch *pathavyā saṃghathero* war — mit einer gewissen Liberalität nach oben abrundete, ist nicht allzu verwunderlich, soll übrigens hier keineswegs verteidigt werden. Aber für den alten Bericht, den des Cullavagga, ist dies auch der einzige derartige Greis; dass auch die übrigen Leiter des Konzils *diṭṭhapubbā tathāgataṃ* waren, lesen wir erst im Dīpavaṃsa (allerdings würde Sumana Therag. 429—434 ein weiterer Zeitgenosse Buddha's sein, wenn er mit dem Sumana des zweiten Konzils zu identifizieren ist, wie der Dīpav. 5, 24, vgl. Therag. 433, es in der That offenbar versteht). Insonderheit ist an die

II.

Indem ich so den Versuch gemacht habe, eine Anzahl einzelner Aufstellungen Minayeff's, die ich für irrig halte, zu beseitigen, habe ich mir das Terrain frei gemacht, um nunmehr den Gegensatz seiner und meiner Auffassungen über die beiden ersten Konzilien und über ihr Verhältnis zur Geschichte des heiligen Kanon im Ganzen zu diskutieren.

Minayeff urteilt über die traditionelle Erzählung vom ersten Konzil nicht durchaus ungünstig. Es scheint ihm ungerechtfertigt, diese Überlieferung zu verwerfen, während man die vom zweiten Konzil als historisch behandelt, „bien que les récits de l'un et de l'autre soient reproduits dans les mêmes sources et soient en eux-mêmes également croyables“ (S. 18)[1]. Ohne Unterschied freilich nimmt auch M., wie wir schon berührt haben, die einzelnen Partieen der Erzählung nicht hin. Den Bericht über die Redaktion des heiligen Kanon selbst hält er für jung und tendenziös. Jede Schule formuliert diesen Bericht so, dass er auf die ihr eigne Redaktion des Kanon passt: so müssen diese Berichte redigiert sein „à une époque où il existait plusieurs canons différents, en d'autres termes, postérieurement au schisme de la communauté bouddhique“ (S. 29). Ja noch mehr. Der Bericht hat evidentermassen die Tendenz, die Authentizität der heiligen Texte darzuthun: zu dieser Bemühung aber hatte man Anlass erst, als sich ernstliche Zweifel gegenüber dem Wert jener Texte geltend machten, d. h. als das Mahāyana erstand (S. 21. 24. 36). Während M. dementsprechend die Erzählung von der Redaktion des Dhamma und Vinaya für sehr jung hält, steht ihm doch die Thatsache des ersten Konzils — oder wenigstens einer Versammlung, welche als Konzil zu bezeichnen unzutreffend sein mag — durchaus fest. „Le fait même des assemblées ne peut guère soulever de doute: le scepticisme le plus

Identität des Yasa Kākaṇḍakaputta mit jenem Yasa, der zu den ersten Bekehrten gehörte (Mahāvagga p. 15 fg.), absolut nicht zu denken. Der Letztere heisst nirgends Kākaṇḍakaputta; hätte er zur Zeit des zweiten Konzils — wirklich oder angeblich — gelebt, so hätte nur er, nicht aber Sabbakami, der *pathavyā saṃghathero* sein können. Kern (108 mit A. 1) mischt auch den Sthavira Yaśas hinein, der im Divyavadāna als Zeitgenosse des grossen Aśoka erscheint: „there can be no doubt about his identity with the Yaśas of the Vaiśālī Council.“ Ich finde diese Identität durch nichts bewiesen; der Name Y. ist häufig. Sollte aber wirklich der vom zweiten Konzil her bekannte Y. gemeint sein, so kann das Divyāv. diesen in keinem Fall, wie der Dīpav., als *diṭṭhapubbo tathāgataṃ*, geschweige denn als identisch mit dem von Buddha im Anfang bekehrten Y. aufgefasst haben. Sonst hätte das Divy. nicht Piṇḍolabharadvāja als den einzigen überlebenden *buddhadarśī bhikṣuḥ* (p. 400) bezeichnen können. — Auf die übrigen sich um das zweite Konzil bewegenden chronologischen Betrachtungen Kern's muss ich es mir hier versagen einzugehen.

1) Die Geschichten von Romulus und Numa lesen wir bei demselben Livius, der auch von Hannibal und Scipio erzählt.

extrême ne trouve guère d'argument sérieux et inattaquable à y opposer" (S. 18.) Die Versammlung war „la conséquence nécessaire d'un état de choses donné". Der grosse Lehrer war gestorben. Unter seinen Jüngern offenbaren sich Stimmungen der Zuchtlosigkeit. Es ist nötig, diese Gefahren zu beschwören. So wird die Versammlung gehalten (S. 18. 19). Man erörtert die Frage, welche unter den Vorschriften für das mönchische Leben für wesentlich zu gelten haben und welche nicht. Rivalitäten, die unter den geistlichen Brüdern herrschen, machen sich in dem Gericht über Ananda Luft: einem Ereignis, welches als Erfindung der Legende zu betrachten M. kaum möglich findet, und dessen Gedächtnis noch zu Hiouen-Thsang's Zeit durch einen an der betreffenden Stelle errichteten Stūpa festgehalten wurde (S. 31. 39. 40). Es ist hier also die Erinnerung an wirkliche Thatsachen mit tendenziösen Konstruktionen vermischt: die beiden Elemente der Erzählung unterscheiden sich dadurch, dass die auf Erfindung beruhende Partie den Kanon der heiligen Texte als in seiner definitiven Form existierend voraussetzt, für die authentische Partie dagegen „le canon semble ne pas exister, même en germe" (S. 35).

Einen Teil der Fundamente, auf welchen diese Auffassungen ruhen, haben schon unsre vorangehenden Erörterungen zu erschüttern versucht. Wir haben die Discrepanzen, die nach M. zwischen den verschiedenen Partieen der Erzählung obwalten, als nicht vorhanden erkannt; wir haben gesehen, dass nirgends der Kanon als nichtexistierend vorausgesetzt wird. Was die Episoden der *khuddānukhuddaka sikkhapada* und des über Ānanda gehaltenen Gerichts anlangt, so haben wir gesehen, dass denselben die Widersprüche mit der Haupterzählung, welche ihre Authentizität verbürgen sollen, in der That nicht innewohnen; wir haben andrerseits im Mahāparinibbāna Sutta die Anknüpfungspunkte aufgewiesen, aus welchen diese Episoden sehr leicht herausgesponnen sein können. Natürlich sind wir nicht imstande, positiv zu beweisen, dass von diesen Dingen sich Nichts thatsächlich zugetragen haben kann. Aber die Entschiedenheit, mit welcher M. den historischen Charakter dieser Angaben behauptet, scheint vollkommen unberechtigt. Wer die Lage der Gemeinde bei Buddha's Tode, das ganze Gewirr der hier spielenden dogmatischen und persönlichen, materiellen und idealen Strömungen und Gegenströmungen so zu übersehen glaubt, dass er Behauptungen aufzustellen den Mut hat, wie dass eine Versammlung, welche der überlieferten von Rājagaha auch nur entfernt ähnlich sieht, die notwendige Konsequenz der gegebenen Situation gewesen sei, der befindet sich meines Erachtens darüber, was uns in solchen Dingen zu erkennen vergönnt ist, in einem prinzipiellen Irrtum. Und einen kaum geringeren Missgriff in der Schätzung geschichtlicher Bezeugtheit macht, wie ich meine, wer die Gläubigkeit so weit treibt, dem von Hiouen Thsang gesehenen Stūpa eine irgend wesentliche Autorität als Gewähr für den ge-

schichtlichen Charakter des durch ein solches Bauwerk verherrlichten Ereignisses beizumessen.

Wenn ich so die Hochschätzung, welche M. diesem Teil der Traditionen entgegenbringt, mir nicht aneignen kann, bin ich andererseits ebenso wenig im Stande, die Herabrückung der andern Hälfte der Erzählung in eine so späte Zeit wie M. will als motiviert anzuerkennen. Man vergleiche, was der Cullavagga über die Redaktion von Dhamma und Vinaya sagt, etwa mit dem entsprechenden von Beal mitgeteilten Bericht der Dharmaguptas. Das Verhältnis der beiden Versionen ist doch nicht erschöpfend ausgedrückt, wenn man sagt, dass der Kanon der beiden Schulen verschieden gewesen ist und dem entsprechend auch die Erzählung von der Feststellung des Kanons bei beiden eine andre war. Es ist nötig, dies dahin zu präzisieren, dass der eine Kanon — so weit wir aus jenem Bericht urteilen können — im Wesentlichen mit dem andern übereinstimmt. Der eine war eine etwas modifizierte Form des andern, oder beide waren eng verwandte Bearbeitungen eines und desselben Archetypus. So verliert M.s Argumentation, nach welcher die Berichte über die Redaktion des Vinaya — und das Entsprechende gilt vom Dhamma — erst nach Entstehung der Schismen verfasst sein können, ihre Beweiskraft: es enthüllt sich uns eine den verschiedenen Sekten im Wesentlichen gemeinsame Struktur der heiligen Texte, und Nichts hindert an ein relativ recht hohes Alter einer Erzählung, welche die Redaktion dieser Texte etwa in der Form des Cullavagga darstellte, zu glauben.[1])

Aber M. will in dieser Erzählung ja gar ein Verteidigungsmittel gegen Angriffe von Seiten des Mahāyāna erkennen und danach ihre Enstehungszeit bemessen! Den Mönchen, welche im Studium des heiligen Kanon ihr Leben zubrachten, soll wirklich die Frage nach der Entstehung dieses Kanon, der Wunsch, die Authentizität des Kanon durch die Geschichte seiner Entstehung verbürgt zu sehen, nicht gut eher haben nahe treten können, als gerade in der Zeit des Mahāyāna! Ich fürchte, mich hier mit M. in einem absoluten Zwiespalt der letzten Grundbegriffe davon, was philologische oder historische Argumentation ist, zu befinden.

Darf ich nun meinerseits aussprechen, was mir von Anhaltspunkten für die — allerdings nicht in Form einer Jahreszahl ausdrückbare — Datierung der Erzählung von den beiden Konzilien, insonderheit vom ersten Konzil vorzuliegen scheint, so dürfte etwa Folgendes in Betracht kommen.

1) Übrigens, wenn auch die Divergenzen viel grösser wären, als sie thatsächlich sind: warum kann nicht eine, die älteste der Fassungen weit allen Schismen vorangehen? Und warum kann dies nicht die Pāliversion sein? M.s Argumentation übergeht diese Möglichkeit mit Stillschweigen. Darüber, wie weit wir Grund haben, sie für wirklich zu halten, sollen weiter unten einige Bemerkungen gegeben werden.

Der Bericht kann nicht allzu jung sein. Das zeigt schon seine Sprache, die authentische alte Diktion der Piṭakas. Als eine neue Form der Ausdrucksweise aufgekommen war, konnte man die alte nicht mehr nachmachen, wenigstens nicht in dieser Vollendung. Man hat es in Indien nie verstanden, den litterarischen Charakter eines vergangenen Zeitalters so zu beobachten, dass man sich bei einem Nachahmungsversuch nicht auf Schritt und Tritt verraten hätte.

Auch die Nichterwähnung des Abhidhamma (oben S. 618) hindert uns, den Bericht für sehr jung zu erklären. Ebenfalls, wie oft bemerkt ist, dass nur das erste und zweite Konzil in dieser Form besprochen worden ist, nicht aber das dritte.

Ebensowenig aber kann man dem Bericht ein besonders hohes Alter zusprechen, wenn meine vor längerer Zeit gegebenen Ausführungen darüber zutreffen, dass dem Verfasser des Mahāparinibbāna Sutta die Erzählung von dem ersten Konzil noch nicht bekannt gewesen sein kann.[1]) Ist ferner meine Vermutung richtig — nur um eine solche kann es sich natürlich handeln — dass die

1) Vinaya Piṭaka vol. I p. XXVII f. (eine Stelle des Kanon, welche Bekanntschaft mit dem Konzil vorauszusetzen scheint, ist übrigens Therag. 1024). Minayeff geht auf meine betreffende Argumentation nirgends ein. Bestritten hat dieselbe neuerdings Kern Manual 102. Wenn ich hervorgehoben hatte, dass das frivole Benehmen des Subhadda im Mahāpar. Sutta zwar wie im Cull. berichtet, aber nicht wie in dem letzteren Text als Motiv für Kassapa's Antrag auf Abhaltung des Konzils verwertet wird, so hält Kern entgegen: „The motive alleged in the Cullav. is not only absent from the Sutta (nämlich dem Mahāparin. Sutta) but likewise from the Dīpavaṃsa. Hence the argument for the great antiquity of that Sutta falls to the ground, for the Dīpav. cannot be made older than the Cullavagga". Ich glaube, dass meine Argumentation doch etwas weniger leichtfertig ist, als sie hier erscheint. Der Dīpavaṃsa erzählt das Konzil allerdings ohne es durch die Subhadda-Episode zu motivieren. Das konnte, zumal da diese Chronik auf die Vorgeschichte des Konzils überhaupt so gut wie garnicht eingeht, sehr wohl geschehen; Nichts wäre widersinniger als hieraus ein *Argumentum ex silentio* entnehmen zu wollen. Das Mahāparinibb. Sutta dagegen erzählt eben die Subhadda-Geschichte eingehend: dass in dieser Erzählung jede Hindeutung auf das Konzil, welches ja nach dem Cull. gerade um jenes Vorganges willen beantragt sein soll, fehlt, ja dass die betreffende Erzählung des Mahāpar. S. von der im Übrigen mit ihr übereinstimmenden des Cull. gerade in der Art abweicht, dass der Anknüpfungspunkt fur jenen Antrag im Cull. vorhanden ist, im Mahāp. S. aber nicht (Vinaya a. a. O. XXVIII, A. 1): das ist die Grundlage, auf die ich mein *Arg. ex silentio* baute. Oder vielmehr eine der Grundlagen, denn a. a. O. XXVII habe ich ausgeführt, dass wir auch an andern Stellen des Mahāp. S. alle Ursache hätten, Anspielungen auf das Konzil zu erwarten, die wir nicht finden. Wie natürlich es ist, unter den letzten Reden Buddha's Instruktionen zu erwarten, die das Konzil betreffen, kann das Mahākaruṇāpuṇḍarīka Sūtra (Annales du Mus. Guimet V, 78 fg.) veranschaulichen. — Wenn übrigens Kern a. a. O. behauptet „that we find nothing of that alleged motive (nämlich der Subhadda-Geschichte) with the Nordern sects", so muss ich dies im Hinblick auf den in China erhaltenen Bericht der Dharmaguptas (Beal, Vhdl. des Berliner Or. Kongr., Ostasiat. Sektion S. 17) bestreiten. Nur der Name des Mönchs weicht ab; Beal giebt Balanda.

Erzählung vom ersten Konzil unter dem Einfluss der Thatsache des zweiten Konzils entstanden ist[1], so würde hierin ein weiteres chronologisches Moment liegen. Endlich darf hinzugefügt werden, dass die Stellung der betreffenden Erzählung — der vom ersten so gut wie der vom zweiten Konzil — am Ende des Vinaya[2], ohne für die Abfassung nach der Hauptmasse der Vinayatexte direkt zu beweisen, sich doch besonders gut mit derselben verträgt. Min. freilich (S. 56) fragt: „Est-ce le Cullavagga qui termine le Vinaya pāli?“ Die richtige Antwort auf diese Frage zu finden wäre kaum schwer gewesen. M. hätte nur den von ihm selbst publizierten Gandhavaṃsa (Rech. sur le Bouddhisme 236) nachzusehen brauchen, um dort zu finden, dass im Vinaya — wenn wir den Parivāra selbstverständlich bei Seite lassen — nach dem Pārājikakaṇḍa, Pacittiyakaṇḍa und Mahāvaggakaṇḍa das Cullavaggakaṇḍa als letztes kommt. Dass der Cullavagga nach dem Mahāvagga folgt, hätten für die Dharmaguptaschule die Angaben Beal's (s. oben S. 615, Anmerk. 3) gelehrt, für die Mahīśāsakaschule Beal in meiner Einleitung zum Vinaya Piṭaka vol. I p. XLIV, für die tibetische Version des Vinaya mit hinreichender Deutlichkeit das von Csoma-Feer, Annales du Musée Guimet II, 176 oder von Rockhill, Life of the Buddha 159 Mitgeteilte. Doch um zum Pali-Vinaya zurückzukehren, so bezeugt der Parivāra (p. 114 meiner Ausgabe) auf das Deutlichste die Stellung des Cullavagga hinter dem Mahāvagga. Und brauchen wir hier im Grunde äussere Zeugnisse? Die Texte selbst sprechen doch deutlich genug. Der Mahāvagga beginnt[3]) mit dem Beginn des Gemeindelebens: eben hat der Buddha die erlösende Erkenntnis errungen; jetzt erwirbt er sich die ersten Jünger und teilt diesen die ersten und notwendigsten Ordnungen mit, die Ordnungen über die Aufnahme in die Gemeinde. Nicht minder deutlich als hier der Anfang, ist am Ende des Cullavagga[4]) das Ende dieser Auseinandersetzungen markiert: auf die allgemeinen bezw. speziell für die Bhikkhus geltenden Ordnungen folgt als letztes (10.) Buch die Darstellung der Satzungen für die Bhikkhunīs: ganz wie im Pātimokkha resp. Suttavibhaṅga ist hier der Stoff so

1) Ebendas. p. XXVIII fg. Ich muss mich aber mit Entschiedenheit dagegen verwahren, diese Vermutung in der Form aufgestellt zu haben, welche Min. (S. 38; vgl. S. 59) ihr zuschreibt, dass der „procès-verbal“ des ersten Konzils, die Verhandlung, in welcher Vinaya und Dhamma festgestellt sind, „a été transposé et introduit dans la légende après avoir été extrait d'un récit historique du deuxième concile“. Der alten, z. B. im Cullavagga vorliegenden Form des Berichts über das zweite Konzil, die allein als Prototyp für die Geschichte vom ersten Konzil in Betracht kommen kann, fehlt bekanntlich ein solcher Procès-verbal über die Redaktion von Dhamma und Vinaya vollständig.

2) Dem ich hier den Parivāra als offenbar junge Anukramaṇī, wenn dieser vedische Ausdruck erlaubt ist, nicht zurechne.

3) Ganz wie in etwas andrer Weise der Beginn des Pārājika-Abschnitts im Suttavibhaṅga.

4) Ich sehe natürlich hier von den Schlusskapiteln über die beiden Konzilien ab.

geordnet, dass die Nonnen hinter den Mönchen behandelt werden. Danach ist wohl gegen jeden Zweifel gesichert, dass die Stelle, an welcher wir die Konzilserzählung lesen, in der That das Ende des Vinaya ist.[1])

Wir wenden uns, nachdem oben S. 623 fg einige das **zweite** Konzil betreffende Einzelheiten unter Bezugnahme auf Min. erörtert sind, nunmehr dazu, die Bedeutung dieses Konzils für die Entwicklungsgeschichte der Vinayalitteratur im Ganzen zu prüfen.

Die Angaben über das zweite Konzil, sagt Min. (S. 59), „ne répandent aucune lumière, ni sur la date du Vinaya, ni sur son contenu primitif". Denn in dem ältesten Bericht über jenes Konzil, dem des Cullavagga, finde sich nicht einmal „ce compte rendu de l'œuvre théologique et littéraire, donné dans le récit du premier, et qui a servi de base à toutes les considérations sur l'ancienneté du canon pâli". Wie diese Bemerkungen bei Min. stehen, wird man sie in Anbetracht der durchgehend gegen meine Aufstellungen gerichteten Tendenz seiner Darlegungen naturgemäss dahin deuten, dass ich meinerseits die ganze Frage über das Alter des Pālikanon auf den Compte rendu über die *saṃgīti* von Dhamma und Vinaya zu basieren versucht hätte, und dass nun für meine Bemühungen, der Geschichte vom zweiten Konzil Aufschlüsse über jene Frage abzugewinnen, der Umstand verhängnisvoll würde, dass der besten Tradition über jenes Konzil ein solcher Compte rendu überhaupt fehlt. Ich möchte dem gegenüber darauf aufmersam machen, zunächst dass ich selbst — irre ich nicht als Erster — auf das Nichtvorhandensein des betreffenden Compte rendu in der alten Tradition vom zweiten Konzil hingewiesen und aus dieser Thatsache meine Folgerungen gezogen habe.[2]) Sodann dass es auf meine Untersuchungen absolut nicht zutrifft, dass ich jenen Compte rendu zur Basis der Untersuchung über das Alter des Pālikanons gemacht habe. Der vom Cullavagga bei der Erzählung vom Konzil von Rājagaha gegebene Überblick über die Anordnung jenes Kanon ist sehr kurz und inhaltsarm; dies Referat ist sodann seiner Abfassungszeit nach keiner irgend genaueren Bestimmung zugänglich; endlich kann man sich nicht verhehlen, dass, wenn das Aussehen des Kanon zu irgend einer späteren Zeit von den Angaben jenes Berichts abwich, die letzteren mit grösster Leichtigkeit entsprechend geändert werden konnten, fast möchte ich sagen geändert werden mussten. Was mir in der That eine Basis für die Untersuchung des Alters des Pāli-Vinaya abzugeben schien und noch scheint, ist

1) Ich möchte übrigens kaum glauben, dass die in Rede stehende Erzählung, wie M. S. 56 es auffassen will, deshalb nur am Ende des Vinaya stehen konnte, weil die Vorgänge nach Buddha's Tode spielten. Man vergleiche das Sutta des Aṅguttara Nikāya (Pañcaka Nipāta, p. 57 ed. Hardy), welches zur Zeit des Königs Muṇḍa, oder das Subhasutta (Dīgha Nikāya), welches *aciraparinibbute bhagavati* spielt.

2) Vinaya Piṭaka vol. I p. XXX.

der Streit über die zehn Indulgenzen von Vesālī.[1]) Min. schwankt und widerspricht sich selbst, wie oben (S. 623) gezeigt worden ist, in Bezug auf das Verhältnis dieser zehn Indulgenzen zum überlieferten Vinaya-Kanon. Präzisieren wir unsre eigne Stellung. Zunächst scheint so viel klar, dass der ganze Streit von Vesālī undenkbar wäre, wenn nicht bereits damals sehr bestimmte Ordnungen für das Gemeindeleben vorlagen. Ob es ein Vergehen ist, sich etwas Salz für künftigen Gebrauch aufzuheben oder die Uposathafeier in verschiedenen *āvāsa* innerhalb derselben *sīmā* zu feiern, hierüber überhaupt zu streiten — und mit Leidenschaft als über ein hochwichtiges Objekt zu streiten — war nur in einer Gemeinschaft möglich, welche sich an die peinliche Beachtung von Minutien in der geistlichen Lebensführung, an die durchgehend strenge Regelung aller Äusserlichkeiten gewöhnt hatte. Hier mochten freiere Naturen — oder mag es zutreffender sein, sie als die zuchtlosen zu bezeichnen — an der festen Ordnung rütteln: die Erzählung des Cullavagga giebt ein mit überaus echten Farben gefärbtes Bild davon, wie dann die Wächter des Gesetzes und Buchstabens in frommer Entrüstung den Kampfplatz beschritten und durch das Kampfgetöse einer erbitterten geistlichen Schlacht hindurch die gute Sache zum Siege führten. Man wird sich dies Milieu, insonderheit wenn man die von vedischer Zeit her alteingewurzelte Gewöhnung des indischen geistlichen Lebens an den Aufbau auf festgefügten litterarischen Fundamenten bedenkt, schwer ohne das Vorhandensein von Texten, die Alles bis ins kleinste regelten, vorstellen können. Und wenn wir in dem vorliegenden Vinaya-Kanon die Recitation eines vornehmsten unter solchen Texten den eigentlichen Inhalt der Uposathafeier bilden sehen und andererseits durch einen der zehn Streitpunkte von Vesali (den *āvāsakappa*) das Vorhandensein von Uposathafeiern mit sehr bestimmtem, vom Geist strenger Gesetzlichkeit erfülltem Ceremoniell verbürgt finden, werden wir kaum irgend welchen Anhalt entdecken können, daran zu zweifeln, dass schon in die Zeit des Konzils von Vesālī der Vortrag eines solchen Textes an den Uposathatagen zurückverlegt werden darf. Nun besitzen wir jenen Text, das Pātimokkha, bekanntlich im Suttavibhaṅga in einer mit Zuthaten aller Art ausgestatteten Ausgabe: zu den Regeln werden Geschichten über deren Entstehung, Erklärung einzelner Worte, Erzählung von Fällen, welche unter die Regel fallen oder nicht unter sie fallen, mit Buddha's zugehörigen Entscheidungen erzählt. Ich habe früher darauf hingewiesen[2]) und kann dies jetzt nur von Neuem thun, dass man offenbar, wenn die Verfasser, sei es der Regeln selbst oder auch nur die jener Beigaben von den Verhandlungen

1) Ich meine nicht unsern Bericht über diesen Streit, der ja auf den ersten Blick den Vinaya als vorhanden erweisen würde, sondern das Faktum des Streites selber, die Natur der Streitpunkte.

2) Vinaya Piṭaka vol. I p. XXXVI.

von Vesālī etwas gewusst hätten, eine Spur davon, eine Bezugnahme auf den streitigen Punkt, zu erwarten berechtigt wäre. Eine Pācittiyaregel (38) beispielsweise verbietet vorratsweise aufbewahrte Speisen zu geniessen. Nun wurde von Einigen behauptet, dass doch die Aufbewahrung von Salz zulässig sei, und dies war einer der Streitpunkte in den erbitterten, durch die ganze buddhistische Welt berühmt gewordenen Kämpfen von Vesālī: dürften wir da nicht erwarten, dass wo nicht der Wortlaut jener Regel selbst so doch mindestens die Erweiterungen, die Zuthaten jener eben beschriebenen Art auf die Frage des Salzes irgendwie eingegangen wären, hätten nicht eben Regel und Erweiterungen zur Zeit des Konzils von Vesālī bereits fertig vorgelegen?[1] Oder hätte nicht die Pācittiyaregel (51), welche den Genuss von *surā* und *meraya* verbot, hätten nicht mindestens die erklärenden Zuthaten zu jener Regel[2]) irgendwie auf die Frage betreffend das in der Gährung begriffene, *jalogi* genannte Getränk Bezug genommen, wenn diese Frage schon, als die Regel oder die Zuthaten zu ihr redigiert wurden, ihre bekannte Rolle in den Diskussionen von Vesālī gespielt hätte?[3]) Ich meine also: ein Vinaya, der nach dem Streit über den *siṅgiloṇakappa*, über das *jalogi pātuṃ* etc. redigiert worden wäre, müsste aller Wahrscheinlichkeit nach an den betreffenden Stellen anders aussehen als der uns erhaltene Vinaya. In diesem aber spricht Alles für, Nichts gegen eine Abfassung, die dem Konzil von Vesālī voranging.

III.

Wir wenden uns zu dem dritten Konzil, der Zeit des grossen Asoka, welcher die Inschrift von Bairāt entstammt, und den Zeugnissen der am besten in diesem Zusammenhang zu besprechenden Monumente von Bharhut.

1) Es darf als mit dem hier Bemerkten in gutem Einklang stehend angesehen werden, dass nicht nur die Pātimokkharegeln selbst, sondern auch erweiternde Zuthaten von dem hier in Rede stehenden Typus, wie sich weiter ergeben wird, im nördlichen Kanon wesentlich so wie im südlichen vorgelegen haben.

2) Dieselben (Vinaya Piṭ. vol. IV p. 110) zählen eine Reihe einzelner Arten von *surā* und *meraya* auf und sprechen von Fällen wie dass man nur mit der Spitze eines Grashalmes etwas von der berauschenden Flüssigkeit trinkt, dass man Berauschendes für Nichtberauschendes oder Nichtberauschendes für Berauschendes hält, und eine Reihe derartiger durchaus in's Spitzfindige verfallender Einzelheiten mehr. Vom *jalogi* aber ist nicht die Rede.

3) Nur bei dem Streitpunkte über *jātarūparajata* ist das, was die Vesālīmönche für zulässig erklärten, im Vinaya ausdrücklich als verboten namhaft gemacht. Hier also versagt unser Argument. Aber es ergiebt sich hier doch auch kein Gegenargument. Dass jene Häretiker hier etwas in der That Verbotenes einzuführen suchten und dies Bestreben dann von den Orthodoxen mit Entrüstung, unter Berufung auf den Verbotsparagraphen, bekämpft wurde, ist ein durchaus glaublicher Vorgang.

Die Punkte, die hier Minayeff gegenüber einer Diskussion bedürfen, sind hauptsächlich drei:

1. Das Alter der Schrift Kathāvatthu.

2. Die Beziehung der in der Inschrift von Bairāt aufgeführten Titel litterarischer Werke zum Pālikanon.

3. Die Beziehung der Skulpturen und Inschriften von Bharhut zu den Pāli-Jātakas.

Über die Entstehung des Kathāvatthu geben die Pālitexte eine Überlieferung, die meines Erachtens ein geradezu aussergewöhnlich authentisches Aussehen trägt.

Während die übrigen Texte des Kanon Buddha's Wort enthalten und unmittelbar nach dessen Tode von den Theras redigiert und gesammelt sein sollen, wird dem Kathāvatthu ein Verfasser im gewöhnlichen Sinn des Worts zugeschrieben, und zwar keiner der grossen, durch die ganze buddhistische Welt berühmten Heiligen, sondern ein Mann, der zugestandenermassen dem dritten Jahrhundert nach dem Nibbāna angehört und der eine Berühmtheit nur im Kreise einer bestimmten Schule gewesen ist, eben der Schule, welche auch das Kathāvatthu überliefert, Tissa Moggaliputta[1]). Wir haben schon oben (S. 619) beschrieben, wie das Kathāvatthu den Text der Suttas voraussetzt und unter häufiger Anrufung von deren Autorität Controversen über zweifelhafte Punkte der Dogmatik behandelt.

Nun lesen wir bei Minayeff (S. 200) eine Behauptung, welche, wenn richtig, die Tradition von der Entstehung des Kathāvatthu über den Haufen werfen, der ganzen Sache ein völlig verändertes Aussehen geben würde. M. sagt nämlich in Bezug auf jenen Text: „Dans un livre que la tradition fait remonter à l'époque d'Aśoka le Grand, on trouve mentionnée entre autres la secte des Vetulyakas qui n'apparut qu'au IIIe siècle après J.-C." Das wäre in der That ein recht starkes Stück. Aber zum Glück liegt die Sache in Wirklichkeit doch wesentlich anders. Sieht man an eine andre Stelle von Minayeff's Buch hinüber (S. 82), so reduziert sich dort die angebliche Erwähnung der Vetulyakas im Kathāvatthu auf eine Erwähnung dieser Sekte in Buddhaghosa's Kommentar zum Kathavatthu. Der Kommentar nennt zu den einzelnen häretischen Ansichten, welche im Kathavatthu widerlegt werden, die Sekten, welche die betreffenden Ansichten vertraten. Und da begegnen an einigen Stellen (s. das Register im Journal P. T. S. 1889, p. 222) bald allein bald mit andern zusammen die Vetulyakas. Was ist häufiger als dass alte Dogmen und Spekulationen unter Theologen späterer Zeiten neue Vertreter finden! Und was kann natürlicher

1) Um die Tradition, wie sie in der Kathāvatthuppakaraṇa-Aṭṭhakathā (Journal P. T. S. 1889 p. 1) vorliegt, ganz genau wiederzugeben: Buddha hat den Text einst im Götterreiche *mātikāṭhapanen' eva* vorgetragen: die Ausführung dieser *mātikā* und ihre Verkündigung auf Erden hat er dem Moggaliputtatissa vorbehalten.

sein, als dass der Kommentator, wo von der betreffenden Häresie die Rede war, neben deren alten Vertretern auch ihre modernen Anhänger, und wo er über die Alten nicht informiert war, gelegentlich auch die Modernen allein nannte; lag doch für ihn kein Bedenken in der Vorstellung, dass der Verfasser des Textes in seiner Weisheit alle gegenwärtigen und auch alle künftigen Ketzereien „*yāni ca tadā uppannāni vatthūni yāni ca āyatiṃ uppajjissanti*“[1]) mit der erforderlichen Widerlegung bedacht habe. Ich sage wohl nicht zu viel, wenn ich es für höchst bedenklich erkläre, auf eine solche Notiz bei Buddhaghosa hin die durchaus vertrauenerweckende Tradition über das Kathāvatthu zu verwerfen und die Entstehungszeit dieses Textes von der ihr angewiesenen Stelle nicht etwa um ein Geringes, sondern um eine solche exorbitante Distanz, bis nahe an die Zeit des Buddhaghosa selbst, zu verschieben.

Wenden wir uns nun zu einem weitern Dokumente, welches nach M. geeignet sein soll unsern Glauben an das Alter des Pālikanon zu erschüttern, zur Inschrift von Bairāt.

„Piyadasi der König von Magadha“[2]) spricht in dieser Inschrift, wie bekannt, seine Verehrung für den Buddha, den Dhamma, den Saṃgha aus; er erklärt, dass Alles, was Buddha gesprochen, wohlgesprochen sei; eine Reihe religiöser Textstücke (*dhammapaliyaya*) aber, welche er mit ihren Titeln aufführt[3]), empfiehlt er der besonderen Aufmerksamkeit der Mönche und Nonnen wie der Laienbrüder und -schwestern.

Das Verhältnis dieser Titel zum Pālikanon ist es, um das es sich handelt.

Betrachten wir zunächst, was die von Asoka genannten Titel zu bedeuten haben. Fragen wir alsdann, was aus der Nichtnennung gewisser andrer Titel geschlossen werden kann.

„Les écrits qui y (in der Inschrift) sont mentionnés ne se trouvent pas dans le canon pāli“, sagt Minayeff (S. 84).

1) Kathāv. Aṭṭh., Journal a. a. O., 6 fg.

2) Natürlich ist *lājā* (überlief. *lejā*) *māgadhe* zu verbinden, nicht *māgadhe saṃghaṃ*. Minayeff schwankt in seiner Auffassung. S. 83 und 278 spricht er, den Inhalt der Inschrift angebend, von der „communauté du Magadha“, dem „saṅgha du Magadha“, S. 84 lässt er Asoka sich als „roi de Magadha“ bezeichnen. Zu *lājā Māgadhe* vgl. die stehenden Benennungen der Pāli-Piṭakas *rājā Māgadho Seniyo Bimbisāro*, *rājā Pasenadi Kosalo*. Der „Saṃgha von Magadha“ würde ein dem buddhistischen kirchlichen Recht schlechterdings fremder Begriff sein; ferner wäre, wie Senart (Inscr. de Piyad. II, 199) bemerkt hat, das Erscheinen eines an den Saṃgha von Magadha gerichteten Edikts in Rājasthān doch mehr als befremdlich. Senart's eigene Annahme, dass *saṃgha Māgadha* so viel hiesse wie *buddhistischer Saṃgha*, scheint mir mit der Auffassungs- und Ausdrucksweise der buddhistischen Quellen nicht im Einklang zu stehen.

3) Ich setze die Titel in der Schreibweise der Inschrift hierher: *vinayasamukase aliyavasāni anāgatabhayāni munigāthā moneyasūte upatisapasine e cā lāghulovāde musāvādaṃ adhigicya bhagavatā budhena bhāsite.*

Einige Seiten später (S. 91) mildert er selbst diese schroffe Verneinung: „Des sept titres de l'inscription de Bairat un seul, le dernier, *lāghulovade*, se rencontre dans le canon pali". Aber diesen schwachen Trost, welchen er den Verfechtern der Palitradition zu gönnen scheint, nimmt er ihnen gleich darauf wieder. Der Palikanon weist zwar mehrere Rahulovādas auf, aber keiner von ihnen handelt, wie die Inschrift es verlangt, von Lügenreden (*musāvada*).

Mir ist diese Behauptung vollkommen unbegreiflich. Längst hatte ich[1] den Rahulovada namhaft gemacht, in welchem eingehend vom *musāvada* die Rede ist. Senart hatte alsdann meine Identifikation angenommen und als Anhang zu seiner Behandlung der Inschrift diesen Text publiziert. Ich füge hinzu, dass nach dem Erscheinen von M.'s Werk Trenckner's Ausgabe des Majjh. Nikāya das Sutta an der Stelle des Kanon, an die es gehört, uns gebracht, dass endlich ganz neuerdings S. Lévi eine höchst dankenswerte Übersetzung einer chinesischen Version desselben gegeben hat[2]. Wäre der Richter, der über das Recht der Pali-Überlieferung seinen Spruch abzugeben sich anschickt, nicht den Dokumenten, welche zu deren Gunsten sprechen, eine etwas grössere Aufmerksamkeit schuldig gewesen?

Nicht genug übrigens, dass der Pālikanon einen den Daten der Inschrift genau entsprechenden Text enthält. Die Zusammenstimmung geht noch weiter. Die Ausdrucksweise der Inschrift — nicht einfach Lāghulovade, sondern der Laghul., welcher sich auf Lügen bezieht — macht sehr wahrscheinlich, dass ihr Autor noch von andern Texten, welche gleichfalls Lāghulovada hiessen, gewusst hat. Auch hierzu stimmt die Pālitradition[3].

Ich wende mich weiter zu dem Titel *anāgatabhaya*. Ich kann nicht finden, dass wir hier besser als im Fall des Laghulovada zu der Behauptung berechtigt sind, dass ein solcher Text im Palikanon fehle. Ich hatte längst (a. a. O.) auf das Araññakānāgatabhayasutta verwiesen. M. hat davon keine Notiz genommen. Stimmte er mir nicht bei, so hatte er die Pflicht, seinerseits eine hinreichende Durchsuchung des Palikanon vorzunehmen, ehe er sich das Recht beilegen durfte, das Auftreten des betreffenden Titels in diesem Kanon zu leugnen. Eine solche Nachsuchung aber hätte ihn unfehlbar auf die *cattaro anagata* — um die Ausdrucksweise des versifizierten Inhaltsverzeichnisses (Uddana) anzuwenden — aufmerksam gemacht, die sich im Aṅguttara Nikaya finden[4]. Sie handeln sämmtlich, unter fortwährender Wiederholung dieses Schlagworts, von den *anagatabhaya*; das früher von mir aus der Chrestomathie Suttasaṃgaha beigebrachte Araññakanagatabhayasutta ist das erste der vier.

1) Vinaya vol. I p. XL, A. 1.

2) Journal asiatique, Mai-Juni 1896, S. 475 ff.

3) S. Minayeff 91, A. 3.

4) Jetzt in Hardy's Ausgabe des Aṅg. Nik. Pañcakanipata p. 100 ff.

Die Übereinstimmung zwischen Inschrift und Pālitradition, welche man gar nicht vollständiger wünschen kann, giebt eine feste, überlieferungsmässige Grundlage, der gegenüber man die Betrachtungen M.'s, welche ihn bei der Deutung der *anāgatabhayāni* bis zu den Träumen des Königs Kṛkin führen, doch nur als freie und nicht glückliche Phantasien wird charakterisieren können.

Jetzt zu dem *vinayasamukase.* M. (87) lässt die Übersetzung „abstract of the Vinaya" gelten; ich glaube in der That, dass dieselbe den Sinn des Worts wenigstens annähernd trifft. Der Zusammenhang mit *sāmukkaṃsika*, auf welchen Senart hinweist, drängt sich in der That auf. Die stehend in den Pālitexten wiederholte[1]) Beschreibung von Buddha's Predigt ist bekannt, in welcher den esoterischen Ausführungen *(dānakathā*, *sīlakathā* etc.) die Verkündigung der heiligen vier Wahrheiten als die *buddhānaṃ samukkaṃsikā dhammadesanā* gegenübergestellt wird. Verbinden wir den Anhalt, welchen diese Stelle, und denjenigen, welchen die Etymologie *(samutkarṣa)* giebt, so scheint sich als Bedeutung etwa „essentiell" zu ergeben. Asoka führt also eine „Essenz des Vinaya" an, und ich bekenne keinen ernstlichen Grund zu sehen, warum wir nicht, wie ich früher vorgeschlagen habe, vermuten sollen, dass dies das Pātimokkha ist, welches in der That so passend wie möglich als Essenz des Vinaya bezeichnet werden kann. Die Verschiedenheit der Benennung wird kaum ein Hindernis bilden; Benennungen pflegen eben schwankend zu sein — wir kommen hierauf zurück[2]). Möglich ist natürlich auch, dass der König an irgend ein anderes Kompendium des Vinaya gedacht hat[3]): ist dies der Fall, so wird man aus der Anführung eines solchen Werkes natürlich Nichts, das einem Einwand gegen das Alter des Pāli-Vinaya ähnlich sähe, folgern dürfen. Vielmehr wird es berechtigt sein, in dem Vorhandensein eines *samutkarṣa* des Vinaya ein Argument dafür zu sehen, dass ein ausführlicher Vinaya schon zu Asoka's Zeit existiert hat.

Ein weiterer von Asoka genannter Titel ist *Upatisapasine.* „Dans le canon pāli on ne connaît pas . . . d'écrit sous le titre

1) Siehe z. B. Mahāvagga p. 181. Weitere dankenswerte Zusammenstellungen zu dem Wort *ukkaṃsa* giebt Neumann WZKM. XI, 160. Ich mache noch auf das *samukkaṭṭhapada* im Parivāra, p. 114. 229 meiner Ausgabe aufmerksam.

2) Einen Einwand gegen die Identifikation des *vinayasamukase* mit dem Pātimokkha, auf den man verfallen könnte, hat man — wohl mit Recht — nicht gemacht. Asoka empfiehlt die von ihm genannten Texte allen Frommen, auch den Laien, zum Studium, das Pātimokkha aber war Geheimlehre der Mönche resp. Nonnen (vgl. meinen „Buddha"[3] S. 422, A. 1). Denkbar genug, dass der König entweder diesen Punkt übersah oder dass er sich in der kurzen Inschrift ungenau ausdrückte; er konnte gewiss sein, dass der Kundige seine Ermahnung, die von den übrigen Texten uneingeschränkt galt, bei diesem Text mit der nötigen Einschränkung verstehen werde.

3) Dergleichen Werke sind später jedenfalls nicht selten gewesen, wie man sich z. B. aus Nanjio's Katalog überzeugen kann.

de „Questions d'Upatiṣya" — bemerkt Minayeff (S. 91). Das ist buchstäblich richtig. Aber es wäre nicht überflüssig gewesen hinzuzufügen, dass es im Pālikanon doch einen besonders berühmten Abschnitt giebt, in welchem Sāriputta — bekanntlich ist dieser identisch mit Upatissa — fragend auftritt: seine Frage an Assaji, welche dieser mit dem Vers *ye dhammā hetuppabhavā* etc. beantwortet [1]). Was kann wahrscheinlicher sein, als dass dieser Text gemeint ist [2])? Wie wir ihn im Vinaya lesen, steht er im Zusammenhang eines grösseren Ganzen; wollte man ihn allein herausheben, so konnte kaum eine andre Bezeichnung passender sein als eben die vom König gebrauchte. Hier ein Bedenken gegen das Alter des Palikanon zu finden wäre etwa so gerechtfertigt, als wollte man aus einer Empfehlung des Studiums der „Bergpredigt" entnehmen, dass dem Redenden unser Neues Testament nicht vorgelegen haben könne: denn eine neutestamentliche Schrift, die „Bergpredigt" betitelt ist, giebt es in der That nicht.

Darüber, was hinter zwei weiteren Titeln der Inschrift, *munigātha moneyasūte*, zu suchen ist, möchte ich, wenigstens was den zweiten dieser Titel angeht, nicht allzu bestimmte Behauptungen wagen. Den *munigāthā* wird, wie ich früher bemerkte, das kleine 12. Sutta des Sutta Nipāta sehr wohl entsprechen können. Es besteht ausschliesslich aus Gāthās und handelt vom Wesen des *muni* [3]).

1) Mahāvagga p. 40.

2) Sollte er nicht gemeint sein, so würde unsre Verlegenheit, mit Hilfe des Pālikanons für diesen von Asoka zitierten Titel Rat zu schaffen, immer nur den Charakter eines *embarras de richesse* tragen. Schon Neumann (Die Reden Gotamo Buddho's I. S. 567; vgl. WZKM. XI, 159) hat im Hinblick auf die Asokainschrift bemerkt, dass es im Suttanipāta V. 955 ff. ein *Sāriputtapañhasutta* giebt und dass auch auf das 24. Sutta des Majjh. Nikāya die Bezeichnung passt. Ich glaube freilich, dass die Beziehung auf das Gespräch mit Assaji wahrscheinlicher ist, einmal wegen der hervorragenden inneren Bedeutung desselben, sodann weil sich hier, wo Sāriputta noch nicht in die Gemeinde aufgenommen ist, die Bezeichnung desselben mit dem Namen Upatissa besser erklärt (über die beiden Namen vgl. Majjh. Nik. vol. I p. 150). Dieser Name für ihn wird sonst selten gebraucht; es ist wohl kein Zufall, dass der Mahāvagga (p. 42) ihn eben in dieser Geschichte nennt und auch das zugehörige Uddāna (ibid. p. 99) von Upatissa spricht. Die von Beal (S. B. E. XIX, p. XIV, vgl. Seydel, die Buddha-Legende und das Leben Jesu [2] S. 112 A. 187) besprochenen, in chinesischer Version erhaltenen Questions of Sāriputra können hier nicht in Betracht kommen: ein junger Text, in dem der Enkel des Asoka erwähnt wird. Die früher von Kern (Der Buddhismus II, 455) vorgeschlagene Identifikation der Upatiṣya-Fragen mit einem Abhidharmatext hat K. selbst wohl jetzt, wie man nach seinem Manual p. 113 annehmen darf, fallen gelassen: gewiss mit Recht. — Wieso übrigens, um dies hier beiläufig zu bemerken, der *Upatisapasine* die in Ceylon überlieferten Erzählungen über das dritte Konzil und über Tissa Moggalīputta als tendenziös erweisen soll (de la Vallée Poussin 53), ist mir schlechterdings unerfindlich.

3) Die Wahrscheinlichkeit, dass es sich um eben dies Sutta handelt, dürfte durch den Zusammenhang, in dem wir an einer unten zu besprechenden Stelle des Divyavadana die *munigāthāḥ* erwähnt finden, noch wesentlich gesteigert werden.

Unser Text nennt es *munisutta.* Wer die Buchstabendienerei so weit treiben wollte, in dieser kleinen Divergenz der Benennung einen Anstoss zu finden, müsste beispielsweise auch darauf verzichten, das Citat des Saṃyutta Nikāya (vol. III p. 9): *vuttaṃ idaṃ bhante bhagavatā Aṭṭhakavaggike Māgandiyapañhe* mit dem *Māgandiya-sutta* des Aṭṭhakavagga in Verbindung zu bringen: in der That ist es aber ein Vers eben jenes Sutta (Sutta Nipāta 844), der im Saṃy. Nik. zitiert wird. Ähnlich kann keine Bezeichnung besser als *moneyyasutta* auf den früher schon von mir in diesem Zusammenhang zitierten Abschnitt Aṅguttara Nik. III, 120 passen. Er wird, wie dies im Aṅg. Nik. die Regel ist, im Text nicht als eigenes Sutta benannt resp. mit einem dementsprechenden Titel ausgestattet; dass man aber, wenn man einen solchen Abschnitt zitieren wollte, doch eben diese Bezeichnungsweise als die korrekte empfand, zeigt z. B. der oben (S. 635) berührte Fall des Āraññakānāgatabhayasutta, das unter dieser Bezeichnung im Suttasaṃgaha angeführt wird. Wir werden uns freilich sagen müssen, dass es im Suttapiṭaka noch andre Texte geben mag, die sich als *munigāthā*, als *moneyyasutta* benennen lassen[1]: und so wird es vorsichtig sein, die erwähnten Identifikationen nicht als allzu positive Behauptungen aufzustellen. Aber das Gesagte dürfte genügen zu zeigen, dass der Pālikanon Texte, die den Angaben Asoka's entsprechen — und zwar sehr vollständig und ungezwungen entsprechen — enthält, so dass von irgend welcher Möglichkeit, diese bei Asoka angeführten Titel gegen das Alter des Kanon zu verwerten, nicht die Rede sein kann.

Bleibt endlich ein einziger Titel, *aliyavasāni,* was ich — die genaue Korrektheit der Schreibung vorausgesetzt — mit Min. übersetze „pouvoirs surnaturels des saints." Texte, die der Sache nach auf diesen Titel passen würden, giebt es genug; leider weiss ich einstweilen nicht zu sagen, ob — was in der That vermutet werden müsste — in einem derselben auch das Schlagwort *ariyavasa* vorkam und eine mehr oder minder hervortretende Rolle spielte. Unter diesen Umständen verdient es bemerkt zu werden, dass die ausserordentlich ungenaue Setzung der Vokalzeichen in der Inschrift ein *aliyavāsani* wohl nahezu ebenso wahrscheinlich macht wie *aliyavasani,* und dann würden wir auf die Auseinandersetzung des Aṅguttara Nikaya (Dasanipāta) oder des Saṃgīti Sutta[2]) über die zehn *ariyavāsa* geführt werden.

1) Für das *moneyyasutta* denkt Neumann (Reden Gotamo Buddho's I, 567) an Sutta Nipāta 699—723 (vgl. Mahāvastu vol. III p. 387). Wohl möglich. Doch erweckt die Nebeneinanderstellung von *munigāthā* und *moneyasūte* den Eindruck, dass der letztere Text etwas anderes als blosse Gāthās ist. Der Text, auf welchen N. hinweist, besteht nur aus solchen.

2) S. B. E. XIII, 141 A. 2, worauf schon Minayeff verweist. Auch Neumann, Reden Gotamo Buddho's I, 324 denkt an die Dekade des Saṃgīti Sutta, unter andern Vorschlägen (ebendas. und S. 567), die sich mir von den Anhaltspunkten der Überlieferung weiter zu entfernen scheinen.

Blicken wir auf diese Betrachtungen zurück, so dürfte sich die Bilanz derselben doch ganz anders als Min. gelten lassen will, für den Palikanon günstig stellen. Bei der ganzen Lage des Problems — ich denke an die lakonische Sprache der Inschrift sowie daran, dass sie, wie sich von selbst versteht, eine Magadhrezension der heiligen Texte, nicht unsre Palirezension voraussetzt[1]) — und bei dem gegenwärtigen Stande unsrer Kenntnis wird ein billig Denkender es nicht verwunderlich finden können, dass einzelne Unsicherheiten zurückbleiben: eher kann es überraschen, dass diese Unsicherheiten nicht zahlreicher und nicht grösser sind. Behaupten dürfen wir aber, dass nichts auch nur mit nennenswerter Wahrscheinlichkeit auf eine Divergenz der Asoka vorliegenden Texte von unsern Pālitexten hindeutet, dass dagegen die Übereinstimmung an einer Reihe von Punkten gegen jedes vernünftigerweise zu erhebende Bedenken gesichert ist — soweit sie eben auf Grund einer Inschrift, die nur Titel nennt, überhaupt gesichert sein kann —; und dass diese Übereinstimmung im übrigen durchweg möglich, ja wahrscheinlich ist: es sei nur an den einen oben besprochenen Zug erinnert, dass die Inschrift das Vorhandensein von mehr als einem Rahulovāda wahrscheinlich macht und der Palikanon in der That mehrere Rāhulovādas enthält.

Sollen wir nun — muss endlich gefragt werden — in dem, was die Inschrift nicht nennt, irgend einen Verdachtgrund gegen unsern Pālikanon finden? Vielleicht befremdet schon die blosse Frage. Aber unser Kritiker scheint in der That in seinem Misstrauen gegen den Pālikanon so weit zu gehen, dass er die Inschrift auch in dieser Richtung zu verwerten versucht. „Dans les titres de ces écrits il n'y a pas la moindre allusion à l'existence du recueil pāli. Le roi recommande pour l'édification des fidèles, non les trois piṭakas, mais les *dhammapaliyayani*" (S. 92). Ja, sagt denn nicht der König deutlich genug, dass es ihm um die Erbauung weiter Kreise, der Mönche und Nonnen, der Laienbrüder und -schwestern zu thun ist und dass er daher unter den Worten Buddha's, die alle wohlgesprochen sind, nur einiges besonders wichtige auswählt? Will er nicht, wie Min. selbst (S. 85) sich an einer andern Stelle durchaus treffend ausdrückt, *l'énumération de quelques textes*

1) Min. (S. 84. 92) spricht in einem Ton, der für mich wenigstens einen gewissen aggressiven Beigeschmack gegenüber dem Pālikanon hat, davon, dass Asoka nicht in Pāli von Pālitexten redet, sondern sich eines andern Dialekts bedient. Ich glaube kaum, dass ein noch so warmer Parteigänger der Pālitradition den Anspruch erheben wird, dass die Pāliversion der heiligen Texte die Asoka nächstliegende oder gar die ursprüngliche gewesen sei. Dass die ursprüngliche Redaktion in Māgadhī zu denken ist, daran lassen einerseits die geschichtlichen Verhältnisse kaum einen Zweifel, andererseits wird es bekanntlich durch die Magadhismen des Pālitextes in festgewordenen Worten wie *bhikkhave*, in solchen für das Sprachgefühl nicht mehr lebendigen Formen wie dem Nom. pl. auf *-āse*, in gewissen feststehenden Formeln (E. Müller, Pāli Grammar 44) bestätigt.

geben, die er spezieller Beachtung empfiehlt [1])? Das Studium der drei Piṭakas — gleichviel, ob man schon damals diese Bezeichnung kannte — war die Sache Auserwählter und Hochgelehrter; es wäre merkwürdig gewesen, wenn der König gerade von den Piṭakas zu sprechen Anlass gefunden hätte. Aber — was doch, obwohl unausgesprochen, durch die angeführten Sätze M.'s durchblickt — dem Wortlaut der Inschrift, der Nennung der *dhammapaliyāyāni* ein Argument gegen die Existenz der Piṭakas entnehmen, wäre in der That soviel, als wollte man aus einer Mahnung, sich mit den Reden Jesu oder mit seinen Gleichnissen zu beschäftigen, einen Verdacht dagegen herleiten, dass dem Redenden die Existenz des Neuen Testaments bekannt war. —

Von der Inschrift Asoka's gehen wir, Minayeff folgend, weiter zu denen des Stūpa von Bharhut (um 200 vor Chr.?). Auch hier gelangt M. zu dem Ergebnis: „Beaucoup de choses que nous trouvons représentées à Bharhut sont en complète contradiction avec la doctrine du canon pāli" (S. 136). Es ist keine erfreuliche Arbeit, alle diese angeblichen Widersprüche durchzugehen. Aber um nichts von dem was M. gegen den Pālikanon vorbringt, unberücksichtigt zu lassen, wollen wir sie uns nicht ersparen.

Auf Reliefs an den Eingangsthoren sah man in betender Haltung, mit gefalteten Händen, nach Aussage der beigegebenen Inschriften den *Kupiro yakho* und *Virudako yakho*, beide einander ähnlich, in menschlicher Gestalt. Man erkennt hier, sagt M. (145), dass „les détails mythologiques sur les gardiens du monde n'avaient pas acquis le développement qu'ils ont dans le canon actuel". Die Inschriften geben jenen Göttern nicht den Namen als „Weltwächter" oder „grosse Könige", welchen ihnen der Kanon beilegt — ja brauchten denn, entgegnen wir, jene Inschriften, die eben nur in kürzester Form das Bildwerk erläutern wollten, jeden Titel, welcher den betreffenden Gottheiten zukam, in aller Vollständigkeit anzuführen? Der Kanon macht nur den Kuvera zu einem *yakkha* im engeren Sinn, während Virūḍhaka ein *kumbhaṇḍa* ist und als solcher eine ganz andre Gestalt haben sollte. Aber wie leicht konnte der Künstler in dem der bildenden Kunst so nahe liegenden Anthropomorphismus diese Unterschiede ignorieren [2])! Und wie leicht ferner konnte der Urheber der Inschriften die feineren Details der Terminologie vernachlässigen! Um so mehr als *yakkha* auch in den kanonischen Texten, wie M. selbst ausführt, nicht nur von der Götterschar des Kuvera, sondern oft von Göttern oder götterhaften Wesen aller Art gebraucht wird [3]). So bleibt

1) So jetzt auch sehr richtig Kern, Manual of Indian Buddhism S. 13: the King recommends a selection of sacred texts, not the whole body.

2) Man wolle dieselbe Schlussweise, deren sich hier Minayeff bedient, an den biblischen Angaben über himmlische Wesen im Vergleich mit ihren Darstellungen in der bildenden Kunst erproben.

3) Von Sakka, Māra etc.

kaum mehr als die Thatsache übrig — um mit M. S. 142 zu reden — dass die Inschriften das Wort in einem Sinn brauchen „que le même mot n'a pas toujours dans les textes." Gewiss wahr, aber folgt daraus irgend etwas für die Litteraturgeschichte der Piṭakas?

Eine weitere Divergenz zwischen den Ausschmückungen des Stupa und den Pālitexten. Eine der Skulpturen zeigt die Königin Māya auf ihrem Lager ruhend. Ein Elephant steigt zu ihr hernieder. Dabei die Inschrift *bhagavato okaṃti*. Für *bhagavato*, bemerkt M., wäre *bodhisatasa* zu erwarten: das Nichtauftreten dieses Ausdrucks scheint zu zeigen, dass damals die Lehre von den Bodhisattvas noch nicht, oder doch nicht in dem durch die kanonischen Texte repräsentierten Entwicklungsstadium existierte. Ferner erzählen „les textes pālis" jenes Herabsteigen in Elefantenform nur als einen Traum der Königin, nicht als wirklichen Vorgang. Und sie lassen, was man auf der Skulptur vermisst, den Elefanten eine Lotusblume im Rüssel tragen.

Geben wir doch nicht den kleinsten Zufälligkeiten eine Bedeutung, die sie nie beanspruchen können! Was liegt Auffallendes darin, wenn der Steinmetz von Bharhut oder der ihn dirigierende Künstler, welcher doch aller Vermutung nach kein Dogmatiker gewesen ist, hier von der Empfängnis des *bhagava* spricht, wo es sich in der That um die Empfängnis des Kindes handelt, welches einst der *buddho bhagavā* sein wird? Wenn im Mahāvastu (vol. II p. 8, 8; vol. I p. 204, 13) die Götter sagen: *adya cyavisyati kila bhagavān*, wenn es an einer andern Stelle desselben Werks (vol. III p. 301, 8) von den der Sambodhi vorangehenden Kasteiungen heisst *bhagavān samyaksambuddhaḥ duṣkaraṃ carati*, wenn im Buddhacarita (I, 39) von der Geburt des Bodhisattva als dem *tathāgatotpāda* die Rede ist [1], war etwa zur Zeit auch dieser Texte der Begriff des Bodhisattva noch nicht vorhanden? Mir scheint der im Augenblick der Sambodhi sich vollziehende Übergang eines Wesens, das noch nicht Buddha ist, in einen Buddha so tief mit den Fundamenten der buddhistischen Vorstellungswelt verwachsen und dementsprechend scheint es mir an wirklich signifikanten Spuren von dem anfänglichen Nichtdasein der Unterscheidung zwischen Bodhisattva und Buddha so durchaus zu fehlen, dass ich die Annahme derartiger ebenso geringfügiger wie begreiflicher Ungenauigkeiten in der dogmatisch nicht strengen Ausdrucksweise

1) Diesen Ungenauigkeiten, wenn man sie denn doch so nennen will, stelle ich aus den kanonischen Pālitexten den von mir „Buddha" [3] S. 100 A. 4 besprochenen Fall aus dem Suttanipāta an die Seite, wo von dem Bodhisattva die Ausdrücke *buddha*, *sambuddha* (auch *bhagava*) gebraucht werden (anders Windisch, Māra und Buddha 211 A. 2). Ich führe hier nur an, was mir eben zur Hand ist: mehr derartiges zu sammeln, was offenbar leicht wäre, würde ich für verlorne Zeit halten.

für die einzige wirklich wahrscheinliche Erklärung der betreffenden Stellen ansehen möchte.

Was weiter die Elefantengestalt des Bodhisatta anlangt, so schwanken die Texte zwischen Traum und Wirklichkeit[1]). Der Pālikanon, so viel mir jetzt gegenwärtig[2]), berührt den Punkt überhaupt nicht; was Min. als die Darstellung der „textes pālis" in Ansatz bringt, beruht in der That nur auf der Einleitung des Jātaka-Kommentars. Ich möchte mit Rockhill[3]) vermuten — natürlich eben nur vermuten —, dass zuerst von einem Traum die Rede war, dann dieser sich zu einem wirklichen Vorgang verdichtete. Der Pāli-Kommentar würde dann die ältere Vorstellungsform repräsentieren, das Relief von Bharhut vielleicht die jüngere. Ich sage „vielleicht": denn wäre es nicht auch denkbar, dass der Künstler den Elefanten, welcher zur schlafenden Königin herabsteigt, als eine dieser erscheinende Traumgestalt hätte verstanden wissen wollen? Das mag sich so oder anders verhalten: für die Frage nach der geschichtlichen Stellung des Pālikanon scheint mir die Sache in jedem Fall absolut unerheblich.

Endlich die Lotusblume. Nun ja, der Jātaka-Kommentar giebt dem Elefanten in der That eine solche in den Rüssel. Andre Texte, und auch das Relief, thun es nicht. Hier hat also wirklich der Jātaka-Kommentar eine kleine Ausschmückung, welche der Künstler nicht kannte oder nicht beachtete. Vielleicht ist die Lotusblume wirklich auf dem Weg der Legende bis zu jenem Kommentar hinzugekommen: auch ohne das Monument von Bharhut hätte diese schwerwiegende Frage auf Grund der Texte allein aufgeworfen werden können, wenn — es der Mühe wert gewesen wäre.

Bleibt die letzte der von Minayeff gesammelten Discrepanzen zwischen den Pālitexten und den Skulpturen von Bharhut. Den Gegenstand einer plastischen Darstellung bildet die im Ummaggajātaka[4]) sich findende Erzählung, wie Amarādevī dem König die vier entlarvten Betrüger, welche ihren Gatten verläumdet hatten, bringt. Das Relief stimmt ganz zu dem Text, aber Minayeff fragt, warum von den vielen Erzählungen des Ummaggajātaka gerade dieses Stück „peu caractéristique et, de plus, si brièvement raconté dans la version pālie[5]) qu'il semble à demi oublié" dargestellt ist,

1) Um nur einige nächstliegende Anführungen zu geben: Traum: Jât. Aṭṭh. I p. 50; Dulva bei Rockhill, Life of the Buddha 15. Wirklichkeit (oder sowohl Traum wie Wirklichkeit) Buddhacarita I, 20; Lal. Vistara p. 63. Im Mahāvastu finden wir beide Auffassungen, vgl. einerseits vol. II p. 8, 17 (vgl. vol. I p. 205, 3. 4, aber auch p. 207, 8), andererseits vol. II p. 298, 6.

2) Ein Irrtum ist leicht möglich. Die Hauptstelle des Kanon über die Empfängnis des Bodhisatta, das Acchariyabahutasutta (Majjh. Nik.) spricht von der Elefantengestalt nicht.

3) a. a. O. 15 A. 1. 4) Jāt. vol. V p. 370.

5) Man bemerke übrigens, dass es sich bei der „version pālie" auch hier wieder nicht um den kanonischen Text, sondern um den Kommentar handelt (vgl. Min. 151 A. 2).

noch dazu unter dem Titel *yavamajjhakiyajātaka* (S. 148—151). Wer will sagen, ob nicht die Anordner des künstlerischen Schmucks jenes Stupa die Erzählung doch vielleicht charakteristischer gefunden haben als Minayeff: über so etwas können die Meinungen verschieden sein. Und der Titel? Er passt so gut wie möglich zu dem Palitext, welcher erwähnt, dass Held und Heldin der Erzählung aus zwei als *yavamajjhaka* [1]) bezeichneten Örtlichkeiten stammten. Aber allerdings, als Titel fungiert dies Wort im Palitext nicht. Was folgt daraus? Doch nur, dass Titel eben schwankend waren. Das wussten wir ohnedies [2]).

Soweit die Skepsis Minayeff's. Wird nach den hier vorgelegten Betrachtungen gesagt werden können, dass ihre Gründe hinreichend sind, um unsern Glauben an diese imposante Traditionsmasse zu erschüttern?

IV.

Doch es ist nicht genug, die gegen diesen Glauben gerichteten Angriffe abzuwehren. Wir müssen ihn auch positiv begründen. Dies soll versucht werden, indem wir — natürlich nur in den grossen Haupt- und Grundzügen — den Palikanon der nördlichen Litteratur [3]) gegenüber stellen und die Schlüsse, zu welchen die Vergleichung der beiden Quellenmassen führt, entwickeln.

1) Ich weiss so wenig wie Min., was das bedeutet. Natürlich gehört es zu skt. *yavamadhya*, aber die Bedeutungen dieses Worts helfen, so viel ich sehen kann, nicht weiter. Yatawara's aus dem Singhalesischen gemachte Übersetzung giebt *market-town*. Man bemerke übrigens, dass es die Namensform des Pālitextes, nicht aber die des Mahāvastu (vol. II p. 83) *yavakacchaka* ist, die durch die Inschrift bestätigt wird.

2) Vgl. oben S. 638. Man erinnere sich, dass die grossen Suttasammlungen bei den einen *Nikāya*, bei den andern *Āgama* hiessen. Oder man bemerke, dass das 2. resp. 9. Buch des Mahāvagga im Cullavagga p. 306. 307 als *Uposathasaṃyutta* und *Campeyyakaṃ vinayavatthu* zitiert werden, dass das *Daharasūtra* mit dem *Kumāradṛṣṭāntasūtra* (Annales du Musée Guimet V, 133), das *Upaḍḍha* mit dem *Kalyāṇamitrasevanasūtra* (das. 139) identisch ist. Mehr über solche Benennungsverschiedenheiten siehe bei Rh. Davids, Buddh. Birth Stories I p. LXfg., Bühler, Indian Studies III, 16 A. 1, Neumann WZKM. XI, 159. Wollte man aus jeder Benennungsverschiedenheit einen Verdachtgrund herleiten, müsste man auch Anstoss daran finden, dass das Aṇḍabhūtajātaka auf einer Bharhut-Inschrift (Hultzsch ZDMG. 40, 76) als *Yaṃ bram[h]ano avayesi jatakaṃ* figuriert. In der That wird man im Gegenteil behaupten dürfen, dass dies Citat des Anfangspāda der zu dem Jātaka gehörigen Strophe (Jāt. vol. I p. 293) eine Bestätigung der Pālitradition darstellt, welche in einer Erörterung über das Verhältnis der Bharhut-Inschriften zu dieser Tradition wohl Erwähnung verdient hätte.

3) Unter „nördlicher Litteratur" verstehen wir hier die in Sanskrit resp. Gāthādialect vorliegenden Texte, sowie die tibetischen und chinesischen Versionen, soweit dieselben nicht nach Pāli-Originalen gemacht sind (über tibetische Übersetzungen aus dem Pāli vgl. vornehmlich Feer, Annales du Musée Guimet vol. II, 288, über chinesische Übersetzungen aus dem Pāli besonders Takakusu JRAS. 1896, 415 ff.

Es versteht sich von selbst, dass diese Untersuchung zu Ende geführt erst werden kann, wenn vor allem die chinesische Übersetzungslitteratur vollständig zugänglich sein wird[1]. Aber man hat keinen Grund, diese vermutlich ferne Zukunft abzuwarten, ohne dass man schon jetzt die Frage so weit fördert, wie sie sich eben fördern lässt. Schon jetzt aber kann sie, meine ich, ziemlich weit gefördert werden.

Wir beginnen mit der Vinaya-Litteratur. Über sie können wir uns verhältnismässig kurz fassen.

Gegenüber solchen nördlichen Repräsentanten des Vinayapiṭaka wie dem Mahāvastu, „fait de morceaux d'âge et d'origine très divers, chargé d'énormes interpolations souvent bien mal assemblées[2]“ brauchen wir uns nur ebenso auf die Natur der Sache wie auf andre Zweige der nördlichen Überlieferung selbst zu berufen, um dem höheren Recht des südlichen Vinaya darauf, ein wirklicher Vinaya zu heissen, Anerkennung zu schaffen.

Die uralte, im Norden wie im Süden bezeugte Teilung des geistigen und litterarischen Besitzes des Ordens in die beiden Kategorieen von Dharma und Vinaya schliesst es doch von selbst in sich, dass Vinayatexte ihrem alten und eigentlichen Begriff nach Texte gewesen sein müssen, die es mit den Lebensordnungen der Mönchsgemeinde, nicht aber — oder doch nur gelegentlich — mit allem nur denkbaren andern Inhalt, wie dem Leben Buddha's, Jātakas etc. etc. zu thun hatten[3]. Um ein Werk wie das Mahāvastu gegenüber Sūtratexten ähnlichen Schlages — man weiss nicht recht weshalb — abzugrenzen wäre man nie und nimmer darauf verfallen, ein Piṭaka des Vinaya einem Sūtra Piṭaka gegenüber zu stellen. Wenn das Mahāvastu als ein Vinayawerk bezeichnet

1) Natürlich ist dies nicht das einzige Desiderium, das hier auszusprechen wäre. Unter den mir vorläufig unerreichbaren Texten der nepalesischen Traditionsmasse würde, scheint es, besonders die Abhidharmakośavyākhyā für die Zwecke unsrer Untersuchung von höchster Wichtigkeit sein.

2) Senart, Mahāvastu vol. III p. III.

3) Kern, Manual 4 sagt über die Abgrenzung des Vinaya-Inhalts gegenüber sonstigen Materien im Pāli-Vinaya, richtig, aber doch nicht ganz bestimmt genug: „Though the Pāli Vinaya contains narrative parts to a considerable extent, no book of it is wholly made up of subjects which otherwise have a place in the Sutta-Piṭaka.“ Dies muss dahin präzisiert werden, dass im Pāli Vinaya ausnahmlos, nicht nur, wie sich von selbst versteht, im Sutta Vibhaṅga, sondern auch in jedem Buch der Khandhakas (Mahāvagga und Cullavagga), der eigentliche zur Erörterung kommende Gegenstand irgend ein Teil der Gemeindeordnungen ist. Die Behandlung dieser Ordnungen ist allerdings in bekannter Weise mit erzählenden Zuthaten ausgestattet, welche sich mehrfach mit Erzählungen decken, die im Sutta Piṭaka enthalten sind. Und diese Zuthaten sind in der That nicht selten mit einer über den nächsten Zweck weit hinausgehenden Breite behandelt. Aber darum ist und bleibt doch beispielsweise das erste Khandhaka des Mahāvagga, obwohl es z. B. die ganze Erzählung von den ersten Ereignissen nach der Sambodhi umfasst, seinem eigentlichen Wesen nach (vgl. Parivāra p. 114) durchaus eine Darstellung der Ordnungen der *upasampadā* und gewisser damit eng zusammenhängender Materien.

wird, so ist wohl klar genug, dass darin eine abgeblasste Erinnerung an einen Namen, die freie, unzutreffende Anwendung einer in alter Erinnerung aufbewahrten litterarischen Kategorie liegt, welcher für die betreffenden Kreise lebendiges Leben eben nicht mehr zukam [1]).

Was ich im Gegensatz zu einem Pseudo-Vinayatext wie dem Mahāvastu als wirklichen Vinaya benennen möchte, hat sich nun aber im Norden so gut wie im Süden erhalten.

Vor allem das Prātimokṣa.

Es ist bekannt, dass dieser Text in einer tibetischen und vier chinesischen Versionen verschiedener Schulen vorliegt [2]). Schon jetzt darf in Bezug auf die tibetische und eine der chinesischen positiv behauptet, in Bezug auf die übrigen mit hinlänglicher Sicherheit vermutet werden, dass dieselben in allem wesentlichen eben den im Pālikanon erhaltenen Text repräsentieren. Für den Nissaggiya-Abschnitt der Mönche wie der Nonnen hat Huth [3]) die Vergleichung des Pālitextes (Theravādī-Schule) mit dem tibetischen (Mulasarvāstivādin) und einem chinesischen (Dharmagupta) in allen Details ausgeführt. Es zeigt sich zunächst, dass die Varianten durchaus nur solche sind, wie sie wohl den auf eine exakte Textkonstitution bedachten Philologen, aber kaum den mit der betreffenden Quelle arbeitenden litterargeschichtlichen und religions-

1) Einen dünnen Faden übrigens mag es doch schliesslich geben, der das Mahāvastu mit dem Vinaya im alten Sinn des Wortes verbindet. Man weiss, dass im Mahāvagga der erste grosse Abschnitt, welcher von der *upasampadā* handelt, durch die Erzählung von den ersten Ereignissen nach der Sambodhi eingeleitet wird. Den Bericht von eben diesen Ereignissen nun dürfen wir vielleicht als das Grundelement des Mahāvastu ansehen, nur alles ins Unabsehbare angewachsen, nach rückwärts durch die ganze Vorgeschichte hindurch (einschliesslich der zehn Bhūmis der Bodhisattvas) verlängert, durch fortwährende Wiederholungen derselben Erzählungen, lange Reihen eingestreuter Jātakas, endlose Beschreibungen des die Ereignisse begleitenden himmlischen Jubels etc. erweitert und verwirrt, von dem Bericht des Mahāvagga sich vielfach (wie das überhaupt von den meisten nördlichen Erzählungen über Buddha's Leben gilt) in ähnlicher Richtung, jedoch ungleich weiter, entfernend wie etwa die apokryphen Evangelien von den kanonischen. Die an der Spitze des Ganzen (vol. I p. 2, Zeile 15 fg. stehenden Sätze über die *caturvidhā upasampadā* aber, deren Auftreten an dieser Stelle auf den ersten Blick unerklärlich scheint, geben das eigentliche Vinaya-Thema an, dessen historisch-legendarische Einleitung sich im übrigen zu diesem ganzen chaotischen Werk ausgewachsen hat. Vielleicht erklärt sich so auch der Titel des Mahavastu. Man kennt die Bedeutung von *vatthu* in der Vinaya-Litteratur; die Erzählung z. B. von den Vorgängen in Campā und der zugehörigen Verkündigung gewisser Ordnungen durch Buddha ist das *Campeyyakaṃ vinayavatthu* (Cullav. p. 307). In diesem Sinn scheint mir *mahāvastu* das grosse *vinayavastu* zu bedeuten. Es entspricht dem oder vielmehr einem kleinen Teil von dem, was im Pālikanon *mahākhandhaka* heisst (Mahāvagga p. 98).

2) Siehe Huth, die tibetische Version der Naihsargikaprāyaścittikadharmās (Strassb. 1891), S. 49. Beal, A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese S. 204 ff.

3) In der eben citierten Schrift, S. 30 fgg.

geschichtlichen Forscher interessieren können. Für diesen ist es ein und derselbe Text, der in Ceylon wie in Tibet und China vorliegt. Weiter aber, wenn man denn doch die Varianten der Betrachtung würdigen will, hat die gewissenhafte, alle Einzelheiten genau abwägende Untersuchung Huth's zu dem offenbar wohlbegründeten Resultat geführt, dass die Pālifassung älter ist als diejenigen indischen Redaktionen, die der tibet. und chin. Übersetzung zu Grunde liegen. Und es hat sich als höchst wahrscheinlich ergeben, dass eine Anzahl von Zusätzen, welche die letzteren Exemplare gegenüber dem Pālitext aufweisen, aus jenem alten Kommentar sowie jenen Legenden entnommen sind, welche der Pālikanon im Sutta Vibhaṅga als evidentermassen jüngere Zuthaten zum Text der Pātimokkharegeln hinzufügt[1]). Aber möge selbst Huth — was ich meinerseits kaum glaube — in den letzterwähnten Annahmen zu weit gegangen sein: so viel steht in jedem Fall mit der äussersten Evidenz fest, dass das Pātimokkha, wenn nicht in jedem einzelnen Wort, so doch sicher in allem Wesentlichen von Form und Inhalt, weit davon entfernt, das spezielle Eigentum des ceylonesischen Buddhismus zu sein, als Gemeinbesitz des ceylonesischen wie des tibetischen, wie des chinesischen Buddhismus anerkannt werden muss.

Und zwar, können wir hinzufügen, als ein Gemeinbesitz, der zu den fundamentalen Besitztümern zu zählen ist. Aus dem Norden berichtet I-tsing[2]) über den Lehrkursus, den der Neuordinierte durchzumachen hat: „The Upadhyaya giving out the contents of the Prātimokṣa teaches the candidate the character of the offences and how to recite the precepts. These having been learnt, the candidate begins to read the larger Vinaya-piṭaka“ [3]). Und an dem südlichen Vinaya-piṭaka glaube ich in eingehender Analyse den Nachweis geführt zu haben, dass dort alles sich um das Pātimokkha als um den Mittelpunkt bewegt. Einzig und allein mit dem Pāt. hat es der Sutta Vibhaṅga zu thun: er fügt zu jeder Regel die Worterklärung eines alten Kommentars und eine einleitende Erzählung, welche die Veranlassung zur Aufstellung der betreffenden Regel berichtet; zu vielen auch weitere Erzählungen, in denen zweifelhafte Fälle, die unter die Regel fallen oder nicht fallen, von Buddha entschieden werden. Zu der ihrer Natur nach unvollständigen Darstellung der Gemeindeordnung, welche das Sündenregister des Pātimokkha giebt, tritt alsdann ergänzend hinzu ein zweiter Kodex, das Khandhaka, die zusammenhängende Erörterung solcher Materien, wie Ordination, Uposathafeier etc. Auch das

1) Siehe Huth a. a. O. insonderheit S. 45—47. Vgl. auch Beal, Buddhism in China S. 25. Wir kommen auf diese Zuthaten sogleich zurück.

2) p. 103 der Übersetzung von Takakusu.

3) Hier sei auch angeführt, dass der Anhänger des Mahāyāna zu dem Hīnayānisten sagt: *kiṃ bhoḥ prātimokṣavinayena . . . , mahāyānaṃ paṭha* (Minayeff 22 A. 2).

Khandhaka setzt beständig das Pātimokkha als vorhanden und als bekannt voraus: wo von einer in diesem verpönten Sünde die Rede ist, kennzeichnet das Kh. die betreffende Strafe durch den Ausdruck *yathā dhammo kāretabbo* „(der Schuldige) soll behandelt werden wie es Gesetz ist“ oder ähnlich: wo aber ein dort nicht erwähntes Vergehen mit Strafe bedroht wird, geschieht dies in andrer als der dort gebrauchten Form (*dukkaṭa* etc., nicht *pācittiya* etc.), da eben offenbar der Kreis der unter die Strafandrohungen des Pātimokkha gestellten Vergehungen fest abgeschlossen dastand und einer Erweiterung nicht für fähig galt. Wie sich hier überall das Pātimokkha als das Fundament des gesamten Vinaya erweist, so zeigt sich sein höheres Alter auch darin, dass gewisse in ihm beschriebene disziplinarische Prozeduren in dem erwähnten alten Kommentar und in den erzählenden Zuthaten des Sutta Vibhaṅga successive weiter entwickelte Gestalten aufweisen, so dass die Verfasser dieser jüngeren Textelemente, offenbar ohne dies selbst zu bemerken, den Auffassungen des von ihnen behandelten Textes in der That andre jüngere Auffassungen substituieren [1]).

Wenn sich so deutlich wie in dieser Analyse des Vinaya-piṭaka die successive Übereinanderlagerung älterer, jüngerer, jüngster Elemente herausstellt und wenn sich so, wie es hier der Fall ist, zeigt, dass die jüngeren Elemente die älteren auf der einen Seite beständig voraussetzen, auf der anderen unbewussterweise leise aber doch bemerkbar modifizieren, so genügt dieser Sachverhalt offenbar schon für sich allein, um zu zeigen, auf wie festem Boden vortrefflichster Überlieferung wir hier stehen. Wir sehen das geschichtliche Werden dieser Litteratur vor uns; wir nehmen die authentischen Zeichen wahr, in welchen das geschulte Auge die Spur des geschichtlichen Werdens zu erkennen gewohnt ist.

Auch in Bezug auf die an das Prātimokṣa anschliessenden Weiterentwicklungen aber sind wir schon jetzt im stande, für das Alter der südlichen Tradition das bestätigende Zeugnis — dessen jene freilich nicht bedürfen würde — der nördlichen Texte beizubringen. Wir können nicht nur die Zuthaten, welche das Suttavibhaṅga zum Pātimokkha hinzufügt, sondern auch den erweiterten Darstellungskreis des Khandhaka in die nördliche Überlieferung verfolgen. Für die Schule der Mahīśāsakas [2]) informiert uns auf

1) Dies alles ist von mir in der Einleitung zum Vinaya-piṭaka vol. I p. XVII—XXIII dargelegt worden. Aus der Ausdrucksweise Kern's in seinem Manual S. 1 darf ich zu meiner Freude wohl entnehmen, dass dieser Forscher, den man wohl kaum einer parteiischen Vorliebe für die Pālitradition verdächtig finden wird, mir im Wesentlichen zustimmt.

2) Diese stehen allerdings der im Pālikanon vertretenen Schule besonders nahe, sind aber doch von jener zu unterscheiden. Als ein Zeugnis dafür, dass der Kanon „est une production de la secte des Mahīśāsakas“ finde ich bei Minayeff (S. 64), dem de la Vallée Poussin 54 nachfolgt, Jataka vol. I p. 1 citiert. Was steht dort in der That? Dass einer der Mönche, auf deren Veranlassung der Autor des Jātaka-Kommentars diesen verfasst hat (vgl. den Gandhavaṃsa bei Minayeff S. 247), dem *Mahiṃsāsakavaṃsa* angehörte!

Grund der chinesischen Version Beal in seinen leider kurzen, mir mitgeteilten und von mir veröffentlichten Angaben, Vinaya Piṭaka vol. I p. XLIV fg.; für die der Dharmaguptas ergiebt sich wesentliches aus dem Bericht des Vinaya dieser Schule über die Redaktion der Piṭakas im ersten Konzil, der von demselben Gelehrten ebenfalls aus dem Chinesischen übersetzt ist [1]). Über den tibetischen Vibhaṅga sehe man Csoma-Feer, Annales du Musée Guimet II, 184—190 [2]). Aus der nepalesischen Tradition möge als von be-

1) Vhdl. des 5. Or. Kongr., Ostasiat. Section S. 24. — Wir sehen aus diesem Bericht zunächst, dass die Pārājika, Saṃghādisesa-Abschnitte etc. bei den Dharmaguptas so aufeinander folgten wie im Pāli-Vinaya; nur der kurze Abschnitt der *adhikaraṇasamathā*, zu welchem im Pāli-Vinaya (vol. IV p. 207) keine Geschichten mit Nennung von Orten und Personen gegeben werden, ist übergangen. Weiter finden wir Ort und Hauptperson der einleitenden Geschichte für eine nicht ganz geringe Anzahl von Regeln namhaft gemacht; fast durchweg stimmen diese Daten mit denen des Pālikanon. Nach Erledigung des Bhikkhu- und Bhikkhunī-Pātimokkha incl. der zugehörigen Zuthaten geht die Auseinandersetzung, in genauer Übereinstimmung mit der Anordnung des Pāli-Vinaya, zu dem dort als Mahāvagga vorliegenden Text über. Die Reihenfolge der sieben ersten Bücher der Pāli-Rezension wird bestätigt (wenn man, wie wohl evident ist, in Bezug auf das sechste statt *rules relating to mendicants* lesen darf *r. r. to medicaments*). Einzelne kleine Diskrepanzen allerdings sind zu verzeichnen; so werden die Verordnungen über das Vassa-Zeremoniell nach Sāvatthi (im Pālitext nach Rājagaha) verlegt. Danach ist klar, dass der Aufbau des Vinaya der Dharmaguptas im wesentlichen für identisch mit dem des südlichen V. Piṭaka gelten kann.

2) Nach dem, was ich in äusserster Kürze schon Vin. Piṭaka vol. I p. XLVII bemerkt habe, seien hier auf Grund der Excerpte von Csoma-Feer, Ann. du Musée Guimet II, 149—198 einige weitere Worte über die Anordnung des tibetischen Vinaya gestattet. Derselbe hebt an mit dem, was dem Pāli Mahāvagga und den Büchern I—VII (ausser V) des Cullavagga entspricht. Die Reihenfolge der Bücher entspricht im ganzen dem Pālitext, doch liegen einige Umstellungen vor (z. B. steht Mahāvagga IX hinter X). Ehe nun der Cullavagga weitergeführt wird, folgen Pātimokkha und Vibhaṅga für Mönche und Nonnen. Dann Cullavagga V und vielleicht (die Excerpte erlauben kein ganz sicheres Urteil) VIII—IX; weiter jedenfalls entsprechend dem Pālitext X (über die Nonnen) und XI. XII (die beiden ersten Konzilien). In welcher Beziehung das, was dann noch kommt (Vinaya-uttara-grantha, a. a. O. 197 fg.) zum Parivāra des Pāli Vinaya steht, muss dahingestellt bleiben.

Wie wir die grossen Abteilungen des Pāli-Vinaya in Tibet wiederfinden, steht auch die Darstellungsweise des tibetischen Vinaya, die Verflechtung der kirchenrechtlichen Auseinandersetzung mit Erzählungen, in engster Beziehung zur Darstellungsweise des südlichen Kanon. Die Exzerpte von Csoma-Feer lassen in sehr vielen Fällen erkennen, dass an der entsprechenden Stelle die entsprechende Geschichte stand: so, um nur wenige Beispiele anzuführen, in dem Kapitel über Lederartikel und Verwandtes die Geschichte von Soṇa Kuṭikaṇṇa und Kaccāna (Csoma-Feer p. 162, Mahāvagga p. 194 fg.), in dem Kapitel über Wohnstätten die Geschichte von der grossen Gabe des Anāthapiṇḍika (Cs. F. p. 176 fg., Cullavagga p. 154 fg.), in dem Abschnitt über die Umdrehung der Almosenschale die Geschichte von der Verläumdung des Dabba durch einen Licchavi (Cs. F. p. 192, Cullavagga p. 124 fg.). Allerdings sind diese Geschichten in der tibetischen Version oft viel weiter ausgesponnen als in der Pāliversion (man vergleiche etwa die beiden Fassungen der Geschichte zu dem Verbot, Söhne ohne Erlaubnis der Eltern zu ordinieren, Ann. du Musée Guimet

sonderem Interesse hervorgehoben werden, dass der vollständige Vibhaṅga-Abschnitt zu einer Prātimokṣaregel (dem 83. Pacittiya nach der südlichen Zählung) mit einleitender Erzählung, Text der Regel und dem alten Kommentar [1]) einer Erzählung des Divyāvadana (p. 543 fg.) [2]) einverleibt ist. Die einleitende Geschichte ist eine andere als die der Palirezension; der Text der Regel stimmt wohl im wesentlichen ihres Inhalts zum Palitext [3]), weicht aber in vielen einzelnen Wendungen von demselben ab, was denn eine durchgreifende Abweichung des Kommentars zur Folge hat. Trotz dieser Differenzen aber tritt die Identität des Typus der im Norden und im Süden zu der Pratimokṣaregel hinzugefügten Zuthaten auf das Augenfälligste hervor. Der Vorfall, welcher den Anlass zur Verkündigung der Satzung giebt, wird Buddha berichtet. Dieser „*śikṣākāmatayā* (lies °*tāyā*) *varṇam bhāṣitvā* (vgl. dazu das *vaṇṇam bhāsitvā* des Suttavibhaṅga, Vin. Piṭ. vol. III p. 21, Zeile 14, das dann bei allen folgenden Regeln nachfolgt resp. zu ergänzen ist) leitet seine Verkündigung mit den Worten ein: *evam ca me śrāvakair vinayaśikṣāpadam upadeṣṭavyam* (Pali stehend: *evaṃ ca pana bhikkhave imaṃ sikkhāpadam uddiseyyatha*). Die Art und Weise, wie dann der Kommentar die einzelnen Worte der Regel erklärt, ist ganz dieselbe, welche dem Leser des Pālikanon aus hunderten von Fällen geläufig ist. Von Einzelheiten hebe ich hervor: *anyatra tadrūpāt pratyayād iti tadrūpam pratyayaṃ sthāpayitvā* genau gleich der öfter wiederholten Wendung der Pāliredaktion: *aññatra tathārūpapaccayā 'ti ṭhapetvā tathārūpapaccayam* (z. B. Vin. Piṭ. vol. IV p. 105). Dann die Auseinandersetzung über den Fall, dass der Schuldige das Bewusstsein der die Schuld begründenden Sachlage gehabt resp. nicht gehabt hat resp. darüber in Zweifel (*vaimatikaḥ*, Pāli *vematiko*) gewesen ist (vgl. z. B. Vinaya Piṭ. vol. IV p. 15). Endlich der Abschluss mit den Fällen

V, 91 fg. und Mahāvagga p. 82 fg.), und die erstere Version enthält unzweifelhaft viel mehr Geschichten als die letztere. — Der Typus der zu den Regeln des Pātimokkha gehörigen Vibhaṅga-Geschichten der tibet. Version wird von Csoma-Feer (Ann. II, 184) folgendermassen beschrieben: „. . . actions immorales commises par quelques-uns des religieux, disciples de Śākya. En général la connaissance du crime se répand parmi le peuple, qui blâme la conduite des prêtres. Śākya est ensuite informé du fait. Le coupable est cité devant l'assemblée; il confesse sa faute. Śākya le réprimande, puis explique l'immoralité de l'acte, fait une loi à ce sujet et déclare que quiconque la violera sera traité comme un transgresseur.“ Wie genau dieser Verlauf dem zahllosen Malen im Pali-Vinaya vorliegenden Erzählungstypus entspricht, braucht kaum hervorgehoben zu werden.

1) Nicht mit nachfolgenden einzelnen Erzählungen über Fälle der Anwendbarkeit und Nichtanwendbarkeit: dieselben fehlen auch im Pālikanon bisweilen, wohl gar bei den meisten Regeln.

2) Schon Cowell-Neil haben auf die Pāliparallele zu dieser Stelle des Divyav. hingewiesen.

3) Es sei bemerkt, dass die chinesische Übersetzung bei Beal, Catena of Buddhist Scriptures 230 mit dem Pālitext nahezu identisch ist.

der *anāpatti* wie im Pāli, darunter so wie dort die *anāpattir ādikarmikasya* (Pāli *ādikammikassa* [1]). Das durch den ganzen Abschnitt häufig wiederholte *pūrvavat* zeigt, was freilich auch ohne einen solchen Beweis sich von selbst verstehen würde, dass die ganze Auseinandersetzung — ebenso wie ihr Gegenbild im Pālikanon — einem festen Geleise folgt, in welchem in gleicher Weise die entsprechenden Darlegungen zu andern Prātimokṣaregeln sich bewegen [2]).

Wenn wir die hier (im Text und in den Anmerkungen) aufgeführten Materialien überblicken, so stellt sich heraus, dass das

1) Das Wort bedeutet nicht „beginning a wrong action (without finishing it)" wie Cowell-Neil angeben (vgl. auch de la Vallée Poussin 179), sondern es bezeichnet den ersten Begeher des betreffenden Vergehens, welcher, weil das Verbot erst auf Anlass seiner That erlassen worden ist, selbst von Strafe frei bleibt (*yo tasmiṃ tasmiṃ kamme ādibhūto.* Aṭṭh. zum Pārājika.).

2) Hier und da bieten sich die nepalesischen Texte, in denen wie bekannt die Vinayamaterialien sehr zurücktreten, zur Vergleichung auch mit den Pāli-Khandhakas dar. Schon Cowell hat zu Divyāvadāna p. 19 fg. die Pali-Parallele herangezogen; die Vergleichung spricht nicht zu Gunsten des nördlichen Textes. Ich möchte hier weiter darauf hinweisen, wie das Divyāvadāna p. 329 (man nehme zu dem lückenhaft überlieferten Text die aus der tibetischen Version gewonnenen Ergänzungen das. S. 707 hinzu) die Vinaya-Satzung darstellt, dass den Dharma nur wer in gehöriger Weise dazu aufgefordert ist vortragen darf. Die Situation ist die, dass die Ṣaḍvargika Bhikṣus den Dharma vortragen wollen. Ebenso Mahāvagga p. 113: *tena kho pana samayena chabbaggiyā bhikkhū saṃghamajjhe anajjhiṭṭhā dhammaṃ bhāsanti.* Also eine jener durch den Pāli-Vinaya verstreuten zahllosen Geschichten, in denen die Erteilung einer neuen Ordnung von seiten Buddha's durch eine von den Chabbaggiyā begangene Ungehörigkeit motiviert wird. Die Sache wird vor Buddha gebracht: *etat prakaraṇam bhikṣavo bhagavata ārocayanti*: ziemlich genau gleich der stehenden auch in dieser Geschichte erscheinenden Formel des Pāli-Vinaya: *bhagavato etam atthaṃ ārocesuṃ.* Buddha erlässt seine Verordnung: *tasmān na bhikṣuṇānadhīṣṭena dharmo deśayitavyaḥ . bhikṣur anadhīṣṭo dharmaṃ deśayati sātisāro bhavati.* Entsprechend im Mahāvagga: *na bhikkhave saṃghamajjhe anajjhiṭṭhena dhammo bhāsitabbo. yo bhāseyya, āpatti dukkaṭassa.* Bemerkenswert aber ist auch der Unterschied der beiden Redaktionen. Im Mahāvagga spielt die einfache Erzählung, bei welcher es nur auf die betreffende Vinaya-Vorschrift abgesehen ist, im Kreise der Gemeinde allein. In der nepalesisch-tibetischen Version dient als Staffage ein zauberhafter Vihāra an der See, zu welchem Scharen von Nāgas in der Gestalt von Brahmanen und Gṛhapatis herzukommen und der schliesslich ebenso zauberhaft wie er entstanden ist, auch wieder verschwindet. Ob es wahrscheinlicher ist, dass die Mönche die Ordnungen für ihr geistliches Leben zuerst einfach und sachgemäss oder zuerst mit Ausschmückungen von diesem Schlage dargestellt haben, wird Unbefangenen klar sein. — Will man den Khandhaka-Materialien auch die grösste und wichtigste der im Pāli-Vinaya eingeflochtenen Erzählungen zurechnen, den Bericht über die ersten Ereignisse nach der Sambodhi, das Dhammacakkappavattana etc., (Mahāvagga I im Eingang), so ist es bekannt, an wievielen Stellen der nepalesischen Litteratur (Lalita Vistara, oft im Mahāvastu) sich Exemplare des entsprechenden Berichts finden; die Analyse derselben erweist unzweifelhaft den im Pāli vorliegenden Text resp. eine ihm sehr nahe stehende Version als zu Grunde liegend. Vgl. Kern SBE. XXI, S. XIff.; speziell für die Episode der Begegnung Buddha's mit dem Brahmanen Upaka beachte man die lehrreichen Zusammenstellungen Feer's Ann. du Musée Guimet V, 482 fg.

Vorhandensein einleitender Erzählungen zu den Pratimokṣaregeln, wie der Pāli-Vinaya sie aufweist — zum Teil noch so, dass die vorliegenden Zeugnisse uns die Übereinstimmung mit den Daten des Pālitexts mehr oder minder in das Detail zu verfolgen gestatten — sich bestätigt bei den Mahīśāsakas und den Dharmaguptas, in der tibetischen wie in der nepalesischen Litteratur; die letztgenannte zeigt uns auch die auf die Regel folgenden Worterklärungen in der Weise des Pālitexts. Von der dann nachfolgenden Erörterung einzelner Fälle hat sich in dem, was wir über die Mahīśāsakas wissen, die deutliche Spur erhalten. Den Anschluss der Khandhakas an Pātimokkha resp. Suttavibhaṅga können wir bei Mahīśāsakas und Dharmaguptas verfolgen; im tibetischen Vinaya hat eine eigentümliche Umstellung stattgefunden. Den Bericht über die Konzilien endlich findet man bei den Mahīśāsakas wie in Tibet als Bestandteil des Vinaya und zwar mit grösserer oder geringerer Genauigkeit erkennbar als an der Stelle stehend, die der Stellung im Pāli-Vinaya entspricht; von den Dharmguptas liegt uns der betreffende Bericht selbst vor und es wird mitgeteilt, dass er dem Vinaya Piṭaka dieser Schule entnommen ist.

Man sieht, dass diese Vergleichungen sich über stattliche Weiten des buddhistischen Gebiets erstrecken. Immerhin kann man bemängeln [1], dass dieselben sich, soweit die Zugehörigkeit der Materialien zu bestimmten Schulen feststeht, durchweg im Gebiet der dem Theravada entstammenden Schulen halten und nichts über die schismatischen Schulen der Mahāsaṃghikas beweisen. Über diese sind wir bis jetzt, soviel ich finden kann, sehr wenig orientiert; so lange aber die aus den anderweitigen Quellen abgeleiteten Resultate so unverdächtig und wohlbegründet auf ihrer breiten Basis dastehen, wie einstweilen der Fall ist, haben wir wohl keine Ursache, uns durch Zeugen, welche eben bis jetzt uns nichts sagen, misstrauisch machen zu lassen. Übrigens bemerkt Beal [2], dass mit der Ordnung der Darstellung im Pāli Mahāvagga die im Vinaya der Mahasaṃghikas (nach der chines. Übersetzung) „corresponds closely, though not entirely", so dass wir allen Grund haben, auch von dieser Seite eine Bestätigung der Authentizität der Pali-Tradition in den wesentlichen Zügen zu erwarten.

Es lässt sich bis jetzt nicht ermessen, ob jene oben (S. 647) berührten feinen Indizien, welche im Pali-Vinaya so zu sagen die

1) So Kern, Manual 3.

2) Buddhism in China S. 31. Für eine gewisse Übereinstimmung im Aufbau des Vinaya der Mahāsaṃghikas mit dem der andern Schulen würde auch die oben S. 645 Anm. 1 vorgetragene Auffassung, wenn dieselbe sich als richtig bewährt, sprechen. Es sei auch darauf aufmerksam gemacht, dass die unten zu gebenden Erörterungen über das Sutta Piṭaka uns vielfach das Mahavastu, d. h. die Mahāsaṃghikaschule, als die Daten des Pālikanon bestätigend zeigen werden: die Vermutung eines ähnlichen Verhältnisses für den Vinaya ist danach wohl zulässig.

Jahresringe des allmähligen Wachsthums dieser Litteratur repräsentieren, auch in den chinesischen Versionen der andern Schulen zu erkennen sein würden. Aber schon jetzt ergeben die hier vorgelegten Betrachtungen ein Gesamtresultat, das wir etwa in folgenden Sätzen formulieren dürfen. Von einer Auffassung des Pāli-Vinaya als eines dem ceylonesischen Buddhismus eigentümlich angehörigen Gebildes kann nicht die Rede sein. In der ausserceylonesischen Tradition finden sich grosse Mengen von Einzelheiten wieder, die in Bezug auf alle verschiedenen Schichten dieser schichtweise sich aufbauenden Litteratur je nach dem Stande unsrer gegenwärtigen Kenntnis bald knappere, bald ausserordentlich reichhaltige und eingehende Bestätigungen für die Güte der Pāli-Überlieferung bieten. Innerhalb der südlichen Überlieferung selbst aber vervollständigt das Aussehen der Lagerung jener Schichten und der zwischen ihnen obwaltenden leisen Unterschiede den Beweis dafür, dass wir hier ein vorzüglich erhaltenes Exemplar jenes im Norden wie im Süden wesentlich identischen Vinaya-Schrifttums vor uns haben. Ob das südliche Exemplar direkt das Ursprüngliche ist[1]), wird zu fragen sein, wenn insonderheit die chinesischen Materialien vollständig vorliegen. Bis jetzt ist Nichts bekannt, was diese Annahme ausschliesst.

Wenden wir uns nun vom Vinaya zum Sūtra-Piṭaka. Entsprechend der weniger festen und durchsichtigen Komposition dieses Piṭaka und der minderen Zugänglichkeit der ausserindischen Materialien werden wir hier nicht ganz mit derselben Bestimmtheit zu operieren imstande sein wie bisher. Aber wir werden doch finden, dass auch hier Alles auf das gleiche Resultat hindeutet, welches wir für den Vinaya gewonnen haben. Und wie wäre es anders zu erwarten? Wer diese beiden Piṭakas des Pāli-Kanon nebeneinander studiert, dem wird es sich mit unmittelbarer Gewissheit als selbstverständlich aufdrängen, dass das eine wie das andre ein Bestandteil derselben grossen Traditionsmasse ist, das eine mit dem andern in Bezug auf Alter und Authentizität genau auf derselben Linie steht. Es würde starker Gegenbeweise bedürfen, einen solchen Eindruck zu entkräften.

Doch wenden wir uns von solchen allgemeinen Bemerkungen dazu, eine Reihe konkreter Thatsachen zu durchmustern.

Es sei zunächst hervorgehoben, dass das Hauptprinzip der Anordnung des Sūtra-Piṭaka, die Verteilung der Sūtras auf die vier oder fünf grossen Sammlungen — je nachdem man den Khuddaka Nikāya mitzählt oder nicht[2]) — durch die nördlichen Daten durch-

1) Abgesehen natürlich von dem Dialekt. Und ich möchte auch im Übrigen Ursprünglichkeit immer nur im Grossen und Ganzen verstanden wissen. Dass ein Exemplar dieser Textmassen in allen Details das Ursprüngliche unversehrt oder auch nur jedesmal unversehrter als die übrigen Exemplare erhalten haben sollte, ist von vornherein ausgeschlossen.

2) In Bezug auf diesen Punkt verweise ich auf S. 654, Anm. 2. Hier sei Milinda Pañha p. 22 zitiert: *pañcanekāyikā pi ca catunekāyikā c'eva Nāgasenaṃ purakkharuṃ.*

aus bestätigt wird. Das Divyavadana erkennt jene Sammlungen wiederholt als die Grundlage des mönchischen Wissens an[1]; es benennt sie[2] mit Namen, welche die mehr oder weniger genauen Äquivalente der Pälibenennungen sind, als das Saṃyuktaka (Pali: Saṃyuttaka Nikaya), Madhyama (Majjhima Nikāya), Dīrghāgama (Dīgha Nikāya), Ekottarika (Aṅguttara Nikāya; im Palikanon heisst ein nach dem Prinzip dieses Nikaya geordneter Abschnitt des Parivara, das sechste Kapitel dieses Werkes, in der That Ekuttaraka). So viel ich finden kann, denkt das Divyāvadana nicht daran, für sich selbst einen Platz in einer dieser Sammlungen zu beanspruchen: um so viel deutlicher tritt hervor, wie dieselben für die Kreise, aus welchen das Divy. hervorgegangen ist, sozusagen das Fachwerk darstellen, in welchem zwar nicht die selbstgeschaffene, moderne, aber die von dieser deutlich als unterschieden gefühlte alte, kanonische Litteratur des Buddhismus ihre festgeordnete Stelle findet.

Nicht anders lässt der Bericht der Dharmaguptas über die Redaktion der heiligen Texte im ersten Konzil[3]) die Sutras auf die grossen Kodizes der „Long Collection", der Mittleren Sammlung, der „Add-one Collection" und der Saṃyukta-Sammlung verteilt werden, denen sich an fünfter Stelle die „miscellaneous collection of Sūtras" wie Jatakas, Dharmapada etc., also mehr oder weniger genau das, was in Ceylon Khuddaka Nikāya heisst, anschliesst[4]). Die von Bunyiu Nanjio katalogisierte chinesische Textsammlung umfasst in der That den Dīrghāgama (Nr. 545), den Madhyamagama (542), den Ekottarāgama (543), den Saṃyuktāgama (544).

Fragen wir nun, ob sich die Vergleichbarkeit dieser vier Agamas mit den vier grossen Nikāyas des Palikanon noch weiter erstreckt als auf ihre Titel.

Was den Dīrghāgama anlangt, so lässt die eben erwähnte Konzilsgeschichte der Dharmaguptas diesen mit dem Fan-tung (Brahmajala) Sutra anheben, genau wie dies vom Dīgha Nikaya gilt. Jener selbe Bericht nennt dann von weiteren Sūtras des Dīrghāgama unter andern[5]) das „adding ten"; dies liegt im Dīgha Nik. als Dasuttara Suttanta vor. Weiter das „Sutra relating to the perfection and destruction of the world"; es ist kaum gewagt, dasselbe mit dem Aggaññasutta des Dīgha Nik. zu identifizieren. Sodann das Mahānidana Sutta und die „questions asked by Sakra-raja". Der eine wie der andre Text — der letztere unter dem Titel Sakkapañhasutta — ist im Dīgha

1) Siehe S. 17 gegen Ende, S. 331. Vgl. Burnouf, Introduction S. 48 fg.

2) Divyavadana p. 333.

3) In der oft von uns erwähnten, von Beal übersetzten chinesischen Version, a. a. O. 28.

4) Wir dürfen uns auf diese Stelle gegenüber der Behauptung Barth's (Bulletin, Bouddhisme, 1894, S. 1, Anm. 1) berufen, dass die Anordnung der Sutralitteratur nach den fünf Nikayas dem nördlichen Buddhismus unbekannt sei.

5) Ich übergehe hier zwei Titel, über die ich gegenwärtig keine Auskunft geben kann: das „adding one" (vgl. B. Nanjio Nr. 545, 11) und das Seng-tchi-to Sūtra (= Soṇadaṇḍa S. ??).

Nikāya enthalten. Die Ordnung, welche der chinesische Bericht innehält, divergiert allerdings von der des Pālitextes. Für jene chinesische Version des Dīrghāgama, welche Bunyiu Nanjio beschrieben hat (Catalogue Nr. 545), hat schon dieser Gelehrte selbst gezeigt, wie der bei Weitem grösste Teil der Sutras im entsprechenden Pali-Nikāya wiederzufinden ist; eine Anzahl von Divergenzen bleibt allerdings übrig. Auch für den Madhyamāgama Nanjio's (Nr. 542) lehrt schon ein flüchtiger Blick die Übereinstimmung eines grossen Teils der Sūtratitel mit denen des Majjhima Nikāya. Ueber den Ekottarāgama Nanjio's (Nr. 543) lässt sich auf Grund des Catalogue kaum etwas Wesentliches bemerken. Über den Saṃyuktāgama sagt der Bericht der Dharmaguptas, dass derselbe „treatises relating to the Bhikṣus, Bhikṣuṇīs, Upāsakas, Upāsikās, Devas, Sakra, Brahma, Māra, and so on" umfasst habe. Man sieht auf den ersten Blick, wie gut das zu dem Pali-Saṃyuttaka stimmt, welches in der That ein Devatāsaṃyutta, ein Mārasaṃyutta, ein Bhikkhusaṃyutta etc. enthält; fast sämmtliche Titel der eben gegebenen Aufzählung sind in ihm vertreten[1]). Die zufällige Reihenfolge im Pālitext gegenüber der dem Sinn der betreffenden Titel entsprechenden Gruppierung im chinesischen Bericht dürfte die Präsumtion der Ursprünglichkeit für sich haben.

Was den Khuddaka Nikāya anlangt, so schwanken, wie schon berichtet wurde, die Auffassungen darüber, ob derselbe als ein fünfter neben den vier anderen Nikāyas zu gelten habe. Es sind nicht allein die nördlichen Texte, die in der Regel nur von vier Agamas sprechen; auch in Ceylon war die Ansicht vertreten, dass dass Sutta Piṭaka allein jene vier Sammlungen umfasse; die fünfte rechnete man dem Abhidhamma zu[2]). Auch die nördliche Tradition übrigens kennt das „Kṣudraka" in der Bedeutung von Khud-

1) Nur ein Upāsakasaṃyutta ist nicht da; doch findet sich unter den Unterabteilungen ein Upāsakavagga. Sodann fehlt ein Upāsikāsaṃyutta; vielleicht würde auch hier eine genauere Nachforschung als sie mir momentan möglich ist, ein Äquivalent eines solchen ergeben.

2) Siehe Childers s. v. *nikāyo.* Die in der Tradition etwas schwankendere Stellung der fünften Sammlung neben den „vier Āgamas" möchte ich übrigens nicht dahin deuten, dass die betreffenden Texte jünger oder auch nur von minder sicherer kanonischer Dignität gewesen sein müssten. Jede der vier ersten Sammlungen stellte einen kompakten Komplex von gleichartigen Materialien dar, welche vom Anfang bis zum Ende in einheitlicher Weise geordnet waren. Die fünfte Sammlung enthielt mannigfaltige, von einander unabhängige Miscellanea; wohl Grund genug, dass ihr Studium nicht als ein vollkommen gleichberechtigter und den übrigen gleichartiger Zweig des Studiums der heiligen Überlieferung anerkannt gewesen zu sein scheint. Beobachtet man, wie der Suttanipāta im Vinaya (Mahāvagga p. 196) oder im Saṃyutta Nikāya (vol. III p. 9) oder im Aṅguttara Nikāya (VI, 61) zitiert wird, wird man über das hohe Alter jenes Textes nicht im Zweifel sein. Allerdings dürfte die eben ausgesprochene günstige Beurteilung schwerlich auf alle Texte des Khudd. Nik. auszudehnen sein; das lockere Gefüge dieses Nikāya war leichter als die Festigkeit andrer Teile des Kanon der Zufügung jüngerer Materialien zugänglich.

daka Nikāya und zitiert aus demselben, wie wir gleich sehen werden, einen Textabschnitt, der im Pāli Khudd. Nik. in der That vorhanden ist [1]. So darf wenigstens für einen Teil der Texte des Khudd. Nik. wie auf Grund ihres Inhalts so auf Grund der übereinstimmenden Bezeugtheit im Norden wie im Süden gesicherte kanonische Dignität in Anspruch genommen werden. So zum Beispiel — ich versuche hier nicht alles Einzelne zu diskutieren — für das Dhammapada: wir kommen auf dessen nördliche Exemplare noch zurück. Von besonderem Interesse aber ist in diesem Zusammenhang die auf nördlicher wie auf südlicher Seite überlieferte Geschichte, wie der Mönch Soṇa Kuṭikaṇṇa vor Buddha gewisse heilige Texte vortrug. Der südliche Bericht sagt hiervon: *sabban' eva aṭṭhakavaggikāni sarena abhāsi* (Mahavagga p. 196) oder *soḷasa aṭṭhakavaggikani sabbān' eva sarena abhaṇi* (Udana p. 59 ed. Steinthal). Die entsprechende nördliche Version lautet: *udanāt parāyaṇāt satyadṛṣṭaḥ śailagathā munigāthā arthavargīyāṇi ca sūtrāṇi vistareṇa svareṇa svādhyāyaṃ karoti* (Divyavadana p. 20), wozu die Parallelstelle zu fügen ist: *udānāt parāyaṇat satyadṛśaḥ sthaviragāthāḥ śailagāthā munigāthā arthavargīyāṇi ca sūtrāṇi vistareṇa svareṇa svādhyāyaṃ kurvanti* (p. 34 fg.). Es ist charakteristisch, wie sich die südliche Version bescheidentlich mit der Rezitation eines Textes begnügt, während der nördliche Autor es recht gut machen will und eine ganze Reihe längerer und kürzerer Texte durch einander häuft. Derjenige Titel, welchen beide Versionen übereinstimmend zitieren — die südliche in der richtigen, die nördliche in einer fehlerhaft sanskritisierten Form [2] — wird in der letzteren Form auch in der Abhidharmakośavyākhyā erwähnt, und zwar als dem Kṣudraka (= Khuddaka Nikāya) angehörig [3]. Dort findet er sich im Pālikanon in der That als der vierte Hauptabschnitt des Sutta Nipāta. Man beachte, dass der betreffende Text dem Urheber der im Norden wie im Süden vorliegenden Relation nicht nur als vorhanden, sondern, wie die Bezeichnung *varga* lehrt, als ein innerhalb eines grösseren Ganzen an seiner festen Stelle stehendes Textstück bekannt gewesen sein muss, und ferner, dass der Titel *aṭṭhaka°* die Authentizität der Verszahl mehrerer der einzelnen Sutras, so wie diese Zahl in dem vorliegenden Pāliwerk sich stellt, garantiert [4].

1) Vgl. auch Kern Manual, S. 5, A. 1.

2) Was die Benennung *arthavargīya* mit dem Inhalt des betreffenden Textes zu thun hat, wäre unerfindlich. *Aṭṭhakavagga* heisst derselbe danach, dass in ihm ein *guhaṭṭhakasutta*, ein *duṭṭhaṭṭhakasutta*, ein *suddhaṭṭhakasutta*, ein *paramaṭṭhakasutta* erscheint. Diese Suttas ihrerseits haben diese Benennungen davon, dass jedes aus acht Versen besteht.

3) Cowell-Neil Divyav. p. 704 fg.; Burnouf Introduction p. 565. Cowell-Neil teilen den Wortlaut des Verses mit, welchen die Abh. K. Vy. aus den Arthavargīyāṇi Sūtrāṇi des Kṣudraka anführt. Er findet sich, was doch wichtig ist, im Pāli Aṭṭhakavagga wieder (Suttanip. 767).

4) Und indirekt, wird man hinzufügen können, auch die Verszahl der übrigen Sūtras. Denn man sieht leicht, dass dieselben nach aufsteigender Vers-

So weist ein Text vom Schlage des Divyāvadāna gelegentlich auf Phasen der litterarischen Entwickelung zurück, die verglichen mit ihm selbst einer fernen Vergangenheit angehören, und die Daten, die er giebt, stimmen bis in solche Details, wie wir sie eben konstatiert haben, zu dem, was im Pālikanon, sobald wir an der richtigen Stelle nachsuchen, zu Tage liegt. — Was die übrigen Texte anlangt, welche an den mitgeteilten Stellen des Divyāvadāna zitiert werden, so kann zunächst in Bezug auf das Pārāyaṇa kein Zweifel obwalten. Dieses folgt auf den Aṭṭhakavagga als fünftes Hauptstück des Sutta Nipāta. Führen uns also zwei dieser Titel mit gänzlicher Sicherheit auf den Sutta Nipāta, so werden wir umsomehr geneigt sein, die *Sailagāthāḥ* und *Munigāthāḥ* mit dem *Selasutta*[1]) und *Munisutta* desselben Textes (p. 99. 36 ed. Fausböll; für den ersten dieser Texte vgl. auch Theragāthā 818 ff.) zu identifizieren. In dem ersten dieser Suttas heisst es (p. 104) *atha kho Selo brāhmaṇo bhagavantaṃ sammukhā sāruppāhi gāthāhi abhitthavi* — und es folgt dann der Wortlaut von *gathās*, die teils in den Mund des Sela, teils in den Buddha's gelegt sind, so dass sich die Bezeichnung *Sailagāthās* vollauf rechtfertigt. Das *Munisutta* besteht seinerseits, wie wir schon oben (S. 637) bei der Diskussion des Vorkommens eben dieses Titels in der Inschrift von Bairāt bemerkten, ausschliesslich aus *gāthās*. Dass wie Aṭṭhakavagga und Pārāyaṇa so auch beide eben besprochenen Texte dem Kreise des Sutta Nipāta angehören, wird die Zuverlässigkeit der hier vorgeschlagenen Identifikationen, indem die eine der andern als Stütze dient, steigern und wohl der Gewissheit nahe bringen. Es bleiben von den im Divyāvad. genannten Titeln noch übrig *Udāna* und *Sthaviragāthās*, welche als *Udāna* und *Theragāthā* bekanntlich im Pāli Khuddaka Nikāya vorliegen. Endlich als einziger bis jetzt, so viel ich finde, nicht identifizierbarer Titel *Satyadṛśaḥ* (schwerlich *Satyādṛṣṭaḥ*). Man wird nach dem Allen nicht leugnen, dass eine Stelle wie die hier betrachtete über den Dharmavortrag des Sroṇa Koṭikarṇa eine nicht geringe Fülle bestätigender Bezeugung von Seiten des nördlichen Divyāvadāna über die südliche Litteratur des Khuddaka Nikāya ausgiesst.

Bis jetzt haben wir uns im Ganzen, von wenigen dem Folgenden schon vorgreifenden Bemerkungen abgesehen, damit begnügt, die Gesamtstruktur, das Fachwerk des südlichen Sūtra Piṭaka als durch die nördlichen Zeugnisse gewährleistet zu erweisen: darzuthun, dass sich für die Elemente dieses Piṭaka in seiner südlichen Fassung im Grossen und Ganzen den Titeln nach korrespondierende Elemente im Norden nachweisen lassen. Wir müssen nun fragen, wie sich

zahl geordnet sind: ein Prinzip, dessen genauer Einklang mit dem vorliegenden Text die gute Erhaltung desselben, was die Verszahl anlangt, mit derselben Sicherheit gewährleistet, wie Gleiches bekanntermassen innerhalb der vedischen Litteratur gilt.

1) So vermutungsweise schon Cowell-Neil, Divy. p. 704.

die Texte selbst, welche diese übereinstimmenden Titel tragen, auf beiden Seiten zu einander verhalten. Natürlich kann diese Frage nur an einigen wenigen Beispielen behandelt werden: für ihre erschöpfende Erledigung stellen vor Allem die von Nanjio verzeichneten chinesischen Ausgaben der vier grossen Āgamas überreiche, uns heute fast durchweg noch unzugängliche Materialien in Aussicht.

Wir sahen, dass die Dharmaguptas so gut wie die ceylonesischen Buddhisten den Dīrghāgama mit dem Brahmajālasūtra eröffnen. Beal (The Buddhist Tripiṭaka as it is known in China and Japan, p. 111) macht Mitteilungen über eine chinesische Version des Brahm. Sūtra, die auf wesentliche Übereinstimmung mit dem Pālitext schliessen lassen; dasselbe darf auch von der tibetischen Version angenommen werden, vgl. Feer, Annales du Musée Guimet II, 286, A. 4.

In Bezug auf ein andres Sūtra des Dīrghāgama, das Parinirvāṇa S., konstatiert Beal (ebendas.) Übereinstimmung des chinesischen Exemplars mit dem parallelen Pālitext[1]). Die tibetische Version (Dulva) giebt im Auszug Rockhill, Life of the Buddha 123 fgg.; ich stelle die ersten Sätze derselben der Pāli-Parallele gegenüber:

Dulva: „The Blessed Buddha was stopping at Rājagriha on the Vulture's Peak mountain. Now at that time Vaidehiputra Adjatasatru, king of Magadha, was not on friendly terms with the Vrijians; so he said to his courtiers, "I will conquer these Vrijians, I will crush them, I will put them to rout for their turbulence; rich, mighty, happy, prosperous, numerous though they be".

Mahāparinibbāna Sutta: [*Evaṃ me sutaṃ.*] *Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Rajagahe viharati Gijjhakūṭe pabbate. Tena kho pana samayena rājā Māgadho Ajātasattu Vedehiputto Vajjī abhiyātukāmo hoti, so evam āha: ahaṃ ime Vajjī evaṃmahiddhike evaṃmahānubhāve ucchecchāmi Vajjī vināsessāmi Vajjī anayavyasanaṃ āpādessāmi Vajjīti.*

Ganz so weit wie in diesen Eingangsworten geht nun freilich die Übereinstimmung im weitern Verlauf der beiden Texte nicht. Von Differenzen ist insonderheit hervorzuheben, dass auf tibetischer Seite einige Abschnitte hinzugekommen sind, die in ihrem fabulierenden oder allzu stark ins Wunderbare spielenden Charakter offenbar für spätere Hinzufügungen zu halten sein werden: so die Geschichte von dem Gandharvakönig, dessen Namen Rockhill zweifelnd als Abhinanda wiedergiebt[2]) (Rockh. 137), von dem Tode des Subhadra (mit Jātakas, die aus diesem Anlass erzählt werden, Rockh. 138 fg.), von der Benachrichtigung des Ajatasatru in Betreff von

1) Doch vgl. die Bemerkungen von Rhys Davids, SBE. vol. XI, pp. XXXVI fg.

2) Nach Divyāvadāna p. 202 dürfte dafür Supriya zu setzen sein.

Buddha's Tod (142)[1], die Ausmalung der Kriegsvorbereitungen bei dem Streit um die Reliquien (146)[2]. Im Ganzen aber lässt sich schon auf Grund des Rockhill'schen Auszugs eine so weitgehende Übereinstimmung bis zum Schluss[3]) konstatieren, dass man in der That nicht von zwei Texten, sondern von zwei im Wesentlichen identischen Exemplaren eines und desselben Textes zu sprechen haben wird.

Mit Recht bemerkt Rh. Davids[4]), dass ein Sanskrittext über die letzten Tage Buddha's uns nicht vorliegt. Wenigstens teilweise aber wird diese Lücke durch das 17. Kapitel des Divyāvadana ausgefüllt, welches einige Abschnitte eines nördlichen Mahāparinirvāṇasutra (Entschluss Buddha's die *āyuḥsaṃskāras* zu entlassen: sein letzter Blick auf Vaiśālī) erhalten hat, um dann auf dieser Grundlage eine Erzählung jüngeren Stils aufzubauen. Schon Windisch[5]) hat die Pāliversion und die des Divyāvadāna einander gegenübergestellt. Wir folgen ihm hier nicht in die Einzelheiten; für unsern augenblicklichen Zweck genügt es zu konstatieren, dass durch die Vergleichung der nördlichen Rezension die Authentizität des Pālitextes im Wesentlichen gesichert wird. Was schon die Vergleichung von Rockhill's Dulva-Excerpt uns bewies, finden wir wieder bestätigt; es muss eine Erzählung von Buddha's letzten Wanderungen gegeben haben, die nicht spezielles Eigentum des ceylonesischen Buddhismus, sondern über die ganze buddhistische Welt verbreitet war, als deren getreuen Repräsentanten aber, wenn vielleicht nicht in jedem Wort und jedem Buchstaben, so doch nach dem ganzen Tenor, der litterarischen und dogmatischen Färbung und im Grossen und Ganzen auch im Wortlaut, wir das südliche Mahāparinibbāna Sutta ansehen dürfen.

Es ist übrigens von Interesse zu beobachten, wie sich das hier erwähnte 17. Kapitel des Divyāvadāna auch unabhängig von

---

1) Diese Episode lässt den Mahākāśyapa den Eintritt von Buddha's Tod aus dem Erdbeben schliessen (141), während die alte Vorstellung nicht nur der südlichen kanonischen Texte (Mahāparinibb. Sutta und Cullavagga), sondern auch jener tibetischen Version selbst (Rockh. 144) die ist, dass Mahākāśyapa auf der Wanderung durch einen begegnenden Ājīvaka sieben Tage nach Buddha's Tod von diesem Ereignis in Kenntnis gesetzt wird.

2) An zwei Stellen, so viel ich sehe, wird die Frage aufzuwerfen sein, ob nicht die tibetische Version den Vorrang vor dem Pālitext verdient. Der alte (oben S. 618), aber im Pālitext auffallenderweise nicht berührte Zug von der Verunreinigung der Leiche Buddha's durch Weiberthränen ist vielleicht — das Excerpt erlaubt kein ganz sicheres Urteil — in der tibetischen Version vorhanden (143). Sodann fehlt dieser Version (147) die etwas verdächtig aussehende und vielleicht interpolierte Erwähnung der Mauryas Mahāparinibb. S. S. 70.

3) Es ist bemerkenswert, dass auch die Schlussverse des Mahāparinibbāna S., welche Buddhaghosa (nach Rh. Davids, SBE. vol. XI p. 135) für ein Machwerk ceylonesischer Theras erklärt, die Gewähr der tibetischen Redaktion (S. 147) für sich haben.

4) SBE. vol. XI, p. XXXVI.

5) Mara und Buddha 33 fg.

der Vergleichung des Pālitextes in seiner Diktion und dem ganzen Charakter der in ihm herrschenden Phantasie auf das Schärfste in zwei Teile zerlegt, deren Teilpunkt eben da liegt, wo der alte Originaltext aufhört (p. 209 Anfang). Vorher der archaische Wortreichtum der endlos wiederholten stehenden Wendungen: *athāyusman Ānando Bhagavantam idam avocat.* Hinterher kurz: *sthaviranandaḥ kathayati.* Aber als Ersatz für diese Wortknappheit eine um so verschwenderischere Flut von Hunderttausenden von Wesen, welche um den Erhabenen zusammenströmen; Hunderttausende von Ṛṣis, die aus Berghöhlen hervorkommen; Götter und Nāgas, Yakṣas und Gandharvas, Kinnaras und Mahoragas; in zahllosen Massen bekehrt man sich, vollzieht das *śaraṇagamana*, erlangt die *śrotāpatti*, das *sakṛdāgāmiphalam* etc. Es kann nicht greifbarer als in diesem Abschnitt des Divyāv. uns vor Augen treten, dass der einfache Stil der Pālitexte schlechterdings nicht etwas dem singhalesischen Buddhismus Eigentümliches ist, sondern dass eben die Autoren, welche den bunteren, phantastischen Stil des nördlichen Typus kultivierten, auf eine alte, von ihrer eigenen Darstellungsweise sich auf das Schärfste abhebende Tradition zurückblickten, welche mit der Pālitradition dem Kern der Sache nach identisch ist.

Ein weiteres Sutta des Dīgha Nikāya, welches ich hier als interessante Vergleichungen veranlassend hervorheben möchte, ist das M a h ā g o v i n d a s u t t a.

Im Mahāvastu (vol. III, p. 197, 9 ff.) finden wir, in den Zusammenhang anderweitiger Darstellungen verflochten, die Angabe, dass Buddha „*Mahāgovindiyaṃ sūtraṃ vistareṇa vyākaroti*“; und es folgt nun der Text dieses Sūtra. Das ihm korrespondierende Mahāgovindasutta des Pālikanon liegt in der Tipiṭaka-Ausgabe des Königs von Siam (Abt. 2, Band 2) jetzt vor. Da dieselbe nicht allgemein zugänglich ist, teile ich hier Excerpte aus diesem Sutta mit, welche ich vor längerer Zeit nach der singhal. Hschr. des Dīgha Nik. im India Office gemacht habe. Unerhebliche Fehler der Handschr. verbessere ich stillschweigend. Punkt für Punkt stelle ich die Parallelen des Mahāvastu gegenüber.

Das Govindasutta erwähnt den *Pañcasikho Gandhabbaputto*: Mahāv. III, 197, 5.

seyyathāpi nāma Gaṅgodakaṃ Yamunodakena saṃsandati sameti evam eva supaññattā tena bhagavatā sāvakānaṃ nibbānagāminī paṭipadā, saṃsandati nibbānaṃ ca paṭipadā ca. M. 201, 16 fg.

bhūtapubbaṃ bho rājā Disampati nāma ahosi. Disampatissa rañño Govindo nāma brāhmaṇo purohito ahosi. Disampatissa rañño Reṇu nāma kumāro putto ahosi. Govindassa brāhmaṇassa Jotipālo nāma māṇavo putto ahosi. iti Reṇu ca rājaputto Jotipālo ca māṇavo aññe ca cha khattiyā icc ete aṭṭha sahāyā ahesuṃ. M. 204, 8 fg.

Govinda stirbt. Sein Sohn soll sein Nachfolger werden. M. 204, 14; 205, 8.

atha kho rāja Disampati Jotipālaṃ māṇavaṃ Govindīye abhisiñci pettike ṭhāne ṭhapesi. abhisitto Jotipālo māṇavo Govindīye pettike ṭhāne ṭhapito ye pi 'ssa pitā atthe anusāsi te pi atthe anusāsi ye pi 'ssa pitā kammante abhisambhosi te pi kammante abhisambhoti. tam enaṃ manussā evaṃ āhaṃsu: Govindo vata bho brāhmaṇo, Mahāgovindo vata bho brāhmaṇo ti. M. 206, 5—13.

Disampati stirbt: *rājakattaro Reṇuṃ rājaputtaṃ rajje abhisiñcimsu.* Mahāgovinda soll die Erde unter Reṇu und die Andern verteilen. M. 207, 6. 7; 208, 4. 5. Die Erde heisst: *imaṃ mahāpathaviṃ uttarena āyataṃ dakkhiṇena sakaṭammukhaṃ.* M. 208, 15[1]. — *tatra sudaṃ majjhe Reṇussa rañño janapado hoti:*

Dantapuraṃ Kāliṅkanaṃ Assakanañ ca Potanaṃ
Māhiṣati Avantinaṃ Sovīrānañ ca Rerukaṃ
Mitilā ca Videhanaṃ Campā Aṅgesu māpitā
Bārāṇasī ca Kasinaṃ ete Govindamāpita ti. M. 208, 16 fg.[2]).

. . . *Sattabhu Brahmadatto ca Vessabhu Bhayato saha Reṇu dve ca Dhataraṭṭhā tadāsuṃ satta Bhāradhā ti*[3]).

Dann ein Stück weiter:

idh' ekacco vivittaṃ senāsanaṃ bhajati araññaṃ rukkhamūlaṃ pabbataṃ kandaraṃ giriguhaṃ susānaṃ vanapattaṃ abbhokāsaṃ palālapuñjaṃ iti ekodivibhūto (sic) *ti.* Gehört offenbar mit M. 213, 8 fg. zusammen, weicht aber ab.

atha kho so Mahāgovindo brāhmaṇo yena cattārīsā bhariyā sādisiyo ten' upasaṃkami, upasaṃkamitvā . . . etad avoca: ya bhoti na (offenbar *bhotinaṃ*) *icchati sakāni ñātikulani gacchatu aññaṃ va bhattāraṃ pariyesatu. icchām' ahaṃ bhoti agārasmā anagāriyaṃ pabbajituṃ.* M. 222, 1.

Buddha selbst war damals Mahāgovinda. M. 224, 5."

Das Angeführte wird hinreichen zu zeigen, dass ein im Wesentlichen mit der Pālirezension identischer Text dieses Sūtra der im Mahāvastu vertretenen nördlichen Schule vorlag.

Wir gehen in unserer Vergleichung einzelner nördlicher und südlicher Sutratexte zum Majjhima Nikāya weiter und verweisen auf das Ambalaṭṭhikā-Rāhulovādasutta, dessen chinesische Version S. Lévi[4]) zugänglich gemacht hat. Auch hier dürfen wir von einer Diskussion der unerheblichen Differenzen zwischen den beiden Redaktionen absehen: das Gesamtverhältnis wird treffend

1) Hier fällt Licht auf diese Zeile des Mahavastu, die offenbar nicht zu den folgenden Versen gehört.

2) Ich gebe diese Verse, die für die Behandlung des verderbten Mahāvastutexts von Bedeutung sind, sowie den nächsten mit den Fehlern der Hschr. Man vergleiche den Text der siamesischen Ausgabe, a. a. O., S. 284 fg.

3) Fehlt im Mahavastu.

4) Siehe oben S. 635, Anm. 2.

von Lévi in den Worten charakterisiert: „L'étroite parenté du texte septentrional avec la rédaction palie garantit la réelle ancienneté du Sūtra original“. Es war die Beschäftigung mit den von Asoka in der Bairat-Inschrift gegebenen Andeutungen gewesen, welche Lévi veranlasst hatte, an dieser Stelle in die chinesische Agama-Übersetzung hineinzugreifen. Man ermesse, welch' eklatante Bestätigung der Güte der Palitradition gleich dieser Griff gebracht hat. An solchen Erfolg werden sich weitere Erfolge anreihen. — Auf ein anderes Sutta des Majjh. Nik. werden wir geführt, wenn wir Mahavastu III, 67, 7 lesen: *Dīrghanakhasya parivrajakasya sutraṃ kartaryam.* Leider wird das Sutra selbst nicht mitgeteilt, aber wir haben Grund genug, dasselbe für mehr oder minder genau identisch mit dem Dīghanakha Suttanta Majjh. Nik. Nr. 74 zu halten. Der hier auftretende Dīghanakha ist, der Angabe des Mahavastu entsprechend, ein *paribbajaka*, und weiter stimmt, dass der nördliche Text auf dies Sutra bei Gelegenheit der Erzählung von Sariputra's Erlangung der Arhatschaft hinweist, eben dies Ereignis aber in dem Pāli-Sutta erzählt wird [1]).

Für Texte des Saṃyutta- und Aṅguttara Nikāya haben die von v. Oldenburg untersuchten alten, aus Kashgar stammenden Handschriftfragmente „de curieuses rencontres“ ergeben [2]). Wir heben hier noch hervor, dass das Daharasutta des Saṃy. Nikāya im wesentlichen identisch im Kandjur wiedergefunden ist [3]); ebenso das Upaḍḍha gleichfalls des Saṃy. Nikāya [4]). Ich mache noch auf dort vol. I p. 133 stehende Verse aufmerksam, welche dem Mahāvastu (I, 33, 11—14) bekannt sind, auf Verse Saṃy. Nik. vol. I p. 174, vgl. Mahāvastu III, 108, 17—109, 4, auf die Geschichte Saṃy. Nik. vol. I p. 199 (IX, 4), welche sich im Mahāvastu III, 420, 14—421, 7 wiederfindet etc. etc.

Werfen wir von den grossen Sūtrasammlungen noch einen Blick auf die kleinen Texte, welche der Palikanon im Khuddakanikāya vereinigt [5]), so haben für einen gewissen Abschnitt des

1) Vergl. Dhp. Atth. p. 125 Fausb., auf welche Stelle, wie auf das Dīghan. S. überhaupt, schon Senart hingewiesen hat.

2) So Barth in dem letzten Bulletin (1894) über die buddh. Studien S. 14 A. 2 des Sep. Abdrucks. v. Oldenburg's Abhandlung selbst ist mir jetzt nicht zugänglich. Vgl. noch Bühler WZKM. VII, 271.

3) Ann. du Musée Guimet V, 133 fg. Wir werden bei dieser Übereinstimmung der tibetischen und der Pāliversion kaum bezweifeln, dass einen wesentlich identischen Text auch das Avadānaśataka (Ann. Mus. Guimet XVIII, 41) im Auge hat, wenn es den König Prasenajit „par l'argument du Dahara Sūtra“ bekehrt werden lässt. Es ist charakteristisch, wie hier (und ähnlich an andern Stellen) in die moderne Erzählung das alte Sūtra als etwas von seiner Umgebung sich als altfeststehend Abhebendes hineinspielt.

4) Daselbst 139 fg.

5) Unter denselben will ich das Jātaka von der gegenwärtigen Betrachtung ausschliessen: das weite und eigenartige Gebiet dieser Litteratur wird eine eigne Behandlung verlangen, für welche wir neben Andern insonderheit v. Oldenburg wertvollste Vorarbeiten verdanken.

Suttanipāta schon unsre obigen Erörterungen (S. 656) gelehrt, dass die im Norden erhaltenen Spuren nicht nur in Bezug auf den Titel, sondern in recht weitgehender Weise auch in Bezug auf den Inhalt die Authentizität der südlichen Überlieferung bestätigen. Von andern Bestandteilen des Suttanipata — dem Padhānasutta, dem Pabbajjāsutta — hat Windisch [1]) gehandelt. Ich erinnere hier noch an mehrere durchweg schon von Senart bemerkte Stellen des Mahāvastu, an welchen wir Suttanipātatexte wiederfinden: so I, 357 ff. grosse Stücke des Khaggavisaṇasutta; ebenso III, 386, 18 ff. ein Teil des Nalakasutta, III, 394, 13 ff. ein Teil des Sabhiyasutta [2]). Die dem Māgandiyasutta zu Grunde liegende Situation und der Vers Suttanip. 835 lässt sich in das Divyāvadāna p. 519 verfolgen.

Hier mögen weiter einige Worte über das Dhammapada angereiht werden [3]). Materialien, die dasselbe betreffen, liegen aus Nepal wie aus China und Tibet vor. Von nepalesischen Zeugnissen bekannt sind mir vor allem die Citate des Mahāvastu. Insonderheit kommt hier das grosse Citat vol. III p. 434—436 in Betracht, wo Buddha einen ganzen Abschnitt dieses Textes — *dharmapadeṣu sahasravargam* — vorträgt [4]). Der *sahassavagga* umfasst im Pālitext 16 Verse (100—115), während das Mahāvastu deren 24 giebt. Beiden Exemplaren sind 11 ganz oder im wesentlichen übereinstimmende Verse gemeinsam; es verdient bemerkt zu werden, dass die Reihenfolge derselben in der Pāliversion bis auf eine einzige Ausnahme durch das Mahāvastu bestätigt wird. Einige Bemerkungen über die Differenzen im einzelnen seien in die Anmerkung verwiesen [5]); hier hebe ich nur das wich-

1) Māra und Buddha S. 1 ff., 245 ff., 317 ff., vgl. meine Darlegungen in den Vhdl. des 5. Orient. Kongr., II. Teil, 2. Hälfte (Indog. Sektion), S. 112. 118. — Ich bemerke hier beiläufig, dass von dem Eingang des Pabbajjāsutta, welcher im Mahāvastu II p. 198 fehlt, der erste Halbvers nach Mahāvastu II p. 166, 3 verschlagen ist.

2) Siehe auch Senart's Bemerkungen zu Mahāvastu III, 417—418.

3) Den hier über das Dhammapada zu machenden Bemerkungen möge es gestattet sein, beiläufig die nicht ganz unwichtige Notiz beizufügen, dass allem Anschein nach das Dhammapada (V. 9. 10) in den Theragāthā (V. 969 fg.) citiert wird.

4) Sonstige Citate des Dhp. (mit Nennung dieses Titels) im Mahāvastu: vol. II, p. 212, 18 = III p. 156, 15; der Vers ist im Pāli-Dhp. nicht vorhanden; ich glaube ihn anderweitig gelesen zu haben, kann aber die Stelle nicht wiederfinden. Im tibetischen Dharmapada (Udānavarga) steht er XXVI, 10. Dann III p. 91, 18 zwei Verse = Dhp. 179. 180. — Eine Anzahl Dhp.-Verse werden im Mahāv. angeführt, ohne ausdrücklich als solche bezeichnet zu sein. Indem ich auf Vollständigkeit keinen Anspruch mache, notiere ich folgende Fälle: Vers 126: II p. 424; V. 141—142: III p. 412; V. 146 (in zwei Verse zerlegt): III p. 376. Mehr s. in Senart's Bemerkungen zu III p. 420—423, welchen zuzufügen ist: V. 271. 272. 266. 267: III p. 422; V. 362: III p. 423. Auch an mehreren Stellen des Divyāvadāna begegnen Dhp.-Verse.

5) Die grossen Hinzufügungen des Mahāvastu machen mir keinen besonders vertrauenswürdigen Eindruck. Es handelt sich um die 11 Verse (p. 434, 19—435, 20), welche alle mit *kalām arghati ṣoḍaśīm* schliessen. Der erste ist offenbar eine Umformung von Dhp. 106 (mit *jayeta* für *yajetha*!); daran

tige Hauptresultat hervor: auch in den nordbuddhistischen Kreisen, aus welchen das Mahavastu hervorgegangen ist, war ein Dharmapada bekannt, welches wie sein Paligegenbild in Vargas, darunter einen

schliessen sich eintönige, an neuem Inhalt arme Variationen. Auch die beiden anderen Verse, die im Mahavastu dazukommen (436, 8—9. 14—15), sind Variationen von Benachbartem. Wenn andererseits das Mahāvastu mehrere Verse des Dhp. fortlässt, so verdient bemerkt zu werden, dass die von Beal übersetzte chinesische Anthologie (Texts from the Buddhist Canon, commonly known as Dhammapada S. 86 fg. 89 fg.) an den beiden Stellen, an welchen sie überhaupt ein Urteil erlaubt, das Vorhandensein des betreffenden Pāliverses (102. 109) — wenigstens in einer dem Pālitext ähnlichen Form — bestätigt. Auch die Weise, wie Dhp. 106. 107 korrespondierend neben einander stehen, wird durch die chines. Anthologie (S. 87) gegenüber dem Mahāvastu geschützt. Man bemerke noch, dass die von Beal a. a. O. 11 fg. besprochene chines. Übersetzung des ganzen Dhp. (Fa-kheu-king) die Sechzehnzahl der Verse dieses Varga, wie der Pālitext sie aufweist, bestätigt (a. a. O. 12).

Von einzelnen Lesarten des Mahāvastucitats möchte ich nur die von Senart (vol. III p. 525) erörterte Variante zu Dhp. 100. 101 kurz berühren. Der Palitext hat *sahassam api ce vācā* (resp. *gāthā*) *anatthapadasaṃhitā*, das Mahavastu dem gegenüber *sahasram api vācaṇāṃ* (resp. *gāthānāṃ*) *anarthapadasaṃhitā*. Zu dem in die Augen fallenden Fehler der Konstruktion im Mahāv. bemerkt Senart: „ce participe au nominatif avec un substantif au génitif n'est pas sans exemple dans la langue de notre livre." Leider giebt er keine Citate. Ich möchte aber empfehlen zu erwägen, ob es nicht bedenklich ist, so von der „Sprache des Mahāvastu" im allgemeinen zu reden. Den verschiedenen Bestandteilen dieses grossen Mischmasch kommt eine sehr verschiedene Diktion zu und schwerlich dürften Eigentümlichkeiten, die innerhalb der Hauptmasse des Werks ihren Sitz haben, gerade hier, wo ein sehr alter, offenbar aus dem Māgadhīdialekt übersetzter Text citiert wird, ohne weiteres als Analogie heranzuziehen sein. Wenn dann Senart weiter sagt, dass der Pālibearbeiter, um den vermeintlichen Konstruktionsfehler gut zu machen, „est tombé dans une construction au moins aussi inadmissible", so bekenne ich von dieser Unzulässigkeit nichts entdecken zu können. „Wenn auch tausend Reden sind, die sinnlose Worte enthalten, so ist ein sinnvolles Wort besser, welches hörend man Frieden findet" — was ist daran zu bemängeln? Das *ce*, welches im Mahāvastu beseitigt wird, ist in der Sprache des Dhp. gerade für einen Zusammenhang dieser Art („wenn etwas auch gut scheint, ist es in Wahrheit doch wertlos," resp. umgekehrt) bemerkenswert häufig (vgl. Vers 19. 20. 64. 65. 142. 366).

Bei dieser Gelegenheit möchte ich, über die das Dhp. betreffenden Fragen hinausgreifend, die Überzeugung aussprechen, dass auch Windisch in seinen Vergleichungen nördlicher und südlicher Lesarten sich hier und da zu Ungunsten der südlichen geirrt hat. Wenn er (Māra u. Buddha 17 fg.) das *esa muñjaṃ parihare* von Suttanip. 440 für corrupt erklärte und das *varaṃ mṛtyuḥ prāṇaharaḥ* der Parallelstelle des Lal. Vistara vorzog, so hat er später (ebendas. 325) selbst bemerkt, dass das Mahāvastu „fast dieselbe Corruptel" hat wie der Suttanipāta. Ist es aber wirklich eine Corruptel? Warum soll *muñjaṃ pariharati* nicht bedeuten, was der Kommentar zu dieser Stelle (in Fausböll's Sutta Nip. Glossary p. 282) es bedeuten lässt, das Zeichen der *saṃgāmāvacarā anivattino purisa attano anivattanakabhāvadīpanattham*! Die Lesart des Lal. Vist. möchte ich für den billigen Verbesserungsversuch eines Redaktors halten, der den alten Text nicht verstand. — Suttanip. 430 schlägt Windisch (S. 5. 17) statt *yenatthena* nach dem *svenārthena* des Lal. Vist. *senatthena* vor. Mahāvastu II, 405, 19 scheint mir dieser Konjektur kaum günstig zu sein. Ich würde *yenatthena* für richtig halten und, allerdings wie das unvermeidlich ist in etwas gezwungenem Deutsch, übersetzen: „Du Leicht-

Sahasravarga-Sahassavagga zerfiel. Wir dürfen auf einen gemeinsamen Archetypus, welcher bereits eine feste Varga-Einteilung besass, schliessen[1]. Eine grosse Anzahl von Versen, sowie im ganzen deren Ordnung war im nördlichen und im südlichen Exemplar identisch; doch war der Bestand nicht — oder wenigstens auf einer der beiden Seiten nicht — von einer Festigkeit, durch welche Hinzufügungen und Weglassungen ausgeschlossen gewesen wären. Trotz dieser Wandelbarkeit im einzelnen blieb doch im Ganzen Ton und Charakter des Werks durchaus derselbe. Der wesentliche Unterschied ist nur, dass in Ceylon der betreffende Text vollständig überliefert, kommentiert, vielgelesen vorliegt, während in Nepal die Tradition uns nur gelegentlich wie durch einen Riss in einem Vorhang einen Blick auf ein Bruchstück gestattet und wir uns im übrigen mit den Schlüssen, zu welchen ein solcher Blick uns die Möglichkeit giebt, begnügen müssen.

fertiger, Böser, zu welchem Zweck du hergekommen bist, den Zweck hat auch das geringste gute Werk nicht für mich", d. h. du redest mir zu, durch verdienstliche Thaten mir Lohn zu erwerben; dieser Lohn hat keinen Wert für mich. — In dem Udāna Mahāparinibb. S. p. 26 zieht W. (37) der Pālilesart *abhindi kavacam ivattasambhavam* (ebenso Udāna p. 64) die des Divyāv. *abhinat kośam ivāṇḍasambhavaḥ* vor. Wie wäre aus dieser glatten Lesart jene mit dem nicht leicht wiederzufindenden *attasambhava* (vgl. *ajjhattasambhavo* Therag. 1126, *attasamuṭṭhāna* das. 767) entstanden? Der theologische Kunstausdruck passt ganz in die Diktion des Verses; die Metrik steht nicht im Wege. Ich halte den nördlichen Text für bequeme Verflachung. — Das *tasmāt iha* Mahāpar. S. p. 36 wird von W. (S. 37. 57) als Indicium dafür verwertet, dass, wie im Divy. der Fall ist, ein Satz vorangehen musste, auf welchen sich das *tasmā* bezog. Doch steht *tasmāt iha* nicht selten in ähnlicher Weise; vgl. z. B. Angutt. Nik. V, 33, 3; Majjh. Nik. vol. I p. 83. — Endlich möchte ich noch hervorheben, dass bei der Gegenüberstellung eines nördlichen und eines südlichen Exemplars und der Ermittlung, wie oft das eine mit Hilfe des andern hat verbessert werden können (Wind. 17 fg.), es mir wünschenswert scheinen würde, strenger als W. thut, zwischen den Fällen zu scheiden, wo wirklich die südliche Rezension selbst, und denen, wo nur unsre Hss. dieser Rezension resp. etwa nur ein Teil unsrer Hss. von der Verbesserung getroffen werden. Die Unterscheidung zwischen dem südlichen Text und dem Text der südl. Hss. ist allerdings oft eine recht schwierige Aufgabe. Ich glaube, dass ich mich bei Lösung derselben im Ganzen etwas konservativer verhalten würde als W. thut. In der ersten Zeile des Padhānasutta z. B. *tam mam padhānapahitattam* würde ich doch Bedenken haben, mit W. (20) das *mam* für interpoliert zu erklären; vgl. Vers 21 desselben Sutta *te appamattā pahitattā* und Therīg. 212 *so 'ham padhānapahitatto.* Jedesmal steht die Form von *pahitatta* (mit der in Pāliversen so häufigen Verschleifung zweier Sylben) als Äquivalent von drei Längen.

Natürlich werden textgeschichtliche Untersuchungen der hier berührten Art zu rechten Ergebnissen erst führen können, wenn sie in allergrösstem Zusammenhang angestellt werden. Dass ich doch schon jetzt mit ein par Bemerkungen, welche eben auf meinem Wege lagen, nicht zurückgehalten habe, wird man hoffentlich nicht tadeln. Übrigens bitte ich das hier Gesagte nicht so zu verstehen, als wollte ich in jedem Fall für den Vorzug der südlichen Lesarten eintreten. Was z. B. von Senart zu Mahāvastu III p. 191 bemerkt ist, scheint auch mir seine Richtigkeit zu haben.

1) Ganz so wie in dem oben besprochenen Fall des *Aṭṭhakavagga.*

Im Anschluss an die aus Nepal stammenden Spuren eines nördlichen Dhp. darf ich noch auf das von S. v. Oldenburg[1] publizierte wichtige Kharoṣṭhī-Fragment aus Kashgar hinweisen, welches 30 Verse allem Anschein nach aus dem Brahmaṇavarga eines nordbuddhistischen Dharmapada enthält. Die Übereinstimmung mit dem Pālitext — abgesehen von der Reihenfolge der Verse — geht sehr weit und darf auch hier wieder als eine wesentliche Identität bezeichnet werden.

Auch die chinesische Übersetzung Fă-kheu-king, über welche Beal einige Angaben macht[2], trifft mit diesen Ergebnissen zusammen. Sie enthält dieselben 26 Vargas wie der Pālitext in derselben Reihenfolge, dazu allerdings 13 weitere Vargas, alle (mit einer einzigen Ausnahme) vor oder hinter jene 26 gestellt. Die einzelnen Vargas enthalten vielfach mehr — in ein par Fällen auch weniger — Verse als die entsprechenden des Pālitexts. In dem von B. als Beispiel mitgeteilten Bhikkhuvagga hat für 23 Verse der Pāliversion die chinesische deren 32: die hinzukommenden 9 Verse aber stehen als kompakte Masse hinter den im Pāli vorhandenen. Was diese letzteren anlangt, so erklärt Beal — mir steht ein Urteil hier nicht zu — den chinesischen Text dem Pālitext für genau entsprechend[3]. Weitere Untersuchung von sinologischer Seite wäre wünschenswert: schon jetzt aber werden wir es bei der Stellung der einfach voran- und nachgesetzten Vargas und Verse, die in der chines. Version hinzukommen, für sehr wahrscheinlich halten dürfen, dass rein äusserliche Hinzufügungen vorliegen, so dass eine sich von dieser Seite ergebende gewichtige Bestätigung der Pāli-Überlieferung vermutet werden kann.

Das tibetische Dharmapada (Udānavarga, übers. von Rockhill), eine Kompilation des Dharmatrāta, beruht zum grossen Teil eben auf den Materialien, welche uns im Pāli Dhp. vorliegen; der Text „contains 300 verses, which are nearly identical with verses of the Dhp.; 150 more resemble verses of that work“ (Rockhill p. VIII). So finden wir auch hier die über den ceylonesischen Buddhismus hinausreichende Existenz des Dhp. oder allermindestens seiner wesentlichsten Elemente von neuem bestätigt.

Was die andern Texte des Khuddaka Nikaya anlangt, so treffen wir, wie schon Senart bemerkt, nicht unerhebliche Teile des Khuddakapaṭha im Mahavastu I, 290 ff. an; weiter mache ich

1) „Vorläufige Notiz über eine buddh. Hs. in Khar.-Schrift“ (russisch), 1897. Leider konnte hier Senart's Aufsatz im Journ. asiatique Sept. Oct. 1898 nicht mehr benutzt werden.

2) Texts from the Buddh. Canon commonly known as Dhammapada, S. 11 ff. Der von B. in diesem Bande selbst übersetzte Text ist leider nur eine Auswahl.

3) Beal S. 10 geht so weit, ihn für übersetzt aus dem Pali zu halten. Nach dem, was Takakusu in der S. 643 Anm. 3 angeführten Untersuchung auseinandersetzt, ist das wohl unwahrscheinlich.

auf das Vorliegen von Nr. 81 des Vimānavatthu ebendas. II, 191 ff., von Kap. 4 des Buddhavaṃsa[1]) ebendas. I, 250 ff. aufmerksam. Ich gebe, was mir aufgefallen ist; weiter fortgesetztes Nachsuchen würde ohne Zweifel einen ganz andern Reichtum derartiger Ergebnisse liefern.

Kaum weniger bezeichnend als dieses Auftreten vollständiger den südlichen entsprechender Texte und Textstücke innerhalb der nördlichen Bücher ist ein Fall wie er Divyāvadāna p. 375 vorliegt [2]). Hier tritt inmitten einer ganz im späteren Stil gehaltenen Erzählung — dieselbe erwähnt die Könige Vindusāra und Aśoka — ein Bhikṣu auf, welcher *sūtraṃ paṭhati*: und nun folgt als dies Sūtra, also als etwas, das sich nach der Intention des Erzählers von der umgebenden Erzählung als etwas Andersgeartetes, von altersher Feststehendes abheben soll, ein Text, welcher in der That in gänzlich anderem Stil verfasst ist als das übrige und zwar genau in dem aus dem südlichen Kanon bekannten Sūtrastil, wenn auch eben dieser Text selbst, bis jetzt wenigstens, in jenem Kanon sich nicht nachweisen lässt [3]).

Endlich schliesse ich hier die Bemerkung an, dass die stehenden, dem Leser des Pālikanon allbekannten Wendungen und Komplexe von Wendungen, die dort kaum in einer Erzählung fehlen, in Werken wie dem Divyāvadana und Mahāvastu überaus häufig auch in Erzählungen, die sich im übrigen von dem südlichen Typus weit entfernen, wiederholt werden. Ich führe hier nur wenige Beispiele mit wenigen Belegstellen an; der Leser jener nördlichen Texte findet auf Schritt und Tritt Gelegenheit, das hier gegebene zu vervollständigen. Almosengang, Rückkehr von demselben, Fusswaschung etc.: Mahāvastu I, 56, 1 ff., Divyāv. 516. — Einladung zur Mahlzeit: sie wird angenommen; die Mahlzeit findet statt: Divyav. 53. 80 fg. 85. 96 fg. 284 etc. — Ruf, der Buddha vorangeht, von der Herrlichkeit seiner Person und Lehre: Divy. 470. — Mit seiner Lehre unterweist, erfreut etc. Buddha (Häufung von Synonymen): Divy. 506; vgl. 542. — Sichniedersetzen *pratimukhāṃ smṛtim upasthāpya* etc.: Divy. 549. — Verschwinden und an einem andern Ort wieder auftauchen so schnell wie ein Mann den Arm krümmt oder ausstreckt: Divy. 473; Dulva, Annales du Mus. Guimet V, 14. Oft ist es sehr fühlbar, wie derartige Wendungen inmitten ihrer Umgebung abstechen, wie sie den litterarischen Charakter eines andern Zeitalters verraten. Für den sorgfältigen, philologisch geschulten Leser würde schon hierin sich mit hinreichender Deutlichkeit die Thatsache kundgeben, dass die Autoren des Divyāvadāna und ähnlicher Texte in der Kenntnis einer älteren, für sie mit massgeben-

1) Doch finden sich im Mahāvastu hier teilweise auch Materialien, die im Pālitext den umgebenden Kapiteln angehören, so 5, 15 ff., dann 2, 66 ff. des Pālitexts.

2) Von mir schon „Buddha“[3] S. 89 Anm. erwähnt.

3) Einigermassen nahe steht übrigens Aṅguttara Nikāya III, 35.

der Bedeutung ausgestatteten Litteratur erzogen worden sind, die einen wesentlich anderen Typus aufwies als ihre eignen Produktionen, und zwar den Typus des südlichen Kanon. Dort sind Wendungen dieser Art heimisch: hier überraschen sie den Betrachter man möchte sagen wie erratische Blöcke inmitten einer völlig anders gearteten Umgebung.

V.

Ehe wir die Ergebnisse der hier versuchten Skizzierung des Verhältnisses der nördlichen und südlichen Litteratur formulieren [1], schreiten wir, um die Verteidigung des von uns eingenommenen Standpunkts noch zu verstärken, zu einer weiteren Fragestellung fort.

Wir setzen den Fall, dass die südbuddhistische Litteratur uns nicht erhalten wäre. Und wir legen uns nun allein auf Grund nördlicher Werke wie Lalita Vistara, Mahāvastu u. dgl. die Frage vor, was in dem Kreise der buddhistischen Vorstellungsmassen als das Alte, Feste, Wesentliche anzusehen ist [2].

Natürlich kann diese Frage hier nur in Bezug auf einige Punkte des weiten Gebiets erörtert werden. Für ein derartiges Spezimen aber sollen allein solche Punkte ausgewählt werden, welche — ebenfalls allein auf Grund nordbuddhistischer Daten — sich als im Centrum dieser ganzen Ideenwelt liegend ergeben.

Ein solcher Punkt ist die Sambodhi. Dass derselben auch für den nördlichen Buddhismus centrale Bedeutung in dem eben bezeichneten Sinn zukommt, bedarf keines Nachweises.

Was hebt sich nun in den nördlichen Versionen von der Erzählung über die Sambodhi als das Wesentliche heraus?

Ich habe hier nicht vor, mich mit dem Kampf gegen Māra zu beschäftigen. Was diesen anlangt, begnüge ich mich mit der Erwähnung, dass er [3] in mehreren der nördlichen Exemplare fehlt: so im Mahāvastu vol. II p. 131—133 [4], und in eben demselben Werk vol. I p. 228 fg. in der Erzählung von der Sambodhi des Buddha Dīpaṃkara, welche natürlich nichts ist als ein Reflex der auf Gautama Buddha bezüglichen Vorstellungen [5]. Doch will ich im übrigen die Fragen betreffend diesen Kampf, der ja im günstigsten Fall nichts ist als die Einleitung zu den eigentlich ent-

1) Diesen Versuch, der sich auf das Vinaya- und das Sutta-Piṭaka bezog, auch auf den Abhidhamma auszudehnen, fühle ich mich für jetzt nicht im stande.

2) Nur in Anmerkungen werden wir, wo dies instruktiv zu sein scheint, Seitenblicke auf die südliche Litteratur thun. Aber man beachte, dass die im Text geführte Untersuchung von diesen Zuthaten durchaus unabhängig ist.

3) Ebenso wie im Pālikanon (Buddha³ 100).

4) Schon Senart hat bemerkt, dass diese Form der Erzählung dem Mahāsaccakasutta des Pālikanon entspricht.

5) Māra wird hier nur insofern erwähnt, als gesagt wird, dass, während durch die Götterwelten Jubel ging, die Mārabhavanāni glanzlos und verwüstet dastanden und Māra betrübt war (p. 230, 7. 10).

scheidenden Ereignissen, von der gegenwärtigen Erörterung ausschliessen.

Gautama sitzt also, sei es, nachdem er Māra überwunden oder nachdem er mit Māra überhaupt nicht gekämpft hat, unter dem Baum der Erkenntnis. Über das, was nun geschieht, betrachte man den Bericht etwa des Lalita Vistara Kap. 22. 23. Zunächst möge dieser Bericht ohne alle Vergleichung paralleler Texte für sich allein ins Auge gefasst werden.

Man sieht auf den ersten Blick, dass der Inhalt desselben ein doppelter ist. Auf der einen Seite handelt es sich um gewisse Ereignisse von entscheidender Bedeutung, auf der andern um die Lobpreisungen, Beifallsbezeugungen, Wunderzeichen, welche jene Ereignisse verherrlichen.

Der Text erzählt zuerst von gewissen Vorgängen im Geist des Bodhisattva, auf die wir zurückkommen werden. Nachdem sie berichtet sind, heisst es (p. 447 ed. Calc.[1])): „So hatte der Bodhisattva erkannt und geschaut, was ein grosser Mann, ein Stier von einem Mann, ein Elefant von einem Mann, ein Löwe von einem Mann, ein Lotus von einem Mann erkennen muss. Er hatte die höchste Sambodhi erworben.“

Nun sprachen die Götter zu einander: „Streut Blumen; Jener hat die Sambodhi erworben.“ Auf ein von Buddha gegebenes *nimitta* — wie auch die früheren Buddhas *nimittam akārṣuḥ* — überstreuen ihn die Götter mit Blumen. In zahlreichen Ausdrücken wird die Bedeutung des so von den Göttern gefeierten Ereignisses verherrlicht: die Finsternis ist vergangen, die Sünde überwunden, die Stadt der Allwissenheit betreten u. s. w. Buddha bleibt sieben Tage an derselben Stelle sitzen, indem er denkt: hier habe ich die höchste Sambodhi erreicht, habe ein Ende der Geburt, des Alters, Todes, Leidens gemacht. Freude und Lichtglanz dringt durch alle Welten; zahllose Wunderzeichen geschehen; eine Götterschaar nach der andern bringt dem Tathāgata Verehrung dar und preist ihn in langen Reihen von Hymnen, deren Text mitgeteilt wird.

Ohne Zuziehung weiterer Hilfsmittel sagt uns schon allein die Lektüre dieser Erzählung mit grösster Deutlichkeit, dass sich als das Entscheidende in allen diesen Ereignissen jene inneren Vorgänge in der Seele des Bodhisattva hervorheben. Das übrige ist nur Dekoration, der Ausdruck davon wie das ganze Universum jene Ereignisse mitfeiert.

Worin bestehen nun jene inneren Vorgänge?

In Folgendem (p. 439—447).

Der Bodhisattva geht durch vier Stufen der ekstatischen Kontemplation (*dhyāna*) hindurch, deren psychologische Formeln angegeben werden[2]). Darauf eignet er sich in dem ersten *yāma*

1) Ich gebe verkürzte Paraphrase.

2) Sie sind bis auf minimale Differenzen identisch mit den Formeln der vier *jhāna* in den Pālitexten.

der Nacht die erste *vidyā* an, den Überblick über die in der Welt sich vollziehenden Wanderungen der Seelen. Ebenso zweitens in dem mittleren *yāma* die Erinnerung an die eigenen früheren Existenzen (*pūrvanivāsa*). Im dritten *yāma* erlangt er die Erkenntnis von der Entstehung und Aufhebung des Leidens. Er erkennt die Verkettung der Ursachen und Wirkungen durch die zwölf Glieder (von der *avidyā* bis zu den *jarāmaraṇaśokaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsāḥ*) und die Aufhebung der Wirkungen durch die Aufhebung der entsprechenden Ursachen. Jedes Glied dieser Reihe erkennt er in vier Beziehungen: was es selbst ist, seinen *samudaya*, seinen *nirodha*, endlich die *nirodhagāminī pratipat*. Und so erkennt er schliesslich im ganzen: *idaṃ duḥkham, ayaṃ duḥkhasamudayo, 'yaṃ duḥkhanirodha, iyaṃ duḥkhanirodhagāminī pratipat.* Damit hat er denn erkannt und geschaut, was ein grosser Mann etc. (s. S. 668) erkennen muss.

Es ist klar, dass hier der Kern der ganzen Erzählung liegt. Wenn in den oben angeführten Lobhymnen der verschiedenen Göttergruppen beständig auf die von Buddha errungenen Eigenschaften als Erkenner, als Allwissender, als der zur Ausbreitung der Erkenntnis Bestimmte hingedeutet wird [1]), so bestätigt dies jenes Ergebnis, aber das letztere ist an sich so klar, dass es einer solchen Bestätigung kaum bedürfen würde.

Prüfen wir nun die zahlreichen Versionen der Erzählungen von der Sambodhi, welche sich im Mahāvastu finden. Wird das eben für den Lalita Vistara gewonnene Ergebnis auch auf diese zutreffen?

Wir beginnen mit der Version von Bd. II S. 276 fgg. Für sie ist charakteristisch, dass in den Verzierungen, von welchen die Haupterzählung umgeben ist, lange Aufzählungen überwiegen. Mara klagt die sechzehnfache grosse Klage; der Bodhisattva erhebt das vierfache *āryamahāsiṃhavilokitam* u. dgl. mehr. Auch hier aber, wo eine von dem allgemein verbreiteten Typus sich weiter als gewöhnlich entfernende individuell gestaltete Ausschmückung der Legende vorliegt, läuft dieselbe, sobald man zur Hauptsache gelangt, in das gewohnte Geleise ein. Der Bodhisattva geht durch die vier *dhyāna* hindurch (S. 283). Er überblickt in der ersten Nachtwache die Wanderungen der Seelen, in der zweiten den *pūrvanivāsa* (283—284). In der letzten Nachtwache erreicht er — die Ausdrücke sind mit den oben erwähnten des Lal. Vist. so gut wie identisch — was ein grosser Mann, ein Stier von einem Mann, ein Lotus von einem Mann erreichen und erkennen muss, er erwirbt die höchste Sambodhi „*sagāthakam: idaṃ duḥkham ayaṃ duḥkhasamudayo ayaṃ duḥkhanirodho ayaṃ duḥkhanirodhaga-*

1) So, um ganz weniges anzuführen: *avidyāghātaka* p. 466, *jñānolkāgradhāraka*, *traividya* p. 467, *prajñāpradīpena triloka jvālita* p. 470, *jñānaketudhvaja* p. 471, *pravartaya dharmacakram anuttaram* p. 468.

minī pratipat". Dann ähnliche Wendungen wie über das *duḥkha* über die *āśrava*, und die Lehre von der Verkettung der Ursachen und Wirkungen: *imasya sato idam bhavati, imasya asato idam na bhavati . . . avidyāpratyayaḥ saṃskāraḥ* — und es folgt die ganze Formel des *pratītyasamutpāda* in der positiven wie in der negativen Richtung (S. 284—285). Daran schliesst sich die Erzählung von der Verehrung, welche die Götterschaaren darbringen, und von den Schmähungen, die sie gegen Māra richten.

Man sieht, wie auch hier der Kern der Erzählung von Verzierungen, zum Teil von wesentlich andern Verzierungen, als in der vorher betrachteten Fassung, umgeben ist. Der Kern selbst aber ist genau derselbe: das entscheidende Ereignis, das den Buddha zum Buddha macht, ist dies, dass er nach Durchmessen der *dhyāna* den Anblick der durch die Welten wandernden Wesen, die Erinnerung an die eigenen früheren Existenzen, vor allem aber die Erkenntnis der heiligen Wahrheiten vom Leiden etc. sowie von der Causalverknüpfung der 12 Kategorieen erwirbt.

Es sei dem Leser überlassen zu verificieren, wie sich dies Ergebnis auch in den übrigen Exemplaren derselben Erzählung, welche das Mahavastu aufbewahrt hat, wiederholt. Ich verweise auf Bd. II. S. 131 ff. 345 ff. 415—418, sodann auf die schon oben erwähnte entsprechende Erzählung über den Buddha Dipaṃkara Bd. I, 228 ff., endlich auf die Erzählung Bd. III, 272 ff., die zwar erst in dem Augenblick nach der Erlangung der Sambodhi einsetzt, aber doch in vielen Ausdrücken auf die Sambodhi selbst Licht zurückfallen lässt.

Den hier namhaft gemachten Exemplaren unsrer Erzählung stelle man an die Seite etwa noch das tibetische des Dulva bei Rockhill, Life of the Buddha 32, das nepalesische des Fortsetzers von Aśvaghoṣa's Buddhacarita Kap. 14 u. s. w.; man wird immer wieder, ganz allein auf Grund dieser nördlichen Quellen, das Resultat bestätigt finden: inmitten von Ausschmückungen, deren Gestalt wechselt, erscheint als Hauptsache und fester Kern die Vorstellung, dass gewisse Erkenntnisse, die in langen Reihen abstrakter, überall identisch angegebener Begriffe ausgedrückt sind, im Geist des Boddhisattva aufleuchteten und dass eben dies der grosse Wendepunkt in seinem Leben und im Leben der Welt gewesen ist.

Wir führen die gleiche Betrachtungsweise in aller Kürze noch an einer zweiten Stelle der Buddhalegende durch, in Bezug auf das Dharmacakrapravartana, die Predigt zu Benares vor den fünf Asketen, welche die Lehrthätigkeit Buddha's eröffnet. Auch nach nördlicher Tradition [1]) wird dieser Vorgang neben demjenigen der Sambodhi durch die begleitenden Prodigien als ein

1 Divyavadana p. 204 ff. Ebenso die südliche Überlieferung, Mahāparinibbanasutta p. 27 fg.

zweiter höchster Höhepunkt im Leben eines Buddha charakterisiert [1]. Im Norden wie im Süden bereitet man übereinstimmend die betreffende Erzählung durch eine Legende vor, welche in der Absicht, das unvergleichliche Gewicht des Dharmacakrapravartana klar zu machen, so weit geht, Buddha vor dieser That zaghaft zurückweichen zu lassen. Der Dharma ist zu tief und fein, zu schwer zu begreifen, der *pratītyasamutpāda*, der *saṃskāropaśama*, das Nirvāṇa. Erst auf Brahman's Bitte entschliesst er sich zu dem grossen Werk [2]. Beifallsrufen, das durch die Götterwelten geht, feiert den auf das Dharmacakrapravartana gerichteten Entschluss [3].

Nun folgt der mit solcher Emphase vorbereitete und angekündigte Vorgang selbst.

Alle Stadien desselben sind von verherrlichenden Ereignissen umgeben. Wie Buddha sich niedersetzt, um zu reden, geht weltdurchleuchtender Glanz von seinem Körper aus: Erdbeben und andere Prodigien tragen sich zu: zahllose Scharen von Göttern und Bodhisattvas versammeln sich, um ihn zum Predigen anzutreiben. Ähnlich wird seine Predigt, nachdem er sie gehalten hat, verherrlicht. Die genauere Ausmalung dieser Dinge ist in den verschiedenen Texten [4] verschieden; der Grundcharakter stimmt durchaus überein. Aber ohne jede Herbeiziehung der südlichen Litteratur würde schon das Studium der nördlichen Texte allein vollständig genügen, um klarzustellen, dass alles das nur Rahmen ist, welcher den eigentlichen und wesentlichen Inhalt umgiebt. Dieser Inhalt aber ist die Predigt an die fünf Asketen, die erste an Menschen gerichtete Verkündigung eben jener Wahrheit, deren Aufleuchten in Buddha's eignem Geist den wesentlichen, von ähnlichen Umrahmungen umgebenen Inhalt der von uns vorher betrachteten Erzählung ausgemacht hat. Nach einer Vorbemerkung über die beiden Extreme, welche der Asket in seiner Lebensführung zu vermeiden hat (Selbst-

1) Daneben noch die Momente der Empfängnis, der Geburt, der Entlassung der *āyuḥsaṃskārāḥ*, des Nirvāṇa. Also wenn wir von Geburt und Tod und was diese vorbereitet absehen, sind Sambodhi und Dharmacakrapravartana die beiden Höhepunkte. Nach anderer Fassung im Ganzen vier Höhepunkte: Geburt, Sambodhi, Dharmacakrapr., Tod. So bei Rockhill, Life of the Buddha 141 (entsprechend Mahāparin. Sutta p. 51).

2) Mahāvastu vol. III, p. 314 ff., Lalita Vistara, Kap. 25.

3) Mahāvastu a. a. O. 319, Lal. Vist., p. 521.

4) Vgl. namentlich Mahāvastu vol. III, p. 320 ff.; Lal. Vist., Kap. 26. Von besonderem Interesse übrigens ist unter den nördlichen Exemplaren das des Dulva, welches Feer, Ann. du Musée Guimet V, 13 ff. (dazu auch 112 ff.) mitteilt. Hier haben wir die lange im Dharmacakrapravartana gipfelnde Erzählung von Buddhas Zagen und Brahmas ermunterndem Eingreifen an bis zu der Erscheinung Māras (Mahāvagga p. 4—21) fast ganz ohne die in den nördlichen Texten sonst gewöhnlichen Ausschmückungen und im wesentlichen durchaus mit dem Pāli-Mahāvagga stimmend. Von grösseren Ausschmückungen findet sich nur ein auf Yaśas bezügliches Jātaka (Feer a. a. O. 27). Wieder ein Beleg zu so zahlreichen andern Belegen dafür, dass der relativ schmucklose südliche Typus durchaus nicht allein südlich ist.

peinigung und weltliche Lust), und über den wahren in der Mitte liegenden Weg proklamiert Buddha die vier *āryasatyāni*: *duḥkham duḥkhasamudayo duḥkhanirodho duḥkhanirodhagāminī pratipat.* Er wendet diese *satya* in verschiedener Weise hin und her, erörtert sie *triparivartam dvadaśākāram* und schliesst damit, dass er in dem Erwerb dieser Erkenntnis die höchste Sambodhi und Erlösung errungen habe [1]).

Es sei nur kurz bemerkt, dass auch die nördliche Tradition [2]) auf diese grundlegende Predigt als eine Art Anhang oder weitere Ausführung eine andre ebenfalls sehr wichtige, wenn auch nicht mit gleichem Nachdruck verherrlichte Rede an dieselben fünf Asketen folgen lässt. Sie hat es mit den fünf Skandhas zu thun und weist von jedem derselben nach dass er *anātmā* ist. Sonst könnte er nicht zum *ābādha* gereichen, und wir würden im stande sein zu sagen: so soll mein *rūpa* (*vedanā* etc.) sein, so soll es nicht sein. Dem Wesen der Sache nach befindet man sich hier ganz innerhalb desselben Gedankenkreises, dem auch das Dharmacakrapravartana angehört.

Was uns diese Erörterung gelehrt hat, ist folgendes.

Der mannigfach bunte Inhalt der nordbuddhistischen Texte lässt den Unterschied solcher Bestandteile erkennen, die als Kern, und solcher, die als Umhüllung, als Ausschmückung bezeichnet werden dürfen. Die Ausschmückungen werden von den verschiedenen Autoren im Einzelnen auf ihre eigne Weise, im Ganzen natürlich in ziemlich gleichbleibender Art gestaltet. Der altfeststehende Kern andrerseits ist überall identisch. Als vornehmste Elemente, die diesem Kern zugehören, heben sich die Vorstellungen hervor, dass ein wichtigstes Ereignis im Leben Buddha's in dem Erlangen einer gewissen Erkenntnis, ein andres wichtigstes Ereignis in der Mitteilung eben dieser Erkenntnis an die Menschheit bestand [3]).

1) In diesen Details stimmen Mahāvastu und Lalita Vistara unter einander wie mit dem südbuddhistischen Kanon (Mahāvagga, p. 10 fg.) überein.

2) Mahāvastu vol. III, p. 335 ff.; vgl. den Bericht des Dulva bei Feer, Ann. du Musée Guimet V, 124 ff. Der Lalita Vistara setzt seinen Bericht nicht bis zu dieser Stelle fort, weist aber doch p. 543 deutlich auf dieselbe hin. Mit dem Mahāvastu in allem Wesentlichen übereinstimmend die südliche Überlieferung Mahāvagga p. 13 fg. — Bei dieser Gelegenheit sei auf die charakteristische Stelle Avadāna Śataka 96 (Ann. du Musée Guimet XVIII, 404 ff.) aufmerksam gemacht. In einer Erzählung, die in modernem Stil gehalten ist, ist die Predigt von der Nichtselbstheit der Skandhas ganz in der Form des alten Sūtra eingefügt.

3) Natürlich sind es in Wirklichkeit nicht die hier von uns betrachteten Erzählungen von der Sambodhi und dem Dharmacakrapr. allein, in denen die nördliche Litteratur die allüberragende Bedeutung der Erkenntnis der vier *satya*, des *pratītyasamutpāda* etc. hervortreten lässt. Vielmehr begegnen auf Schritt und Tritt inmitten der bunten Erzählungsmassen von Texten wie dem Divyāvadāna Äusserungen, die in gleicher Weise die Dignität jener Erkenntnis charakterisieren. Es ist überflüssig Citate zu geben; die Stellen sind äusserst zahlreich. Wenn so im Divy. oder ähnlichen Texten auf die vier *satya* u. dgl.

Die Erkenntnis, um die es sich handelt, enthält die Antwort auf Fragen, welche sich eben hierin als Fundamentalfragen erweisen, an deren Lösung man das Schicksal des Einzelnen und der Menschheit hängen sieht. Es sind die Fragen nach der Entstehung des Weltleidens und nach seiner Aufhebung. Der Apparat, welcher zur Beantwortung dieser Fragen aufgeboten wird, sind Systeme abstrakter Begriffe. Die Antwort schliesst die Forderung der Loslösung von aller Lust und allem Weltdasein in sich. Das alles ist in den nördlichen Texten nicht allein enthalten, sondern es wird dort in einer Weise vorgetragen, durch die es — wenn nicht für das wirkliche Bewusstsein der Kreise, die hier reden, so doch für den aus der Vergangenheit überkommenen Standpunkt ihres offiziellen Bekenntnisses — als im Zentrum des religiösen Erkennens stehend charakterisiert wird.

VI.

Wir blicken auf das Ganze unsrer Erörterungen zurück und indem wir die Resultate formulieren, suchen wir diese zugleich nach einigen Seiten noch weiter zu ergänzen.

Die uns vorliegende nördliche Litteratur beweist die Existenz bez. die einstige Existenz eines Vinaya- und eines Sutrapiṭaka oder genauer verschiedener Exemplare von Vinaya- und Sutrapiṭakas, welche nach denselben grossen Hauptabteilungen und weiter im wesentlichen nach denselben Unterabteilungen wie die Pali-Piṭakas gegliedert sind. Die einzelnen Texte jenes Kanon sind als Parallelrezensionen der Pālitexte zu denken. Das Pāliexemplar, natürlich nicht von unfehlbarer Korrektheit, muss doch als hervorragend gut erhalten beurteilt werden. Die nepalesischen Sanskrittexte haben die Spur des alten Kanon in zahlreichen einzelnen Angaben und einer Fülle von Fragmenten bewahrt, welche auf das ihnen zu Grunde liegende Ganze, einen aus dem ursprünglichen Volksdialekt (Magadhī) in Sanskrit resp. Gathadialekt übertragenen nördlichen Kanon, schliessen lassen. In Nepal kommt inmitten einer moderneren Litteratur die Erinnerung an Altüberkommenes, dem das Vergessenwerden droht, sporadisch zu Wort. In China dagegen scheint der grösste Teil, in Tibet ist wenigstens ein Teil der alten Piṭakatexte direkt erhalten.

Barth sagt in seinem letzten Bulletin der buddhistischen

mit höchster Ehrfurcht hingedeutet wird, so richtet sich doch evidentermassen das eigentliche lebendige Interesse der Texte selbst nach ganz anderen Seiten. Im Pālikanon dagegen stehen die vier *satya* inmitten der ganzen Umgebung die zu ihnen gehört und mit ihnen harmoniert, inmitten eines Komplexes von Gedankengängen und Lebensformen, die von den in jenen vier Sätzen so prägnant verkörperten idealen Potenzen her ihr Dasein empfangen. Die Frage, auf welcher Seite hier die abgeblasste, in neue Umgebungen hinein versetzte Erinnerung an das Ursprüngliche, und auf welcher das Ursprüngliche selbst liegt, beantwortet sich von selbst.

Studien[1]), dass der Buddhismus von Ceylon „seul est parvenu à se constituer un véritable canon, comparable aux Vedas des brâhmanes.“ Die hier geführten Untersuchungen werden uns in den Stand setzen, dieser Auffassung eine von ihr fundamental verschiedene entgegenzustellen: es gab einen Kanon, welcher — sozusagen nach verschiedenen Śākhās sich verzweigend, aber im wesentlichen als derselbe — den nördlichen Gemeinden so gut wie den südlichen eigen war. Im Süden haben ihn die Ceylonesen zu bewahren gewusst; im Norden haben wenigstens die Nepalesen ihn, überwuchert von jüngerer litterarischer Produktion, bis auf Spuren, übrigens keineswegs spärliche Spuren, untergehen lassen[2]).

Der alte Typus der Piṭakatexte aber, den wir nunmehr höchstens der Kürze wegen nach seinem besterhaltenen Exemplar, aber nicht in genauer Wiedergabe des vollständigen Sachverhalts als „südlichen Typus“ bezeichnen dürfen, ist in sich geschlossen und fest. Ist diese Festigkeit, wie man behaupten gewollt hat, eine nur scheinbare? Wir haben beleuchtet, was Minayeff für diese Auffassung geltend zu machen gesucht hat. Ist die Einfachheit, welche jenem Typus zukommt, eine nachträglich hergestellte? Aber wo gab es denn die raffinierten Fälscher, wo gab es die Redaktoren von so tiefem und feinem Instinkt für den archaischen Charakter des Werks, welches sie hervorzubringen beabsichtigten, dass sie einer solchen Arbeit gewachsen gewesen wären, ohne sich hundert- und tausendmal zu verraten! Bei Indern, bei Buddhisten die Fähigkeit, litterargeschichtliche Charaktere zu verstehen und mit so vollendeter Meisterschaft sie künstlich herzustellen! In Wirklichkeit hält und sichert in dieser Litteratur eins das andre. Das Bild der einzelnen Lebensformen der Mönche, welche wir hier reden hören, steht mit dem Bilde der Ideen, in denen sie lebten, im Einklang. Auf jenem wie auf diesem Gebiet ein Anschluss, der dem Historiker die Authentizität der Zeugnisse verbürgt, an den Veda, an die alten Upaniṣaden, welche die Gedankenreihen beginnen, die der Buddhismus fortspinnt: Fortsetzung der in den Upaniṣaden auf älterer Stufe erscheinenden Bewegung auch in der Diktion der Piṭakatexte, auch im Metrum, dessen unscheinbare, ungewollte und eben darum so sichere Charakteristika den kanonischen Pāliversen — in scharfem Unterschiede von der nördlichen Verstechnik — inmitten einer überaus klar und konsequent verlaufenden Entwicklungslinie die nächste Stelle nach den Versen der Brāhmaṇas, der alten Upaniṣaden anweisen[3]). Wenn wir dann inmitten dieser Litteratur, so sehr sie aus einem Guss ist, doch

1) 1894, S. 28 des Sep.-Abdr.

2) Man sieht, dass ich der Sache nach durchaus auf den Satz Windischs (Māra und Buddha 1) zurückkomme, „dass die nordbuddhistische Litteratur den Pālikanon voraussetzt“.

3) Vgl. meinen Aufsatz „Zur Chronologie der indischen Metrik“, Gurupujakaumudī S. 9 ff.

mit der Deutlichkeit, wie dies im Vinaya der Fall ist, einzelne allerälteste Bestandteile unterscheiden können und um diese herum sozusagen die Jahresringe des Wachstums sich abzeichnen sehen (vgl. oben S. 647), so werden wir uns darüber klar sein, was eine solche Beobachtung lehrt: was wir hier vor uns haben, ist so, wie wir es sehen, aus sich selbst, aus seinen eignen Wurzeln erwachsen; es ist nicht eine sekundäre, den Charakter der Einfachheit nur affektierende Umgestaltung einer Litteratur, welche ursprünglich ein ganz anderes Aussehen gezeigt haben könnte.

Dass einer solchen Textmasse wie diesem alten Vinaya-Sūtra-Kanon selbst in seinen besterhaltenen Exemplaren einzelnes jüngere anfliegen konnte, ja musste, versteht sich von selbst. Von dem die Konzilien betreffenden Abschnitt haben wir gesprochen und die Wahrscheinlichkeit dargelegt, dass der Vinaya, welcher vom zweiten Konzil erzählt, doch in seinen Hauptbestandteilen älter ist als dies Konzil. Jung ist natürlich der Parivāra[1]), wenn auch in seiner Gesamtheit gewiss nicht so jung, wie die in ihm enthaltenen Verse, welche etwa im Dīpavaṃsa-Stil eine lange Succession ceylonesischer Lehrer namhaft machen (S. 3). Bekannt ist die Erwähnung der Yona im Assalāyanasutta[2]); nicht minder bemerkenswert ist in der Theragāthasammlung das Erscheinen von Versen eines Thera, welcher nach der schwerlich zu beanstandenden Angabe des Kommentars unter Bindusāra, dem Vater des grossen Asoka, gelebt hat[3]). Eben die hohe Seltenheit aber derartiger in der That gänzlich ausnahmsweiser Daten hebt die Litteratur, in welcher sie erscheinen, wohl deutlich genug von Werken ab, in denen wie im Mahāvastu die Cīṇa- und die Hūṇaschrift studiert wird[4]), oder wie im Divyāvadāna, Asoka eine Hauptrolle spielt[5]), eine Reihe von Nachfolgern des Asoka erscheint, die Kunde von den Vorgängern Asokas ganz verschwommen

1) Man kann ungefähr sagen, dass dieser zum Vinaya in einem ähnlichen Verhältnisse steht wie der Abhidhamma zum Sutta Piṭaka.

2) Sie würde übrigens nach dem, was Bühler, Ind. Studies III, 26 ausführt, nicht gegen voralexandrinische Zeit beweisen. Doch fühle ich mich hier von B. kaum überzeugt.

3) Siehe Comm. zu Vers 386, S. 42 meiner Ausgabe. — Schwerlich ist für chronologische Zwecke die im Mahāvagga und Mahāparinibbāna Sutta enthaltene Prophezeiung verwendbar, dass für die Stadt Pāṭaliputta *tayo antarāyā bhavissanti aggito vā udakato vā mithubhedā vā* (s. darüber Minayeff 57). Eine Vorhersagung von dieser Allgemeinheit scheint eine Vorsicht zu verraten, die bei einem *vaticinium ex eventu* einen unnötigen Luxus bilden würde.

4) Und in denen der Name Felix erscheint, würde ich hinzufügen, wenn mir Senarts (vol. III, p. 536) Vermutung über den Namen *Peliyakṣa* wahrscheinlich wäre. Aber in den Pālitexten haben wir *Piliyakkha* nicht nur, wie schon S. bemerkt hat, im Milindapañha, sondern auch im Jātaka (vol. VI, p. 77), und zwar nicht allein in der Prosaerzählung sondern im metrischen Text. In Sanskrittexten giebt es den Namen eines Dämons *Pilipiccha*, *Pilipiñja*. Warum soll ein **Pili-akṣa* oder ähnlich gerade nur römischen Ursprung haben können?

5) Und zwar ein Asoka, der das Glück hat, einem Mönch zu begegnen, der Buddha von Angesicht gesehen hat, noch dazu kurz nach Erlangung der Buddhaschaft! Divyāv. p. 400—401.

ist, man für den Kopf von Feinden den Preis von so und so viel *dīnāra* aussetzt.

Dass die Existenz des alten Kanon durch die Inschrift von Bairāt geradezu erwiesen werde, wäre wohl ein wenig zu viel, aber immerhin zu viel gesagt[1]). Doch darf man behaupten, dass die Inschrift die Existenz einer Reihe von Bestandteilen jenes Kanon gegen jeden ernstlichen Zweifel schützt und die Existenz des ganzen Kanon recht wahrscheinlich macht. Die inschriftlich für das dritte Jahrhundert vor Chr. gesicherte Bezeichnung *pañcanekāyika* (Sanchi, Bharhut) und das annähernd in dieselbe Zeit zurückgehende *petaki*[2]) stärken diese Annahme[3]). Und noch weiter zurück in erheblich frühere Zeit führt, wie ich meine, einerseits die Analyse der Vorgänge des zweiten Konzils (S. 630 fg.), andererseits die unverdächtige Datierung des Kathāvatthu auf die Zeit des Asoka (oben S. 633): denn es ist klar, dass eine dogmatisch-dialektische Verarbeitung der Suttas in der Art, wie dies Werk sie giebt, mit Sicherheit auf eine wesentlich frühere Fixierung der Suttasammlungen selbst schliessen lässt. —

Was folgt nun aus der hier über den Kanon entwickelten Ansicht für die Auffassung der altbuddhistischen Lehre, des Gemeindelebens, endlich für die Bildung unserer Vorstellungen von Buddha's Leben selbst?

Es liegt auf der Hand, wie viel für die Erkenntnis der buddhistischen Vorstellungswelt schon allein damit gewonnen ist, wenn auch nur etwa das Dhammapada oder der Aṭṭhakavagga des Suttanipāta gegen den Einwand gesichert ist, dass sein Zeugnis Geltung habe „seulement sur une des sectes de l'Église méridionale", und zwar „pour une époque relativement tardive de l'histoire de cette Église"[4]). Nehmen wir zu den genannten Texten noch diejenigen hinzu, welche die Erlangung der Buddhaschaft und das Dharmacakrapravartana, also die vier heiligen Wahrheiten nebst der Kau-

1) Dass ein so besonnener und von Voreingenommenheit freier Gelehrter wie Bühler doch kein Bedenken trug, geradezu diese Folgerung zu ziehen (Indian Studies III, p. 17), möge nicht unerwähnt bleiben. Überhaupt zeigt sich an der hier citierten Stelle der hingegangene Forscher in entschiedenster Parteinahme für den südlichen Kanon, während nach ihm „the Northern Buddhists have preserved only the *disjecta membra* of an old tradition".

2) Bühler, Indian Studies a. a. O.; Epigraphia Indica, vol. II, p. 93.

3) Barth in seinem letzten Bulletin über den Buddhismus (S. 1 A. 1 des Sep.-Abdr.) spricht der Schlussfolgerung aus der Existenz eines „connaisseur des cinq Nikāyas" auf die Existenz der fünf Nikāyas des Pālikanon das Urteil: „c'est aller un peu vite. Cette division, comme bien d'autres, est inconnue dans la littérature sacrée du nord". In Inschriften, die sich gänzlich im Vorstellungskreis des Pālikanon halten, werden fünf Nikāyas erwähnt; der Pālikanon bietet fünf nach sehr verständlichen Prinzipien abgegrenzte Nikāyas dar; im Norden sehen wir die ersten vier (oben S. 653) und auch den fünften (S. 654) oder auch alle fünf auf einmal (S. 653 Anm. 4) wiederkehren. Warum da zweifeln? Kann man nicht auch zu bedenklich sein?

4) de la Vallée Poussin 3.

salitätsformel betreffen und diese als im Mittelpunkt aller Erkenntnis stehend charakterisieren (oben S. 667 fgg.), so würde schon solch bescheidener Bestand — und über wie viel grössere Massen sicherer Materialien verfügen wir in der That! — hinreichend sein, um den Haupt- und Grundzügen nach ein Bild der gesamten altbuddhistischen Gedankenwelt aufzubauen, welches keine speziell ceylonesischen Züge trägt: durchweg würde es auf dem vollen Einklang nördlicher und südlicher Autorität beruhen und somit jede Garantie besitzen, die zu fordern und zu erlangen überhaupt für uns im Bereich der Möglichkeit liegt. Dies Bild würde uns Gedankenkreise zeigen, die in ihrem begrifflich-scholastischen Ausdruck vielfach unbeholfen und unklar, ihrem eigentlichen, wesentlichen Inhalt nach durchaus klar, durchaus aus einem Gusse, durchaus von jener Wucht sind, welche uns ihre ungeheure Macht über die Geister verständlich erscheinen lässt. Das Leiden alles Daseins hienieden und in den unendlichen Weiten des Saṃsāra, die Erlösung von diesem Leiden, das Entrinnen aus der Welt der Vergänglichkeit durch Erkenntnis und Aufhebung des Begehrens, die allüberragende Herrlichkeit dessen, der die erlösende Erkenntnis selbst errungen und sie seinen Jüngern mitgeteilt hat: diese Vorstellungen finden wir verbürgt nicht allein als im alten Buddhismus vorhanden, als so weit zurückreichend, wie für uns überhaupt, wenn wir vom Buddhismus reden, zurückzugehen möglich ist: sie sind uns zugleich verbürgt als die zentralen Ideen dieses ganzen Vorstellungskreises. Hier herrscht durchaus nicht jenes undefinierbare Hin- und Herschillern, jene Proteushaftigkeit der Gestaltungen, deren Schein dann entsteht, wenn wir die alten und jungen Elemente der Überlieferung, die zentralen Gedanken und die zufälligen Ausschmückungen und Auswüchse kritiklos durcheinander werfen. Der Buddha, dessen Andenken und Predigt man hier verehrt, stellt sich durchaus nicht zugleich als ein über die Schranken des Erdenlebens zu unsterblicher Herrlichkeit erhobener Gott, als ein Bruder der Ṛbhus dar[1]. Ganz andere Wege sind es, welche das Denken hier geht. In Indien sind die Vorgänger dieses Buddha solche Gestalten wie jener Sāṇḍilya der Upaniṣaden, der gewiss ist von hinnen scheidend sich mit dem Ātman zu vereinigen. In Griechenland findet er sein Gegenbild in jener Generation von Philosophen, von den Orphikern und Pythagoreern bis auf Platon, denen es gelingt, „sich von dem Kreise zu lösen und aufzuatmen vom Elend"[2]. Es ist der Buddha, dessen Wesen es ist das erste Glied jener Trinität zu sein, in welcher neben ihm *dharma* und *saṃgha* stehen: der Erkenner und Lehrer des ihn gewissermassen verkörpernden[3] *dharma* d. h.

1) de la Vallée Poussin S. 10. 13. 42 fg.

2) Ich verweise für diese griechisch-indische Parallele auf meine Ausführungen in der Deutschen Rundschau, Nov. 1895, S. 219. 222 fg.

3) Wer den *dhamma* sieht, sieht den Buddha, Itivuttaka p. 91 (so auch in der nördl. Überlieferung, s. de la Vallée Poussin 257). Vgl. Mahāparinibb. Sutta p. 60.

der vornehmlich in den vier heiligen Wahrheiten zusammengefassten Gedanken: der Begründer und, so lange er auf Erden weilt, der Beherrscher des Saṃgha.

Dieser Saṃgha aber, was wissen wir von seiner Organisation und seinem Leben? Auch hier antworten wir: so weit wir überhaupt in die Vergangenheit zurückgehend vom Buddhismus reden können, sind wir allermindestens dazu berechtigt, dem Saṃgha die Gestalt beizulegen, welche uns das älteste oder doch das älteste eingehende, im Norden wie im Süden übereinstimmend überlieferte, durch die Struktur der ganzen Vinaya-Litteratur dort wie hier als zentral verbürgte Dokument des Gemeindelebens vor Augen stellt, das Pātimokkha. Das Pātimokkha lehrt uns den Saṃgha kennen nicht als eine vergnügliche, dem Sammeln von Jātakas sich widmende *Folklore Society*, sondern als eine Gesellschaft so organisiert, wie es den in ihr herrschenden Gedanken vom Leiden alles Irdischen, dem in ihr herrschenden Streben nach der Erlösung von der Vergänglichkeit allein entspricht: ernst und streng, heimatlos und abgelöst von Banden und Freuden des weltlichen Lebens, der Eine zum Andern sagend *svākkhāto dhammo cara brahmacariyaṃ samma dukkhassa antakiriyāya* [1]). Nun ist es ja selbstverständlich, dass diese Mönche in regelmässigen Beziehungen zu gläubigen Laien standen und dass, wo die Laienwelt in Betracht kam, ja auch gewiss vielfach, je nach der Individualität der Einzelnen, inmitten des Saṃgha selbst [2]), andere, populärere Vorstellungskreise sich in den Vordergrund drängten. Aber wer den Buddhismus verstehen oder ihn darstellen will, hat ihn doch zunächst nicht da aufzusuchen, wo man den starken Wein seiner Gedanken verdünnt hat. Ja wer sich das Ziel steckte, etwa Indien in der Zeit des Buddhismus zu schildern, oder wer die Erforschung des Buddhismus verwechselte mit einer Erforschung alles dessen, was sich mit Hilfe buddhistischer Texte erforschen lässt, für den würde die Aufgabe ein andres Gesicht zeigen. Der wahre alte Buddhismus selbst aber hat seinen Sitz vor Allem im Saṃgha, und zwar in den Kreisen des Saṃgha, in welchen man es mit den Ideen vom Weltleiden und der Erlösung, mit den Idealen weltabgewandter Reinheit am Ernstesten nahm. Alles Übrige verhält sich hierzu wie die Peripherie zum Zentrum. Widerstehen wir der Tendenz, die klaren und grossen Züge dieses altbuddhistischen Wesens zu verschütten unter einer Flut bunter und krauser Bilder, welche gewiss an der ihnen zukommenden Stelle der Betrachtung wert sind, an dieser Stelle aber nur das Auge verwirren können.

Und endlich zu den Problemen, die uns das Leben des Stifters dieser Gemeinde bietet. Den Weg, welchen ich zu gehen versuchte, um von einem Bilde dieses Lebens zu erreichen so viel

1) Bhikkhunī Pātimokkha, Saṃghād. 10.

2) Vgl. meinen „Buddha“ [3] S. 208 und die dort Anm. 1 angeführten Zeugnisse.

eben erreichbar schien, hat Minayeff[1]) in folgenden Worten beschrieben: „Ce même savant" — derjenige nämlich, der die Frage etwa in meinem Sinn behandeln würde — „peut encore essayer de traiter avec quelque confiance les sources qui se présentent à lui; il en séparera toute la matière légendaire, en écartera tout ce qui, à son avis, est invraisemblable et indigne de foi; et ayant ainsi fait le départ dans ses sources, se fondant sur les faits qui lui paraissent mériter créance, il composera un portrait du docteur et de l'ascète". Natürlich erhebt sich die Frage, ob diesem Bild geschichtliche Wahrheit — une part, même faible, de vérité historique — beigemessen werden darf. Die Antwort Minayeffs ist nicht günstig. Der Typus, welchen der von ihm beschriebene Forscher gezeichnet hat, ist eben nur der allgemeine noch heute verifizierbare Typus „des fakirs et des ascètes qui errent dans l'Inde": persönliche Giltigkeit kommt ihm nicht zu.

Ich glaube, dass wir es hier doch mit einer allzu pessimistischen Betrachtungsweise zu thun haben. Wenn die Berichte vom Leben Buddha's eine Reihe von Wundererzählungen enthalten, die wir Ungläubigen nicht anders können als bei Seite legen, haben wir darum kein Recht in dem was übrig bleibt — genauer ausgedrückt, was nach der Vornahme noch einer ganzen Reihe weiterer Sichtungen übrig bleibt — einen im Wesentlichen geschichtlichen Kern zu erwarten? Soll sich in den alten Gemeinden eines verhältnismässig so frühen Zeitalters, wie das ist, auf welches uns die obigen Erörterungen über die Geschichte des heiligen Kanon geführt haben, wirklich nicht eine Fülle geschichtlicher Erinnerung an die Person des grossen Lehrers bewahrt haben, die Erinnerung an vielerlei wichtige Umstände seines Lebens, an die ihn umgebenden Persönlichkeiten, an die Art und Weise seiner Predigt, an die Hauptpunkte des Inhalts derselben? Gewiss enthalten Texte wie die des Pālikanon viel tendenziös Gefärbtes. Aber es müsste doch im allerhöchsten Masse seltsam zugehen, wenn sich in ihnen nicht auch eine Menge durchaus unbefangen und absichtslos mitgeteilter Züge fände — oft in der Gestalt von Voraussetzungen, die für die Verfasser der Texte selbstverständlich sind —: Züge, denen wir vertrauen können und sollen. Und ich glaube zu bemerken, dass dieselben Forscher, welche sich prinzipiell zu höchster Skepsis in Bezug auf alle Behauptungen über die Person und das Leben des Buddha bekennen, doch in der Praxis nicht selten eben jenes natürliche Vertrauen, welches sie in der Theorie bekämpfen, in aller Unbefangenheit walten lassen. Mir sei gestattet zu exemplifizieren. Bei de la Vallée Poussin (S. 25) lesen wir von Buddha: „il prêchait la pratique d'une moralité parfaite, l'observation rigou-

1) S. 4. Ähnlich de la Vallée Poussin 19 mit specieller Betonung der einseitig ceylonesischen Färbung des Bildes. Meine Antwort in Bezug auf diesen Punkt liegt in dem oben Gesagten.

reuse de commandements qui rappellent le Décalogue et sont aussi vieux que l'humanité (?); ses disciples recommandaient la vie mendiante et l'abnégation sous les vêtements d'un moine" etc. Ich meine, dass die Behauptung eines solchen Gegensatzes [1]) — Buddha selbst als Verkündiger reiner Moral, seine Jünger als Verkündiger mönchischen Lebens — doch die Voraussetzung in sich schliesst, dass die Quellen uns über die wirkliche Art der Wirksamkeit des grossen Lehrers sehr bestimmte Vorstellungen ermöglichen: wobei es natürlich eine Frage für sich ist, ob diese Vorstellungen eben in der Form, welche de la V. P. ihnen hier gegeben hat, das Richtige treffen [2]). Den Glauben aber kann ich nicht für begründet halten, dass ein solches Bild von Buddha's Leben und Wirken dem Verhängnis unterliegen sollte, allein auf die Sphäre dessen beschränkt zu sein, was allem indischen Asketen- und Fakirtum bis auf den heutigen Tag gemeinsam gewesen ist und noch ist. Ich meine im Gegenteil, dass wir alles Recht haben, darauf zu vertrauen, dass mehr uud Besseres erreichbar ist. Wir brauchen doch nur den buddhistischen Typus neben den ihm so nahe stehenden jainistischen Schwestertypus zu halten, um den scharfen Kontrast mit Händen zu greifen. Vollends, wenn wir etwa an visnuitisches oder śivaitisches Wesen und Unwesen, an das Treiben der Ūrdhvabāhus, Kāpālikas u. dgl. denken. Es wäre ein Bankrott unsrer Forschung, wollten wir uns nicht zutrauen, hier über ein allgemeines Bild indischen Asketentums hinauskommen und die besonderen Züge altbuddhistischen Wesens, wie sie vor Allem der eignen Person des Buddha innegewohnt haben müssen, klar und wahrheitsgetreu erfassen zu können. Gewiss ist von da bis zur vollen Erkenntnis jener Persönlichkeit selbst in dem ganzen Geheimnis ihrer Individualität noch ein Schritt — kein kleiner Schritt —, und nicht erst seit heut und gestern meine ich einzusehen [3]), dass diesen Schritt zu thun uns versagt ist. Aber wenn uns das Ziel selbst unerreichbar bleibt, dürfen wir darum verschmähen uns ihm anzunähern so nahe wir nur können?

1) Ich nehme dabei an, dass der Verf. die oben ausgehobenen Sätze nicht mehr, wie einen ihnen vorangehenden Satz, von der kurz vorher formulierten Bedingung „s'il faut en croire les Singhalais" abhängig macht. Die näheren Details seiner Ausdrucksweise scheinen mir das zu ergeben, und die Hinzufügung jener Bedingung wäre sinnlos, da die Singhalesen in der That nichts derartiges behaupten.

2) Ich glaube das in der That nicht. In den Quellen finde ich nicht den leisesten Anhalt für eine solche Unterscheidung zwischen den Tendenzen des Meisters und denen der Jünger. Dass Jener nicht nur Moralprediger sondern auch Bettelmönch war, wird meines Erachtens ebenso überzeugend durch die Überlieferung verbürgt, wie es sich als ein natürlicher und verständlicher Zug in das Gesamtbild der Zeit einfügt, welche unsere Quellen — auch die jainistischen — uns schildern, und welche wir in hinreichendem Grade der Annäherung als mit Buddhas eigner Zeit in ihren wesentlichen Charakteren übereinstimmend ansehen dürfen.

3) Siehe meinen „Buddha" [3] S. 159fg. (S. 141fg. der ersten Auflage).

VII.

J a c o b i ' s erneute Prüfung des Verhältnisses der buddhistischen Dogmatik zum Saṃkhya-Yoga[1]) nötigt mich zu einigen Gegenbemerkungen, welche sich zunächst auf die Lehre des Arāḍa Kalama, vor Allem aber auf die Deutung der buddhistischen Nidānaformeln zu beziehen haben.

Der Leser von J.'s früherer Untersuchung erinnert sich der Rolle, welche in ihr Aśvaghoṣa's Bericht (Buddhacar. XII) über die Doctrin des A r a ḍ a K ā l a m a[2]) spielte. Diesem, einem Lehrer Buddha's in der Zeit vor der Erlangung der Buddhaschaft, legt Aśv. Spekulationen in den Mund, welche im Ganzen Saṃkhyalehre sind, jedoch die Theorie von den drei *guṇa* nicht berühren. Da nun einerseits J. aus anderweitigen Gründen Abhängigkeit des Buddhismus vom Saṃkhya annehmen zu müssen glaubt, anderseits die buddh. Dogmatik die Lehre von den *guṇa* nicht kennt, so war J. zu dem Schluss gelangt, dass diese Momente in geradezu überraschender Weise zu dem Bericht Aśvaghoṣa's über Arāḍa's Doctrin passen und die Entscheidung darüber ergeben, ob dieser Bericht auf Fiktion oder Tradition beruht: „ich glaube, wir müssen ihn jetzt als Tradition gelten lassen"[3]). Gegen diese Auffassung hatte ich mich gewandt, und es ist mir wenigstens teilweise befriedigend jetzt bei J. (S. 5) zu lesen: „Ob thatsächlich Arāḍa diese Lehre vertrat, können wir bei dem Mangel an Quellen nicht bestimmt behaupten"; allerdings geht der Satz weiter: „aber darum ebensowenig mit Old. leugnen". Das klingt immerhin bemerkenswert vorsichtiger als früher. Aber ganz ohne Widerspruch kann ich doch auch J.'s jetzige Erörterungen über Arāḍa nicht lassen.

Ich hatte Gewicht darauf gelegt, dass die sonstige Überlieferung, insonderheit die der kanonischen Palibücher, von jener Saṃkhya-artigen Doctrin des Ar. nichts weiss. J. deutet zunächst in Bezug auf diese Thatsache wenigstens einen leisen Zweifel an; er wählt für sie den Ausdruck, dass Zeugnisse der betreffenden Art „bis jetzt noch nicht gefunden" seien (S. 4). Ich glaube in der That hier mit einer gewissen Zuversicht sprechen und behaupten zu dürfen, dass meine Durchsuchung des Palikanon eingehend

1) ZDMG. LII, 1 ff. Seine frühere Untersuchung über denselben Gegenstand s. NGGW. phil. Kl. 1896, 43 ff.; gegen dieselbe meine Ausführungen „Buddha"[3] 446 ff. Mit den letzteren sowie mit denen S e n a r t s (Mél. de Harlez 281 ff.) beschäftigt sich J.s neuer Aufsatz.

2) Bei Gelegenheit der Erwähnung dieses Mannes mache ich beiläufig darauf aufmerksam, dass wir die Gens, welcher er angehörte, die Kālāmas, im Aṅgutt. Nik. III, 65 erwähnt finden. Sie wohnten im Kosalalande, wo ihnen der Ort Kesaputta gehörte. Ein Einsiedler aus ihrem Geschlecht, Bharaṇḍu Kālāma, welcher als *purāṇasabrahmacārī* Buddhas bezeichnet wird, lebte bei Kapilavatthu (Aṅg. Nik. III, 124). Ein Schüler des Arāḍa Kālāma wird im Mahāparinibb. Sutta p. 43 fg. (Childers) erwähnt.

3) NGGW. a. a. O. S. 57.

genug gewesen ist, um das noch bevorstehende Auftauchen solcher Zeugnisse wenigstens annähernd auszuschliessen. Aber auch ausserhalb des Kanon, dem nach J.'s Meinung die Etikette gegenüber dem *guru* Buddha's Polemik verbieten musste [1], konnte sich, sagt J., die Kenntnis der Philosophie jenes Mannes erhalten; volkstümliche *ākhyānas* konnten sich mit ihr beschäftigen: „dergleichen ältere Buddhacaritras müssen (?!) wir uns als Aśvaghoṣa's Quellen denken". Es wäre interessant, wenn J. durch anderweitige Analyse des Buddhacarita mehr Spuren dieser älteren unkanonischen Buddhacaritas zu Tage fördern könnte; einstweilen zweifle ich an der Möglichkeit und halte an dem verbreiteten und, wie ich meine, wohlbegründeten Glauben fest, dass man Buddhabiographien zu verfassen erst in einer erheblich späteren Zeit als der des alten Kanon begonnen hat. Wenn die kanonischen Texte uns über das System des Ar. nur ganz weniges sagen, das allem Anschein nach erfunden ist [2]), und wenn selbst — füge ich zum äussersten Überfluss hinzu — ausführliche spätere Texte wie der Lal. Vistara nicht mehr geben, so wird, meine ich, wenigstens wer dies Gebiet von Geschichtsquellen zusammenhängend durchforscht hat, sich darüber klar sein, dass es Luftschlösser bauen heisst, wenn man jene angebliche Überlieferung in das geräumige Nebelreich der „volkstümlichen *ākhyānas*" verlegt. Wer war denn der Träger der alten Überlieferungen über Buddha's Leben und über die mit ihm in Berührung getretenen Persönlichkeiten anders als der buddhistische Saṃgha, der grosse Kollektivverfasser des Piṭaka-Kanon? Und ausserhalb der buddhistischen Litteratur, wo treffen wir da auf irgendwelche Spuren von Person und Lehre des Arāḍa [3])? Fast ausnahmslos sind die Persönlichkeiten, die wir in Buddha's Umgebung finden, für uns, abgesehen eben von den buddhistischen Quellen, verschollen. Wer die Meinung hegt, dass gerade Arāḍa es für Aśv. nicht war, wird dafür meines Erachtens bessere Zeugnisse geltend zu machen haben, als das suspecte des Buddhacarita.

Doch gegen meine Ansicht, dass Aśv. hier dem Arāḍa frei erfundene oder wenigstens durch einen Akt freier Erfindung auf ihn übertragene Lehren in den Mund legt, erhebt J. (S. 5) einen Ein-

1) Von dieser Rücksicht der Etikette merkt man jedenfalls bei Aśvaghoṣa nicht viel (XII, 68 ff.), auch nicht im Majjhima Nikāya (vol. I, p. 165), wo Buddha in Bezug auf A.s Lehre sagt: *taṃ dhammaṃ analaṃkaritva tasmā dhammā nibbijjāpakkamiṃ*, oder im Mahāparinibb. Sutta (p. 45), wo Pukkusa Mallaputta — den der Autor des Textes offenbar beifällig betrachtet — sagt: *yo me Āḷāre Kālāme pasādo taṃ mahāvāte vā opunāmi sīghasotāya vā nadiyā pavāhemi.* Schwerlich würden die Buddhisten anerkennen, dass es einen *guru* des Buddha geben konnte. Vgl. die einigermassen hier einschlagenden Erörterungen des Milinda Pañha p. 235 fg.

2) „Buddha"[3] 452 fg. J. sagt nicht wie er sich zu diesen Ausführungen stellt.

3) Doch wohl schwerlich an mir entgehenden Stellen der Jainalitteratur. Sonst hätte uns der vorzügliche Kenner derselben, gegen den ich hier polemisiere, das gewiss gesagt.

wand, an welchem ich nicht vorüber gehen kann. Die Unrichtigkeit meiner Auffassungen müsse Jedem, der sich mit den *mahākavyas* eingehender beschäftigt hat, sofort klar sein. „Denn erstens ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass der Dichter dem Lehrer des Buddha eine bestimmte Philosophie angedichtet hätte, ohne einen genügenden Anlass dazu in seinen Vorlagen gefunden zu haben". Warum unwahrscheinlich, wenn die Vorlagen hier eben Nichts oder so gut wie Nichts boten, und wenn den Autor doch danach gelüstete seiner Kunst hier die Zügel schiessen zu lassen? Es ist Jacobi selbst, der vor nicht lange sagte[1]): „Wir könnten wohl verstehen, dass Aśv. aus freier Erfindung dem Lehrer des Buddha irgend eine Philosophie . . . zugeschrieben hätte". Jetzt nun sagt er weiter: „Zweitens, wenn er (Aśv.) dem Ar. auch, ohne von einer Tradition unterstützt zu sein, die Sāṃkhyaphilosophie beigelegt hätte, würde er sich ebenso wenig willkürliche Änderungen in der Terminologie wie Auslassung eines Grundelements im System zu schulden haben kommen lassen. In jedem Lehrbuch über *alaṃkāra* wird vor einem solchen Fehler (*vidyaviruddha*) gewarnt und kein Dichter würde der Kritik seiner Neider eine solche Blösse gegeben haben". Es bleibe dahingestellt, wie weit wir bei Aśvaghoṣa, diesem allem Anschein nach den Anfangszeiten der *kavya*-Poesie angehörigen Dichter, fehlerlose Beobachtung der *alaṃkāra*-Regeln, wie sie uns vorliegen, voraussetzen dürfen. Aber selbst diese Voraussetzung zugegeben, läge denn wirklich ein *vidyāviruddham* vor? Doch nur dann, wenn der Autor die Aufgabe hätte oder den Anspruch erhöbe, Lehren vorzutragen, die einem bestimmten feststehenden Typus, z. B. dem des klassischen Sāṃkhya, wirklich entsprechen[2]). Dann würde der einmal in der Wissenschaft feststehende Sachverhalt für ihn bindend gewesen sein. Wie aber, wenn er sich die hier von ihm eingeführte Persönlichkeit vorgestellt hätte als im Ganzen etwa der Sāṃkhyarichtung angehörig, aber innerhalb derselben, wie sich das für ein solches Schulhaupt schickt, seine selbständige Stellung einnehmend? Und wenn er nun dem entsprechend, etwa wie er im 4. Kapitel die erotischen Künste der Weiber offenbar in den meisten Einzelheiten nach freier Erfindung schilderte, so hier den Sāṃkhyatypus, den er ja eben nicht als solchen, sondern als die von ihm dichterisch zu gestaltende Lehre des Arāḍa vortrug, nach eigenem Gutdünken in einigen Einzelheiten umgebildet hätte? Oder auch wenn er einen uns im Übrigen unbekannten Lehr-Typus, der ihm vielleicht als irgend einer Abzweigung des Sāṃkhya an-

1) NGGW. a. a. O. 57.

2) Oder will man finden, dass in der Nennung des Kapila, Jaigīṣavya etc. (XII, 21. 67) ein solcher Anspruch in der That liegt? Dann bliebe allerdings die Frage offen, wie Aśv. es mit seinem Gewissen vereinen konnte, dem Kapila zuzuschreiben, was er ihm dann eben zuschrieb. Aber dem Resultat, dass all das als Lehre des Arāḍa gewährleistet wäre, kämen wir so um nichts näher.

gehörig bekannt war, genommen und auf Grund eigenen, freien Ermessens dem Ar. zudiktiert hätte? Wenn es, wie wir für kaum zweifelhaft halten, eine autoritative Aussage der *vidyā* darüber, was Ar.'s Lehre war, zu Aśvaghoṣa's Zeit nicht gab [1]), wo bleibt dann das *vidyāviruddham* [2])? —

Von den Arāḍa betreffenden Fragen gehen wir zu den wesentlich wichtigeren Problemen der buddhistischen Nidānaformel.

Den Versuchen, diese Formel in eine mehr oder weniger enge Nähe an die Kategorienreihe des Sāṃkhya heranzurücken, hatte ich (Buddha [3] 447) zunächst die allgemeine Bemerkung gegenübergestellt, dass beide Begriffsreihen auf ganz verschiedene Probleme zugeschnitten sind. Bei den Buddhisten handelt es sich um die Frage: wie entsteht im Lauf der psychischen Prozesse Leiden? Hierauf antwortet die Causalitätsformel, welche vom Nichtwissen, dem letzten Grunde des Leidens, anhebt, und durch eine Reihe von Mittelgliedern hindurch in Alter, Tod u. s. w., das Leiden in allen seinen Gestalten ausläuft. Bei den Sāṃkhyas dagegen wird gefragt: wie entwickelt sich das Universum? Und hier hebt die Reihe der Ursachen von der Urmaterie an und endet mit den letzten, gröbsten Substanzen, welche aus dieser hervorgehen.

Jacobi (S. 6) findet, dass meine Formulierung der Fragestellung des Sāṃkhya sich in willkürlicher Weise von den Quellen entfernt. „Im Sāṃkhya wird nämlich nicht gefragt: „wie entwickelt sich aus dem Weltgrunde das Universum"; sondern viel richtiger wäre es, die von Old. für den Buddhismus aufgestellte Fragestellung: „wie entsteht im Lauf der psychischen Prozesse Leiden?" auch als diejenige des S. anzugeben. Das beweist schon das erste Sutra: *atha trividhaduḥkhātyantanivṛttir atyantapuruṣārthaḥ*".

Dass die Aufhebung des Leidens das letzte Ziel ist, dessen Erreichung die Sāṃkhyalehre ihren Anhängern verheisst, ist gewiss ebenso richtig wie es allbekannt ist. Aber darum werden wir doch nicht von jeder einzelnen Doctrin des Sāṃkhya sagen, dass sie auf die Frage nach dem Leiden und seiner Aufhebung antwortet, mag

1) Abgesehen natürlich von dem einzigen Punkt des *ākiñcaññāyatana*, welchen ja Aśv. auch nicht versäumt hat in sein Referat aufzunehmen.

2) Anhangsweise möchte ich hier noch folgende Bemerkung Jacobis (S. 5) herausheben: „Selbst wenn Aśv. einer falschen Tradition gefolgt wäre, so wäre sein Zeugnis uns wichtig für das Bestehen und die weite Verbreitung jener Form des Sānkhya im östlichen Indien, die somit wahrscheinlich in hohes Altertum zurückgeht." Also Aśv. oder seine Quelle hat vielleicht — ich nehme, wie schon oben gesagt, das Zugeständnis gern an — dem Arāḍa eine Lehre zugeschrieben, welche nicht wirklich die seine war: dann soll aus solchem Irrtum oder solcher Erfindung für diese Lehre wenigstens so viel folgen, dass sie im östlichen Indien bestand? Es soll folgen, dass sie dort weit verbreitet war? Es soll als wahrscheinlich folgen, dass sie in hohes Altertum zurückgeht? Alles mir unverständlich.

sie immerhin ein Glied in einem System bilden, welches sich diese Aufhebung zu seinem letzten Ziel setzt. Im Lauf der weiten und komplizierten Gedankengänge des Systems giebt es eine Menge einzelner logischer, kosmologischer, psychologischer etc. Probleme zu lösen: und so handelt es sich hier um die Frage, wie sich aus der Urmaterie schrittweise die Welt der Produkte, von den feineren zu immer gröberen, entfaltet resp. in umgekehrter Reihenfolge wieder absorbiert wird. Nun wird ja freilich dann ferner, wie bekannt, gelehrt, dass die Verbindung der Seele mit dem Schmerz auf der Nichtunterscheidung jener von der Materie und von dem Treiben der materiellen Welt beruht, und dass das höchste Ziel der Erlösung durch die entsprechende Unterscheidung erreicht wird. Wird man darum die Verschiedenartigkeit der Gedankenbewegung in zwei Kausalitätsreihen verkennen, von welchen die eine, die buddhistische, in der Aneinanderkettung seelischer Vorgänge den Schmerz, die andere, die des Sāṃkhya, in der Aneinanderkettung seelischer wie kosmischer Vorgänge das Universum entstehen lässt?

Nun bemerkt Jacobi (S. 6) allerdings vollkommen zutreffend, dass es noch keinen Beweis gegen die Entlehnung der Grundbegriffe ergiebt, wenn wir die entlehnende Schule die betreffenden Begriffe in selbständiger Weise einer neuen Fragestellung dienstbar machen sehen. Die Hervorhebung der Divergenz der Fragestellung hatte für mich auch nur den Zweck, meinem Unglauben an eine Entlehnung eine gewisse vorläufige Wahrscheinlichkeit zu sichern. Diese Präsumtion würde entkräftet werden, liesse sich zeigen, dass trotz jener Divergenz doch die Begriffe selbst, mit denen auf beiden Seiten operiert wird, Beziehungen zeigen, welche auf eine Entlehnung schliessen lassen. Ob eben dies nun der Fall ist, wollen wir jetzt in der Diskussion wenigstens der wichtigeren dieser Begriffe — derselben, welche auch Jacobi in den Vordergrund seiner neuen Erörterungen gestellt hat — prüfen.

Wir beschäftigen uns zunächst mit der Kategorie der *saṃkhara*.

Jacobi (S. 11), für welchen dieser Begriff dem Saṃkhya-Yoga entlehnt ist, macht auf die Thatsache aufmerksam, dass der Buddhismus denselben nicht ausschliesslich in der Nidanaformel benutzt, sondern ihn auch als vielgebrauchten Terminus in seinen sonstigen philosophischen Diskussionen verwendet. Wir können unsrerseits hinzufügen, dass auch in der einfachen Erzählung gewöhnlicher Vorgänge bei den Buddhisten das Nomen oder das zugehörige Verbum nicht selten ist. Bereiten Disputierkünstler eine verfängliche Frage für Buddha vor, so heisst das *pañhaṃ abhisaṃkharonti* (Cūḷahatthipadopamasutta, Majjh. Nik. vol. I p. 176); die einem Rade, welches man rollen lässt, mitgeteilte Bewegung ist ein *abhisaṃkhāra* (Aṅg. Nik. III, 15, 2. 3); die Absicht Jemandes, einen bestimmten Gang zu thun, ist sein „auf das Gehen

gerichteter Saṃkhāra" [1]). Jacobi (a. a. O.) schliesst aus den über die Nidānaformel hinausgehenden Verwendungen des Terminus merkwürdiger Weise, „dass das philosophische System des Sāṃkhya-Yoga auf den werdenden Buddhismus einen prinzipiellen, über die Entlehnung des einen oder andern isolierten Begriffs hinausgehenden Einfluss gehabt habe. Wir dürfen diesen Einfluss als einen vorbildlichen bezeichnen". Ich meine, viel natürlicher ist die Folgerung, dass der betreffende Begriff in der allgemeinen Denkatmosphäre, in welcher der alte Buddhismus lebte, so weit heimisch und verbreitet war, dass sich seine Verwendung wie der Spekulation so auch der unspekulativen Auffassung von Dingen des gewöhnlichen Lebens aufdrängen musste. Ist dies aber richtig, so wird es sich doch sehr fragen, ob wir noch Grund behalten, die spekulative Verwendung dieses Begriffs eben aus Sāṃkhya-Einflüssen herzuleiten, und ob nicht die Ähnlichkeit, welche zwischen den *saṃskara* bei den Buddhisten und bei den Sāṃkhyas doch besteht, eine einfache Familienähnlichkeit ist, welche sich aus der Herkunft des Begriffs hier wie dort aus den Sphären gleicher Denk- und Ausdrucksweise überzeugend genug erklärt.

Doch Jacobi (S. 9) glaubt einen direkten und speziellen Beweis dafür geben zu können, dass die buddhistischen *saṃkhara* dem Saṃkhya-Yoga entstammen. In der Reihenfolge der Nidānaformel erscheinen die *s.* vor dem Geist (*viññāṇa*). Das Substrat, welches ihnen im Sāṃkhyasystem unterliegt, die Buddhi (= *vijñāna*) — diese ist ja dort die Trägerin der latenten Eindrücke (*saṃsk.*) — fehlt ihnen also im Buddhismus. So schweben sie hier in der Luft, in einer mystischen Unbegreiflichkeit, welche dem religiösen Gemüt zusagen mag, die aber diese Gestalt der Doctrin gegenüber der nüchternen Verständlichkeit der S.lehre als die spätere erweist.

J. missversteht die Nidānaformel, wenn er die Reihenfolge von *saṃkhara* und *viññāṇa* zu einer derartigen Argumentation verwertet. Die Nennung des *viññāṇa* in dieser Formel bezieht sich — wir werden hierauf bald eingehender zurückzukommen haben — auf den Augenblick der Konception eines neuen Wesens. Was diesem Augenblick vorangeht, ist nicht mystisches Wogen im dunkeln Schooss eines Weltgrundes oder in den Höhen eines spekulativen Wolkenkukuksheims, sondern es sind Vorgänge in der Seele [2]) desjenigen Wesens, welches dem nun in die Entstehung tretenden Wesen im Lauf des Saṃsāra vorangeht und welchem

1) Buddha³ S. 282; dort mehr Materialien. Wie eben die mit *abhisaṃkharoti* bezeichnete Thätigkeit es ist, als deren Produkt der *saṃkhāra* im Sinn der Kausalitätsformel erscheint, kann z. B. der Saṃy. Nik. vol. II p. 82 (Buddha³ S. 284) oder das unten S. 687 angeführte Kukkuravatikasutta veranschaulichen.

2) Natürlich sofern von einer Seele zu sprechen überhaupt in der buddh. Lehre statthaft ist.

empirisch fassliche Existenz zukommt genau so gut wie diesem letzteren. Auch der *avijjā*, dem ersten Begriff der Nidānareihe, fehlt keineswegs die Unterlage eines Wesens, welches nicht weiss (vgl. Jacobi S. 9 Mitte): es ist eben jenes Wesen, in dessen Innern sich auch die *saṃkhāra* abspielen. Den Beweis für diese Auffassung ergeben z. B. die Auseinandersetzungen des Saṃkhāruppatti Suttanta, welche ich „Buddha"[3] 285 fg. mitgeteilt habe, und denen ich hier das Kukkuravatikasutta, Majjh. Nikāya vol. I p. 389 fg. (= Aṅguttara Nikāya III, 23) hinzufüge[1]). Soweit also die bekannte allgemeine Neigung der buddhistischen Psychologie vielmehr mit psychischen Vorgängen als mit psychischen Substanzen zu arbeiten überhaupt dies möglich machte, haben die *saṃkhāra* genau so gut ihre fassliche Unterlage, als irgend ein andres Glied der Reihe z. B. *phassa* oder *taṇhā*, und von der die Sāṃkhya-Vorlage verratenden „Lücke, die durch Weglassung der Buddhi als der Denksubstanz entstanden ist" (Jacobi) ist nichts zu bemerken.

Wie nun die Rolle der *saṃkhāra* an ihrer Stelle in der Causalitätsreihe vorzustellen ist, wird sich in einiger Anschaulichkeit besser formulieren lassen, wenn wir vorher auf die nächsten beiden Glieder der Nidānaformel *viññāṇa* und *nāmarūpa* eingegangen sind[2]).

1) Als Bestätigung vergleiche man, was „Buddha"[3] 278 über die Rolle der *avijjā* ausgeführt ist (s. auch den Visuddhimagga bei Warren, Buddhism in translations 181). Dass die *saṃkhāra*, welche neues *viññāṇa* hervorbringen, zugleich doch altes *viññāṇa* als bereits existierend voraussetzen, geht sehr deutlich auch aus dem „Buddha"[3] 284 Anm. 2 beigebrachten hervor.

2) Hier mögen nur noch einige Bemerkungen zur Verteidigung meiner von J. (S. 10 Anm. 2) beanstandeten Behauptung von der wesentlichen Synonymität von *dhamma* und *saṃkhāra* ihre Stelle finden. Es handelt sich um den allgemeinsten Sinn von *saṃkhāra*; dass derselbe Terminus in den buddh. Texten in verschiedener Bedeutung gebraucht wird, ist ja nicht selten und macht bekanntlich eine Hauptschwierigkeit in der Behandlung der buddhistischen Dogmatik aus. Ich hatte auf Dhp. 277—279 verwiesen, wo es in drei im Übrigen wörtlich identischen Versen zuerst heisst *sabbe saṃkhārā aniccā*, *sabbe saṃkhārā dukkhā*, dann *sabbe dhamma anattā* (offenbar nach dieser metrischen Vorlage dann auch die Prosa, Aṅguttara Nik. III, 134; VI, 102—104). Die scharf ausgeprägte Parallelität der dreimaligen Äusserungen, verbunden mit der in der buddh. Spekulation feststehenden Coordinierung der Begriffe *anicca dukkha anattā* (z. B. Milinda Pañha p. 286) scheint mir in der That keinen Zweifel übrig zu lassen. Ich verzeichne nun einige Stellen — sie könnten leicht vermehrt werden —, an denen von den *saṃkhāra* (resp. dem *saṃkhataṃ* u. dgl.) offenbar in diesem weitesten Sinn die Rede ist. Sakkas Wort bei Buddhas Tod (Mahāparinibb. S. p. 62) *aniccā vata saṃkhārā* etc.; *nanu rittā sabbasaṃkhārā* Buddhav. II, 219 u. öfter. *sabbaloke anabhiratisaññino sabbasaṃkhāresu aniccānupassino* Majjh. Nik. vol. I, p. 336 = Aṅgutt. Nik. V, 122. *ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṃkhataṃ, jātassa bhūtassa katassa saṃkhatassa* Udāna p. 80. Der *satta* ist *suddhasaṃkhārapuñja* Saṃy. Nik. I, p. 135. Siehe noch das Kathāvatthu *passim*; Milinda Pañha p. 50. 52 etc. Den engeren Begriff von *saṃkhāra* an diesen Stellen zu finden ist teils gezwungen, teils unmöglich.

J. (S. 8) macht einen etwas kühnen Sprung, wenn er, ohne sich viel bei der Wortbedeutung von *nāmarūpa* oder bei der buddhistischen Tradition über diesen Begriff aufzuhalten, kurz und bündig folgendermassen argumentiert: Für das *nāmarūpa* der Buddhisten ist von dem parallelen Terminus der Jaina *nāmagotra* auszugehen [1]). Dieser bedeutet etwa „Individualität". So werden wir auf das Individualitätsorgan des Sāṃkhya, den *ahaṃkāra* geführt. Diesem substituierte Buddha, die ganze Lehre vergröbernd, den „populäreren Terminus" *nāmarūpa* (S. 8. 14 fg.)

Misstrauen wir so rasch aufgeführten Konstruktionen, bis wir gethan haben, was hier doch zuerst und vor aller Herbeiziehung der jainistischen Terminologie gethan werden muss: bis wir die Äusserungen der kanonischen Texte über *nāmarūpa*, — daneben über das eng damit zusammenhängende *viññāṇa* — und speziell über die Rolle dieser Begriffe in der Nidānaformel geprüft haben.

Ich habe nun schon in meinem „Buddha" [3], S. 259 fg. ausgeführt, dass nach den eingehenden Darlegungen des Mahānidānasutta wie nach anderen Texten es die Zeit der Konzeption und dann der Schwangerschaft ist, in welcher das *viññāṇa* das *nāmarūpaṃ* sich im Mutterleib gestalten und dann anwachsen und gedeihen lässt. Das *viññāṇa* ist entweder direkt dasjenige des Wesens, welches in der Seelenwanderung dem jetzt entstehenden vorangeht, oder auf Grund jenes alten *viññāṇa* bildet sich das neue des neuen Wesens (ebendas. 261 A. 1). Senkt sich dieses in den Mutterleib hinein, so entsteht dort der neue Körper: *okkantiyā sati nāmarūpaṃ* (Aṅgutt. Nik. III, 61, 9): *nāmarūpaṃ paṭisandahati* (Milindap. p. 46) [2]). Über die Rolle des *nāmaṃ* dabei verweise ich auf „Buddha" [3] 259 A. 2. Das *rūpaṃ* aber ist der Körper. Oft wird *rūpaṃ* definiert als *cattāri ca mahābhūtāni* (*paṭhavīdhātu* etc.) *catunnaṃ ca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ* (Majjh. Nik. vol. I p. 185. 220 u. sonst); wir treffen auch auf die Erklärung *aṭṭhiṃ ca paṭicca nahāruṃ ca paṭicca maṃsaṃ ca p. cammaṃ ca p. ākāso parivārito rūpan t' eva saṃkhaṃ gacchati* (Majjh. Nik. vol. I, p. 190). Buddha, befragt, wie das *rūpa* sich entwickelt, beschreibt wie der Embryo erst das Stadium des *kalala*, dann des *abbuda* etc. durchmacht, wie er durch die Ernährung der Mutter ernährt wird (Saṃy. Nik. vol. I p 206). So wird für

1) Es sei bei dieser Gelegenheit daran erinnert, dass auch die Buddhisten den Begriff *nāmagotta* kennen; wir finden ihn aber in ausdrücklicher Gegenüberstellung zu *rūpaṃ*. Saṃyutt. Nik. vol. I, p. 43: *rūpaṃ jīrati maccānaṃ nāmagottaṃ na jīrati.*

2) *avakkanti* des *nāmarūpa*: Saṃy. Nik. vol. II, p. 66 etc.; *avakkanti* des *viññāṇa* p. 91 etc. Man vergleiche auch was der Visuddhimagga (übersetzt bei Warren 178) über *rebirth-consciousness* und *the descent of name and form* sagt. Aus der nördlichen Litteratur sei die Bodhicaryāvatāraṭīkā bei de la Vallée Poussin p. 310 angeführt: das *vijñāna* ist das *bīja*, aus welchem *mātuḥ kukṣau* das *nāmarūpa* als *aṅkura* erwächst.

nāmarūpa gelegentlich direkt *nāmakāya* gesagt (Sutta Nip. 1074)[1]) und in ähnlicher Weise der Körper einerseits, das draussen befindliche *nāmarūpa* andrerseits gegenübergestellt (*ayaṃ c'eva kāyo bahiddhā ca nāmarūpaṃ* Saṃy. Nik. vol. II, p. 24).

Vergleicht man die primitive Art, in welcher der Buddhismus hier mit dem aus der Brāhmaṇa- und Upaniṣadlitteratur überkommenen Terminus *nāmarūpa* operiert, um die Vorgänge der Konzeption zu erklären, mit den Philosophemen des Sāṃkhya über *buddhi* und *ahaṃkāra*, so liegt wohl auf der Hand, dass der eine Gedankenkreis vom andern weit abliegt, ebenso dem Inhalt nach wie nach dem ganzen Stil, der Technik des Denkens. Dass auch Jacobi hier dem Buddhismus Schuld giebt, seine Vorlage vergröbert zu haben, erwähnten wir schon. Aber wir fragen vergeblich, wo bei der Gegenüberstellung dieser groben und jener raffinierten Gedankengebilde noch der Anhalt dazu übrig bleibt, die letzteren für das Vorbild der ersteren zu halten.

Rekapitulieren wir nach unserer Analyse der einzelnen Begriffe nun noch einmal im ganzen, was der Buddhismus in den ersten Nidānasätzen lehrt.

Das Nichtwissen von Leiden und Nichtigkeit der Welt bewirkt, dass der Mensch auf neues Dasein gerichtete Strebungen in sich entfaltet (vgl. Saṃyutta Nik. vol. II, p. 82; Visuddhimagga, Warren 180 fg.). Er gestaltet (*abhisaṃkharoti*) in sich reinere oder unreinere *saṃkhāra* auf dem Gebiet von Körper, Rede, Geist, d. h. er bringt in sich Tendenzen hervor, die vergleichbar der Bewegungskraft, welche dem rollenden Rade mitgeteilt ist, seinem *viññāṇa*[2]) die Bewegung in ein neues Dasein hinein mitteilen, — in ein Dasein, dessen Beschaffenheit der Beschaffenheit jener Tendenzen entspricht (Saṃy. Nik. a. a. O.; Aṅguttara Nik. III, 23). Das *viññāṇa* bringt in einem Mutterleibe neues *nāmarūpa* zur Entfaltung: ein Leib gestaltet sich, der dann in Berührung mit der Aussenwelt tritt, Empfindungen hat u. s. w.[3]), kurz, sofern das Nichtwissen nicht aufgehoben wird, den alten Kreislauf von neuem durchmacht.

Zeigen sich in dieser Gedankenreihe nun wirklich wesentliche Berührungen gerade mit der Sāṃkhyaphilosophie? An der Spitze die *avidyā* als Wurzel alles Übels: sie ist alt und allgemein indisch. Die *saṃskāra* wohl nicht ohne Verwandtschaft mit denen des Sāṃkhya, aber sie sind ein der allgemeinen Denkweise der altbuddhistischen Zeit, auch ausserhalb philosophischer Probleme, geläufiger Begriff. Das *vijñāna* der *buddhi* nicht spezieller nahe

1) Wenn dort von dem *munī nāmakāyā vimutto* die Rede ist, so liegt wohl auf der Hand, dass an den Zustand gedacht ist „*yattha nāmaṃ ca rūpaṃ ca asesam uparujjhati*“ (das. 1037).

2) Oder dem neuen *viññāṇa*, das aus dem alten entsteht, wie die Flamme, die jetzt brennt, aus der Flamme entstanden ist, die eben brannte. „Buddha“[5] 261 Anm. 1, 299, 303.

3) Majjh. Nik. vol. I, p. 389.

stehend, als die Ausdrücke für ein geistiges Zentralorgan, die doch in Systemen dieser Art nahezu unvermeidlich vorkommen mussten, sich von selbst stehen. Das *nāmarūpa* weiter ein aus den Brāhmaṇas etc. überkommener und an deren Gedankenkreise anzuschliessender Begriff, der dem *ahaṃkāra* so unähnlich wie möglich sieht. Gewiss verbindet diese buddhistischen Spekulationen mit dem Sāṃkhya ein gewisser durch die indischen Philosophien überhaupt hindurchgehender Familienzug: engere Zusammenhänge aber kann ich hier in der That nicht finden.

„In der weiteren Fortsetzung der Reihe treten nun grössere Abweichungen ein", sagt Jacobi (S. 9). Ich acceptiere diese sehr zutreffende Bemerkung und beschränke mich, ohne auf die übrigen einzelnen Glieder einzugehen, nur darauf, noch eine Stelle, an welcher J. eine spezielle Parallelität der buddhistischen Vorstellung mit derjenigen der „orthodoxen Philosophie" behauptet, etwas näher zu prüfen. Es handelt sich um seine Zusammenstellung des buddh. *upādāna* mit dem *adṛṣṭam* (*dharmādharmau*). Seine frühere Identifizierung der beiden Begriffe schränkt er jetzt (S. 13) dahin ein, „dass in dem Begriffe von *upādāna* derjenige von *adṛṣṭa* irgendwie enthalten oder mit ihm gesetzt sei".

dharmādharmau sind bekanntlich Verdienst und Schuld, die als Produkte oder Attribute der Buddhi aufgefasst werden und auch *adṛṣṭa* „der unsichtbare Faktor" heissen; die Ausdrücke sind synonym mit *karman*. Das Sāṃkhyasūtra I, 81[1]) polemisiert nun gegen die Ansicht, dass das *karman kāraṇa* der Welt sei: denn jenes könne — wohl, wie die Kommentare hinzufügen *nimittakāraṇam* (causa efficiens) — aber nicht *upādāna* (causa materialis) sein. J. vermutet, dass der Sāṃkhyatext sich hier gegen eine Ansicht wende, wie er sie dem Buddhismus beizulegen vorschlägt. „Der Begriff der materiellen Ursache muss . . . in der buddhistischen Philosophie . . . eine Modifikation erfahren haben, so dass er auch auf *adṛṣṭa* anwendbar schien".

Mir scheint das vollkommen in der Luft zu stehen; dafür dass das eben der Buddhismus ist, welcher die hier bezeichnete spekulative Operation vollzogen haben „muss", kann ich nicht auch nur den leisesten Anhalt finden. Es ist aber wohl klar, dass wir, um über den buddhistischen Begriff von *upadana* etwas zu erfahren und über dessen etwaige Parallelität mit dem *adṛṣṭa* etwas behaupten zu können, nicht freie Konstruktionen dieser Art zu Grunde legen dürfen, sondern dass wir vor allem die buddhistische Überlieferung über *upadāna* (und das Verbum *upādiyati*) eingehender Betrachtung würdigen müssen[2]).

1) II, 81 bei Jacobi ist Druckfehler.

2) J. begnügt sich hier im Wesentlichen — auf eine daneben liegende Argumentation kommen wir weiterhin zurück — mit dem Citat einer Bemerkung aus Sp. Hardy's *Manual.* So verdienstlich diese Arbeit für ihre Zeit war, sind wir doch jetzt an den meisten Stellen in der Lage, mit viel ausgedehnteren

Eine solche Betrachtung stellt nun, um mit einer negativen Feststellung anzufangen, zunächst heraus, dass das buddhistische *upādāna* mit dem *upādāna* — *causa materialis* der Philosophie nichts zu thun hat: Deutungen des buddhistischen Begriffs, welche auf die letztere Kategorie zugeschnitten sind, sind von vornherein zum Fehlschlagen verurteilt. In die Region, in welcher die wirkliche Bedeutung von *upādāna* liegt, führen uns zunächst die auch in der ausserphilosophischen Redeweise so häufigen Ausdrücke skt. *upādatte*, Pali *upādiyati* [1], „er ergreift, er eignet sich an" [2]. Dem entsprechend ist *upādāna* das Ergreifen und Ergriffenhalten eines Objekts, welches man sich anzueignen, zu geniessen wünscht, oder auch — die Überlieferung scheint mir hier von einem gewissen Schwanken nicht ganz frei — der korrespondierende subjektive Zustand der Entschlossenheit zum Ergreifen und Ergriffenhalten. Den letzteren Standpunkt nimmt das Mahataṇhasaṃkhayasutta (Majjh. Nik. vol. I, p. 266) ein, wenn es beschreibt, wie man auf Grund von Wahrnehmungen des Auges, Ohres etc. Empfindungen hat (*vedanaṃ vedeti*): *so taṃ vedanaṃ abhinandati abhivadati ajjhosāya tiṭṭhati. tassa taṃ vedanaṃ abhinandato abhivadato ajjhosāya tiṭṭhato uppajjati nandi. yā vedanāsu nandi tad upādānaṃ.* Andererseits aber wird etwas weiter in demselben Sutta (p. 270) das *upādāna* mit der *nandi* nicht direkt identifiziert, sondern als unmittelbare Folge derselben bezeichnet: *tassa taṃ vedanaṃ anabhinandato anabhivadato anajjhosāya tiṭṭhato yā vedanāsu nandi sā nirujjhati. tassa nandinirodhā upādānanirodho, upādānanirodhā bhavanirodho* etc. Hier ist offenbar *upādāna* das aus der *nandi* hervorgehende Ergreifen resp. Ergriffenhalten selbst [3]. Wie an der

---

Materialien, den alten Quellen selbst, eine grössere Bestimmtheit der Resultate zu erreichen, als für Sp. H. möglich war. Die Durcharbeitung dieser Quellen würde vielleicht den Auffassungen Jacobis über manche Fragen eine andere Richtung geben, als er sie bei seiner jetzigen Weise die den Buddhismus betreffenden Probleme zu behandeln einschlägt.

1) Dass für das Bewusstsein der Autoren des heiligen Kanon *upādāna* mit *upādiyati* in lebendiger Zusammengehörigkeit steht, zeigt, wenn es hier eines Beweises bedarf, z. B. Saṃy. Nik. vol. II, p. 14.

2) Beispielsweise heisst es, um eine charakteristische Stelle aus einem der kanonischen Texte (Aṅguttara Nikāya I, 17, 9. 10) anzuführen, dass der im feuchten Erdreich ruhende Samen *pathavirasaṃ upādiyati, āporasaṃ upādiyati,* worauf dieser *rasa* je der Natur des betreffenden Samens entsprechend sich umgestaltet. Ähnlich wird Saṃy. Nik. vol. II, p. 87 gesagt, dass, wenn die Wurzeln dem Baum *ojaṃ abhiharanti,* derselbe lebt *tadupādāno.* Offenbar ist die Vorstellung von dem Brennmaterial als dem *upādāna* des Feuers oder der Leuchte („Buddha"³ 269; Saṃy. Nik. vol. II, p. 85 fg.) eben in diesen Zusammenhang zu stellen. Wie der Same oder wie vermittelst seiner Wurzeln der Baum die im Erdreich enthaltenen Nahrungsstoffe ergreift und von ihnen lebt, so ergreift die Flamme das Brennmaterial und lebt von ihm. Die konkret anschauliche Vorstellung dieses Ergreifens in den abstrakten Begriff der *causa materialis* umsetzen heisst ihre Färbung wesentlich ändern.

3) Noch in etwas andere Verbindung sind *nandī* und *upādāna* in dem Vers Majjh. Nik. I, p. 330 gebracht: *nandiṃ ca na upādiyiṃ.*

ersteren Stelle die *nandī* mit dem *up.* identifiziert wird, so an anderen Stellen öfter der *chandarāga*, welcher sich auf *rūpa, vedanā* etc., kurz auf die Welt des *sakkāya* richtet (s. die Anführungen in meinem Buddha[3] S. 273 Anm.)[1]). Direkt das Ergriffenhalten der Objekte wieder scheint gemeint, wenn der Erkennende, welcher auf die frühere Zeit seines Nichterkennens zurückblickt, sagt: *ahaṃ hi rūpaṃ* (dann *vedanaṃ* etc.) *yeva upādiyamāno upādiyiṃ. tassa me upādānapaccayā bhavo* etc.[2]). Der Weise aber, der eine *vedanā* hat und in Bezug auf dieselbe *aniccānupassī* ist, *na kiñci loke upādiyati* (Majjh. Nik. vol. I, p. 251). Der Sutta Nipāta (1103. 1104) warnt vor der *ādānataṇhā* d. h. dem Durst nach Ergriffenhalten: Māra treibt überall sein Werk *yaṃ yaṃ hi lokasmiṃ upādiyanti. tasmā pajānaṃ na upādiyetha bhikkhu sato kiñcanaṃ sabbaloke.*

Darnach wird es im ganzen klar sein, was in der Nidānaformel die Begriffsreihe *phassa* — *vedanā* — *taṇhā* — *upādāna* bedeutet. Die Sinne treten in Berührung mit den äusseren Objekten. Daraus entwickelt sich ein Gefühl von Freude resp. Schmerz. Es entsteht Verlangen. Voll Lust greift man nach dem Objekt, eignet es sich an. Dass *upādāna* so von *phassa* nicht getrennt sei (Jacobi S. 13) scheint mir unzutreffend; es sind zwei verschiedene Stadien des Vorgangs, wenn etwa der Gesichtssinn mit einem sichtbaren Objekt in Berührung tritt und wenn der Mensch voll Lust an jenem Objekt es sich aneignet. Eher könnte, wenn man für *upādāna* den subjektiven Begriff von *nandi* oder *chandarāga* zu Grunde legt, die Abgrenzung gegenüber der *taṇhā* Schwierigkeit machen; *nandi* und *chandarāga* stehen der *taṇhā* gewiss recht nah, werden übrigens doch im Texte der *ariyasacca* von derselben deutlich geschieden[3]). Ich möchte für wahrscheinlich halten, dass es sich ursprünglich der Wortbedeutung und einigen der oben angeführten Stellen entsprechend bei *upādāna* um das Ergreifen selbst, nicht um die *nandi* handelte[4]). Wie dem aber auch sein mag, wir befinden uns hier jedenfalls in ziemlich weiter Entfernung von dem *adṛṣṭam*, dem *karma*. Um eine von Verdienst und Schuld der Vergangenheit hervorgebrachte Wirkung handelt es sich höchstens

1) Nicht allzuweit entfernt davon liegt es, wenn Milindap. p. 32, wie es scheint, *upādāna* mit *kilesa* gleichgesetzt wird.

2) Vgl. auch das Caṇḍamahāroṣaṇatantra (JRAS. 1897, p. 468), wo mir zu lesen scheint: *tatas tṛṣṇā sukhābhilāṣaḥ, tata upādānaṃ tattatprāpakaṃ karma.*

3) Im zweiten *sacca*: *taṇhā ... nandirāgasahagatā.* — Die Bodhicaryāvatārapañjikā (bei de la Vallée Poussin 258) sagt: *tṛṣṇāvaipulyam upādānam.*

4) Die Verwendung der vier Begriffe von *kāmūpādāna*, *diṭṭhūpādāna*, *sīlabbatūp.*, *attavādūp.* für die Erklärung der Nidānaformel scheint mir eine nachträgliche, rein scholastische Hineintragung von Terminis, die aus anderem Zusammenhang stammen. Doch würden wir auch wenn hierüber anders zu urteilen wäre, der Zusammenstellung von *upādāna* mit *adṛṣṭa* um Nichts näher geführt werden.

ganz indirekt, in dem Sinn wie eben jedes Glied der Nidānareihe als eine Wirkung der in den vorangehenden Gliedern ausgedrückten Ursachen aufgefasst werden kann, wo dann auch z. B. *taṇhā* oder *bhava* ebenso gut wie *upādāna* mit dem *adṛṣṭa* in Verbindung gebracht werden könnte[1]).

Nach alledem kann ich nicht finden, dass die Interpretation der Nidānaformel, welche die einzelnen Kategorien derselben oder die ganze Formel in die Nähe des Sāṃkhyasystems rückt und auf Anregungen von dieser Seite her zurückführt, ernstliche Überzeugungskraft besitzt.

Gewiss ist es richtig, dass, wie J. sagt (S. 3), das indische Denken — oder, ist es vielleicht sicherer zu sagen, weite Gebiete des indischen Denkens — während langer Zeiträume von Sāṃkhya-Ideen beherrscht und durchdrungen waren. Aber haben wir hier an die Zeit Buddhas, an die Umgebungen, in welchen Buddha lebte, zu denken? Garbe[2]) rechnet die Zeit, während welcher „das gesamte philosophische und religiöse Leben des indischen Volks von Sāṃkhya-Ideen beeinflusst ist“ vom Anfang unserer Zeitrechnung an. Und weiter ist es offenbar richtig, was Jacobi betont, dass Buddha sich in seinem früheren Lebensalter Übungen strenger Askese hingegeben, d. h. den Yoga, wie er zu jener Zeit und in jenen Gegenden betrieben wurde, kultiviert hat. Aber „muss (sic) er darum auch mit den Ideen des Sāṃkhya vertraut geworden sein“ (S. 15)? Wissen wir denn, von wann die Basierung des Yoga auf das theoretische Sāṃkhyafundament datiert? Und wenn wir es wüssten, würden wir die Gewähr haben, dass auch die im östlichen Indien heimischen Yogaschulen jene Verschmelzung schon in Buddhas Zeit mitgemacht hatten? Bei solchen Ungewissheiten kann nur die thatsächliche Vergleichung der Sāṃkhyadoktrinen mit den buddhistischen etwas entscheiden. Dass da nun gewisse Vergleichspunkte, welche mit den hier diskutierten kaum etwas zu thun haben, eine Verwandtschaft ergeben, welche vielleicht als Einfluss älterer Vorstadien des klassischen Sāṃkhya auf den Buddhismus aufgefasst werden kann, hielt ich schon früher[3]) und halte ich noch jetzt für wahrscheinlich. Weiter aber zu gehen kann ich nirgends

1) Beiläufig muss ich hier noch auf ein Detail von Jacobis Argumentation eingehen. Er führt (S. 13) als ein Argument dafür, „dass der wichtigste Bestandteil von *upādāna* das *karma* ist“ an, dass der *arhat*, dessen *karma* getilgt ist, *anupādāna* heisst. Ich kann diese Beweisführung doch nicht ohne Bedenken betrachten. Auf demselben Wege könnten wir ziemlich viele Begriffe zusammenbringen, die alle in dem nämlichen Verhältnis zu *karma* stehen müssten. Oder wir könnten mit demselben Recht eine nicht geringe Reihe von Kategorieen, durch deren *khaya* man *parinibbuta* ist (Itivuttaka p. 46 ff.), untereinander gleichsetzen. Zum Glück eröffnet uns die Überlieferung bessere, breiter fundamentierte Methoden zur Bestimmung der dogmatischen Begriffe des Buddhismus als Beobachtungen jener Art.

2) Die Sāṃkhya-Philosophie 56 — Sāṃkhya und Yoga (Grundriss) 5.

3) Siehe „Buddha“² 67—69.

den Anlass und das Recht finden, und insonderheit bin ich nichts zu entdecken im stande, was den auf Momenten, welche ich früher[1]) zu formulieren versucht habe, beruhenden Eindruck der Posteriorität des klassischen Sāṃkhya gegenüber dem alten Buddhismus entkräften könnte.

Inhaltsübersicht.

1) Siehe „Buddha"³ 67.

Zur Grammatik des Vulgär-Türkischen.

Von

Dr. G. Jacob.

I.

Während sich der vulgärarabischen Grammatik bereits zahlreiche Arbeitskräfte zugewandt haben, liegt die des Vulgär-Türkischen noch unangebaut. Die im Abendlande beliebten türkischen Grammatiken wie die von Aug. Müller (Porta linguarum orientalium XI) pflegen die Existenz eines Vulgär-Dialekts zu ignoriren. Aber auch dal Medicos Lehrbuch[1]), dessen erster Teil die Aufschrift „Langue usuelle“ trägt, sowie Youssoufs kleiner Dictionnaire portatif turc-français de la langue usuelle[2]) geben nur die Verkehrssprache der Gebildeten, nicht die des Volkes wieder. Als Quelle für letztere kommen für uns zunächst nur mit der nötigen Sorgfalt transscribirte Texte in Betracht, somit sind wir hauptsächlich auf folgende Aufzeichnungen des hochverdienten Kúnos angewiesen:

Harom Karagöz-játék. Budapest 1886 [Abkürzung: K]: Sonder Abdruck aus Nyelvtudományi közlemények [Abk.: Nk][3]).

Oszman-török népköltési gyüjtemeny. 2 Bände. Budapest 1887. 1889 [Abkürzung für den 1. Band M. für den 2. Band H.][4])

Türkische Volkslieder: WZKM 2., 3. und 4. Bd: 1888—90.

Orta ojunu, Budapest 1889 [Abk.: Oo]: SA aus Nk Band 21.

A török nök nyelve és költészete: Nk Band 23, Budapest 1893, S. 424—31.

Vgl. ferner Halász Ignácz, Török dalok: Nk 22, S. 526—28. Die türkischen Lieder, welche Dr. Büttner in sehr dankenswerter Weise in der WZKM Bd. X ff., 1896 ff. in Text Transscription und Übersetzung mitgeteilt hat, sind nicht mehr richtige Türküs und

1) Moïse dal Medico, Méthode théorique et pratique pour l'enseignement de la langue turque, Constantinople 1885. 1888.

2) Constantinople 1890.

3) Die in Radloffs Proben aus der türk. Volkslitt. VIII in russischer Transscription veröffentlichten Karagözstücke konnten, da unserer Bibliothek der 8. Band des Werkes noch nicht zugegangen ist, nicht verwertet werden.

4) Vgl. Fragments de poésie turque populaire par M. Alric: Journal Asiatique, Série VIII, Tome XIV Paris 1889 S. 143 ff.

zeigen dementsprechend eine schon etwas mehr in der altklassischen Tradition befangene Umschrift: ihnen wurden deshalb keine Belege entnommen. Dagegen habe ich vergleichungsweise bisweilen Karamanly-Drucke herangezogen. In Kleinasien und Konstantinopel haben bekanntlich zahlreiche Griechen ihre Sprache mit der türkischen vertauscht[1], sind aber Christen geblieben und pflegen ihr Türkisch mit griechischen Buchstaben zu schreiben. Man bezeichnet diese Litteratur in Konstantinopel als Karamanly, muss sich aber hüten, dabei an einen anatolischen Volksdialekt zu denken. Vielmehr steht dieses Karamanly der klassischen Sprache sehr nahe, zeigt aber doch, da der Bann der herkömmlichen Schreibweise mit dem Aufgeben des arabischen Alphabets einmal gebrochen war, manche Freiheit und gewährt, was besonders wichtig ist, einen Einblick in die Vokal- und Ton-Verhältnisse, von denen die arabische Schrift erstere nur ahnen lässt, letztere gar nicht zum Ausdruck bringt. Ich benutzte 12 in Konstantinopel 1874 gedruckte Gründonnerstag-Evangelien aus der Bibliothek unserer Gesellschaft (Ib 2875, Abk.: Ev.), eine von mir aus Konstantinopel mitgebrachte Nummer der Zeitschrift *Ανατολη* vom 24. März griech. Kalenders 1894 = 29. Ramasan und ein Neues Testament, Konstantinopel 1892 [Abk.: KT]. Der an erster Stelle genannte Druck zeigt viel stärkere Verwilderung der Sprache bez. Orthographie als die beiden andern vgl. S. 38 *ζεμαντά*, S. 39 *Ζέμανδέ*, S. 18 *Ζεμανδά*: S. 33 *Ἀλλαχῆν ὀγλοῦ*, aber S. 44 *Ἀλλαχῆγ*, also mit *ῆ*. Ausserdem kennt dieser Druck nicht die sonst üblichen punktirten Buchstaben (*π̇* für *b*, *τ̇* für *d* u. s. w.), welche sich nach Wiedergabe des Titels bereits in der mir unzugänglichen Karamanly-Bibel von 1856 finden.

Die Texte von Kúnos liefern nun aber noch weitere Dialektproben. So redet der im Orta ojunu und im Schattenspiel auftretende Perser die türkische Mundart des Adherbeigân[2]. Obwohl wir in diesem Dialekt zahlreiche Drucke besitzen, darf man das von Kúnos gelieferte Material trotz seines geringen Umfangs nicht unterschätzen, da es fast[3] das einzige mit sicherer Vokalbezeichnung ist. Bei seinem Studium wird jeder alsbald erkennen, wie misslich es ist adherbeigânische Texte mit möglichster Anlehnung

1) Wenn Vámbéry, Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen S. 600 behauptet, dass die griechischen Einwohner von Isparta Bezirk Adalia als Muhammedaner „in der Sprache Homer's [?] den arabischen Propheten verherrlichen“, so kontrastirt das merkwürdig mit der Behauptung Tschihatscheffs, dass in dem nämlichen Isparta die „griechischen Priester das Evangelium türkisch vortrugen und den ganzen christlichen Gottesdienst in türkischer Sprache hielten“. (Naumann, Vom Goldenen Horn zu den Quellen des Euphrat, S. 208.)

2) Er wird trotzdem als Arier gedacht, das zeigt seine Frage: *farisi midani:* K 114, Z 27.

3) Vgl. die transscribirten adherbeigânischen Lieder bei Vámbéry, Das Türkenvolk, S. 587 ff.

an den osmanischen Vokalismus zu lesen. Ohne sichere Kenntnis der Vokalverhältnisse musste Barbier de Meynard in seiner kurzen Übersicht über die Eigentümlichkeiten des Adherî (Journal Asiatique 8. Sér. Tome 7 Paris 1886 S. 7 ff.) notwendig an der Oberfläche bleiben, umsomehr, da er, lediglich mit der Orthographie arbeitend, auch für das Rumelische beim Vergleich die Aussprache nicht berücksichtigt. Das Wort für Berg lautet im Rumelischen z. B. ebenso mit *d* an wie im Adherî[1]), das nasale *ñ* ist dort gleichfalls zu *n* geworden, die Form *ona* für *aña* ist auch osmanisch etc. Die Schreibung سو „Wasser“ für صو zeigt kaum eine Verschiedenheit in der Aussprache des Konsonanten[2]) an. Die Angabe über das Perfect auf مش a. a. O. S. 10 wird Jeder dahin verstehen müssen, dass dieses im Adherî gar nicht vorkommt, was den Thatsachen widerspricht[3]). Die sonst im Orta ojunu und im Schattenspiel auftretenden Völkertypen liefern zwar interessante Anhaltspunkte für die gröberen Differenzen verschiedener Dialekte und Jargons, doch sind diese Proben wegen ihres geringen Umfangs, ihrer Wiedergabe durch ein wahrscheinlich dialektfremdes Medium und zum Teil auch karrikierender Tendenz wegen ohne sonstiges Material für eine grammatische Skizze unzureichend. Nur diejenigen Eigentümlichkeiten, die besonders deutlich hervortreten, gelegentlich anzumerken, schien mir zweckmässig. Wie sehr Vorsicht geboten ist, zeigt z. B. der Dialekt des Lasen, welcher im Orta ojunu (S. 27 ff.) und im Karagöz (S. 112 ff.) auftritt; der Inhalt seiner Rede in beiden Stücken deckt sich hier und da, dabei erscheinen aber zum Teil verschiedene Wortformen: im Oo 27 Z 2 v. u., 28 Z 22 sagt er *pakor* (für *bakyr*) Kupfer, im Karagöz 113 Z 11 *paχor*, im Oo nennt er die Haselnuss *finduk* (für rumelisch *fyndyk*: K 110 Z 11), im K 113 *funduχ*, dem *fortuna*: Oo 27 l. Z. entspricht *furtuna*: K 113 Z 13. Noch bedenklicher scheinen Schwankungen wie *pilürsün*: Oo 27 Z 3 2 v. u., Oo 28 Z 1, 10, *pilirsün*: Oo 28 Z 9, 21, *bilirsun*: K 113 Z 19 für dieselbe Form[4]). Doch darf man hierin nicht immer Beobachtungsfehler und Nachlässigkeiten sehen; der Lase passt sich eben in Konstantinopel — wo das Oo

1) Barbier de Meynard a. a. O., S. 8: „L'azeri permute certaines consonnes de même organe, exemples: داش dach „pierre“ turc osmanli tach; داغ dagh „montagne“ osm. طاغ etc.“

2) Die Aussprache *sü* käme nach Angabe von Karl Kannenberg, Kleinasiens Naturschätze, Berlin 1897, S. 7 in anatolischen Dialekten vor.

3) S. Verbum. — — Mehrfach findet man bei Wörtern, die im Adherî ganz gewöhnlich sind, in Samy-Beys Dictionnaire turc-français den Vermerk „Vieux mot“ z. B. bei اوز, بيخشى: JA 1886 Z 19 Z 2, اوغورلامق (اوغريلامق): JA 1886 S. 22 Z 8, اوغريں: Bergé Dicht. 102 Z 5 v. u.

4) Dagegen *pilürsen*: Oo 28 Z 23 Condit. „wenn du weisst“.

spielt — um verstanden zu werden, dem Rumelischen an. Dass die Abweichungen auf solche Anpassungen zurückzuführen sind, ersehen wir aus Liedern, die Kúnos Nk 22 S. 275 ff. in lasischer Mundart veröffentlicht hat. Zufällig finden sich in dieser Sammlung 2 Verse aus dem Liede, welches der Lase Oo 27 singt, wieder, aber hier mit einigen lautlichen Nüancen, die sich als Anpassungen ans VT darstellen. Die Verse lauten im Oo:

χamsü kojdum tavaja
bašlardu ojnamaja

in Nk 22 S. 282:

χamsu kojdum tavaja
pašladu ojnamaja.

Der Lase des Karagöz gebraucht *dur* „er ist“ als selbstständiges Wort d. h. ohne es der Vokalharmonie zu unterwerfen, z. B. antwortet er auf die Frage nach seinem Namen „Najreddin dur“: K 113 Z 22, was Karagöz, da im Rumelischen das Wort enklitisch gebraucht wird, also in diesem Falle „*dir*“ lauten müsste, als Imperativ von *durmak* [1]) auffasst, wie sein Ruf „*stop*“ zeigt. In den Lasen-Liedern Nk 22 lautet nun aber die Form durchweg „*dir*“ vgl. z. B. Nr. 7, 1, 9, 4; damit liess sich jedoch der Effect des Misverständnisses nicht erzielen. So entlehnte der hajalgy die Form „*dur*“ aus dem dem Lasen-Türkisch, das nach Kúnos [2]) noch in Samsun gesprochen wird, benachbarten Kastamuni-Dialekt. In den von Thury veröffentlichten Kastamuni-Texten finde ich nämlich in der That durchweg die Form „*dur*“ vgl. daselbst S. 74; wenn Thury daselbst S. 16 „*du, dü*“ als Kastamuni-Formen für „*dur, dür*“ angiebt, so liegt eine Verwechslung mit *idi* vor. — Die karrikierende Tendenz tritt beispielsweise in dem Charakterwort hervor, welches der Vertreter jeder Mundart so ziemlich in jedem Satze anwendet, etwa wie wenn wir einen Franzosen nach jedem Komma „*monsieur*“ sagen liessen: so gebraucht der Arnaut sein *mori* im Oo, im K. *vore*, der Grieche das verwandte *vre*, der Perser *peski* im Oo, im K *ele*, der Lase *taχo* etc. So viel im Allgemeinen.

Die anatolischen Dialekte, zu denen ich das Lasen-Türkisch nicht mehr zähle, haben das nasale *ñ* und *ǵ* auch zwischen Vokalen bewahrt, zeigen die Neigung *k* (namentlich bei gutturalem Vokal) in *χ* überzuführen, sowie wesentliche Abweichungen im Vokalismus unter denen häufig die Vokalharmonie leidet. Im Dialekt von Brussa-Ajdin hat Kúnos eine Sammlung von Liedern veröffentlicht [3]), der sich eine Sprichwörtersammlung aus Brussa anschliesst [4]).

1) Doch lautet dieser Imperativ im Lasen-Türkisch „tur“: Oo 28 Z 11, Nk 22 Nr. 11 Vers 1.

2) Kisázsia török dialektusairól S. 7.

3) Kisázsiai török nyelv: Nk Band 22 S. 113 ff, Budapest 1890—92.

4) Ebend. S. 261 ff.

Über den Kastamuni-Dialekt besitzen wir die schon erwähnte ungarische Monographie, die grammatischen Abriss, Glossar und Textproben enthält[1]); eine russische[2]) ist den Dialekten von Chodawendikjar[3]) und Karaman gewidmet. Kúnos hat neuerdings auch Dialektproben aus Angora und Konia geliefert[4]). Den Dialekt von Caesarea repräsentiert der im Oo 25 ff. auftretende Kajserli.

In den Volksspielen erscheint ferner ein Lase, zu Schiff aus Trapezunt gekommen. Das Hauptmerkmal seines Dialekts[5]) sind die stimmlosen Konsonanten *p*, *t*, *k* im Wortanfange für die entsprechenden stimmhaften *b*, *d*, *g* des klassischen Türkisch, z. B. ***pir*** für 1, ***pu*** dieser: Oo 28 Z 16; ***terdüm***: Oo 28 Z 10, ***tinle***: Oo 28 Z 11; *kuruš*: Oo 28 Z 22, *kösteresun*: Oo 28 Z 23[6]). In direktem Gegensatz dazu bevorzugt der westlich benachbarte Kastamuni-Dialekt die stimmhaften Laute *d* und *g*, wo das klassische Osmanisch die stimmlosen *t* und *k* im Wortanfange aufweist, er hat z. B. *duz*[7]) für *tuz* Salz: Thury 74 Z 7, *dykuz* für *tykyz* dick: ebend. Z. 9, *gašuk* für *kašyk* Löffel: ebend. Z 3. Dagegen haben beide Dialekte mit dem von Caesarea den Übergang des *y* der Endung in *u* gemeinsam[6]) (vgl. § 10) z. B. *ağudum* für *ağydym*: Oo 28 Z 1, *ağrumasun* für *ağrymasyn*: Oo 28 Z. 11 12. Damit hängt zusammen, dass der Lase des Karagöz immer *sun* „du bist", unbekümmert um die Vokalharmonie, sagt z. B. *sen jazuğı-mi-sun* bist du ein Schreiber: K 113 Z 9. Der Übergang des *i* der Endung in *ü* z. B. *efendü* für *efendi*: Oo 28 Z 9 findet sich nur im Oo, nicht aber in den Liedern und im Karagöz. Aus K 113 Z 9 geht hervor, dass ein Charakteristikum des Lasen das schnellere Sprechtempo im Vergleich zum Osmanen bildet. Ob die lautlichen Differenzen zwischen unseren Texten auf dialektische Nüancen oder ungenaue Wiedergabe zurückzuführen sind, muss vorläufig dahin-

1) Thury József, A kasztamuni-i török nyelvjárás: Értekezések a nyelv- és széptudományok köréböl. XII. kötet. VII. szám. Budapest 1885 [Abk.: Thury.]

2) Victor Maximow, Versuch einer Erforschung der türkischen Dialekte in Chudawendgjar und Karaman [russisch]. Petersburg 1867.

3) Chodawendikjar heisst das Vilajet, östlich von Karasi und Ajdin, das aus den Liwas Brussa, Kjutahia und Afjun Karahisar besteht.

4) Kisázsia török dialektusairól: Értekezések a nyelv- és széptudományok köréböl. XVI. kötet. IX. szám. Budapest 1896 [Abk.: E].

5) Es wird als Charakterzug der Lasen hervorgehoben, dass sie auf alte Erinnerungen wenig Wert legen, ihre eigene Sprache verachten und lieber türkisch reden: Edmund Naumann, Vom Goldnen Horn zu den Quellen des Euphrat S. 346. — Da die Eigentümlichkeiten ihres Türkisch sich nicht als lasisches Völkersubstrat erklären lassen — soweit das unvollkommene Material, das mir über die Sprache der Lasen zugänglich ist, Schlüsse gestattet — könnten wir für Lasen-Türkisch vielleicht die Bezeichnung „Dialekt von Trapezunt" wählen; erstere Benennung aber ist vorsichtiger, da uns die Dialektproben als aus dem Munde von Lasen stammend überliefert werden.

6) Das Gesetz erleidet jedoch verschiedene Ausnahmen.

7) Auch das Adher schreibt دوز: JA 1886 S. 24.

gestellt bleiben. Dass das Lasen-Türkisch gegenüber den andern Kleinasiaten eine Sonderstellung einnimmt, erklärt sich aus der Geschichte Trapezunts, das bekanntlich erst später als Konstantinopel in die Hände der Türken fiel.

Ziemlich farblos im Vergleich zu diesen kleinasiatischen Mundarten ist die Sprache des Arnauten[1]), der im Oo sowohl als im Schattenspiel (K 111 ff.) unter demselben Namen Bajram Efendi auftritt: sie unterscheidet sich vom gewöhnlichen Vulgärtürkisch eigentlich nur durch einige Worte, namentlich das beliebte *mori* bezw. *vore*[2]). Wohl dieser geringen Differenzen wegen wird, um den Nichttürken zu markieren, der Arnaut stotternd eingeführt vgl. *teteteübe*: Oo 30 Z 4, *bibibir*: Oo 30 Z 8, *čyčyčykmyšler* (so ohne Vokalharmonie): Oo 30 Z 12, *pipipilafi*: K 111 Z 13 14 etc.

Der Jargon des Arabers — welcher wohl syrischer Provenienz gedacht wird — wenigstens handelt er nach Oo 32 Z 13 mit Damascener Tuch — erklärt sich leicht aus der Verschiedenheit der arabischen und türkischen Lautverhältnisse. Für *č* spricht er *š* z. B. *išun* wegen, *šabuk* schnell: Oo 33 Z 7, *šiktim* für *čyktym*: Oo 32 Z 9; für *p* erscheint *f* in *fabuǵlar* Pantoffel: Oo 32 Z 19 für *pabuǵlar*: Oo 16 Z 17, *farajy*: Oo 33 Z 14, *fišman*: Oo 33 Z 15/16. Von den Vokalen geht *y* meist in *i* über, z. B. *azaǵik* für *azaǵyk*, *ü* in *u*, z. B. *guzel* schön: Oo 32 Z 7, *dun* gestern: Oo 32 Z 13 (wie umgekehrt arab. *u* zu türk. *ü* wird). Vielfach wird natürlich durch solche Vokalübergänge das Prinzip der Vokalharmonie durchbrochen. Nicht minder dadurch, dass der Araber bisweilen für türk. *e* seinen Zwischenlaut zwischen *a* und *e* spricht, vgl. *afandi* (für *efendi*): Oo 32 Z 7, *afandim*: Oo 32 Z 4 v. u. In erregter Rede gebraucht er die 3. Person des Verbums für erste und zweite: Oo 33 mehrf.

Der Jargon des im Karagöz auftretenden Armeniers Ajvaz Serkiz (Hausmann Sergius) weist mehrere Erscheinungen auf, die an seine östliche Heimat erinnern. Mit den anatolischen Dialekten teilt er den Übergang des ق in *g*, z. B. *gazma* Hacke: K 24 Z 1, *gafa* Kopf: K 23 Z 26, ferner erinnert an sie der Schwund des *r* in der 2. Person des Praesens und Aorists, z. B. *blisan* (für *bilirsin*): K 24 Z 19. In der Endsilbe der 1. und 2. Person dieser Tempora erscheint ein Zwischenlaut zwischen *a* und *e*, der sich im Azeri wiederfindet, der Perser sagt *sererem*: Oo 22 Z 21, was sich wiederum aus dem Einfluss der entsprechenden persischen Form erklärt. Diese Erscheinung, sowie den Übergang von *k* in *kj*, *g* in *gj* (s. § 7)

1) Das stimmt zu der Angabe von Kúnos (Ungarische Revue VII. Jahrg. 1887 S. 433), dass die europäischen Dialekte sich im Wesentlichen decken, während in Anatolien grosse Mannigfaltigkeit herrscht.

2) Gustav Meyer, Etym. Wörterb. d. albanesischen Sprache S. 286: „moré, mre Anruf an einen Mann . . . Eine auf der ganzen Balkanhalbinsel verbreitete Interjektion . . .“ Vgl. Jarník, Zur albanesischen Sprachenkunde, Leipzig 1881 A 32, C 9.

konnte ich selbst in der türkischen Aussprache von Armeniern, die ich in Halle zu befragen Gelegenheit hatte, beobachten. Dagegen war ihnen der Übergang des *χ* in *f* in *foš geja* willkommen (K 23 24: mehrf.) nicht allgemein bekannt und die andern Eigentümlichkeiten des Schattenspiel-Armeniers wurden von ihnen nicht als armenisch anerkannt. Diese bestehen vor allem in der Vorliebe für den *o*-Laut, durch die der Hajalġi recht eigentlich den Armenier charakterisiert und den er für *e*, *u*, *ö*, bisweilen sogar *y* eintreten lässt, z. B. *ofondi* (für *efendi*): K 23 Z 21, *poke* (für *peke*): K 24 Z 15, *bojoron* (für *bujurun*): K 24 Z 15, *Karjagoz* (für *Karagöz*): K 23 Z 26, *āšamon* (für *akšamyn*): K 23 Z 21. Überhaupt fehlen von Vokalen *ö*, *ü* und *y* [1]: *külhonġilik*: K 24 Z 6 7 ist Anpassung bezw. Lapsus, vgl. *kjolhan*: K 24 Z 18, *y* wird meist durch *e*, zuweilen auch durch *i* ersetzt. Für *jakmak* sagt der Armenier *jahmak*: K 24 Z 19, für *čok čoh*: K 25 Z 18.

Der Grieche des Schattenspiels spricht statt *ǵ* meist *z* (also weiches *s*), statt *č* immer *c*, denn *š*, womit sich der Araber hilft, kennt er gleichfalls nicht, dieses verwandelt er vielmehr in *s*, endlich ersetzt er *y* (*ə*) durch *i*, z. B. *sen jazigi-sin* für *jazyġy-syn*: K 116 Z 30, *verezejim* für *vereǵejim*: K 117 Z 9. 11, *japazaksin* für *japaǵaksyn*: K 117 Z 7, *icindi*, *kac* für *ičinde*, *kač*: K 118 Z 1, *sindi* für *šindi*: K 117 Z 15, *pesin* für *pešin*: K 117 Z 25. Über das von ihm fortwährend im Munde geführte *ere*, vgl. Gustav Meyer, Etym. Wörterb. der albanesischen Sprache S. 286. Von der einzigen Eigentümlichkeit der türkisch redenden Griechen, die Vámbéry, Türkenvolk S. 609 hervorhebt, dass sie das türkische *ö* und *ü* nicht auszusprechen vermögen, findet sich keine Spur. Dagegen ist dies eine Eigentümlichkeit des Armeniers, der z. B. Karjagoz sagt. Der Grieche sagt beispielsweise K 118 Z 14 *köpek*, der Armenier dagegen K 25 Z 18 *kjopek*, der Kajserli *gopeχ*: Oo 25 Z 25, in Konia spricht man *göppek*: E 34 Z 14.

Der Jude, der im 1. von Kúnos herausgegebenen Karagözstück und in einem andern Karagözdruck aus Konstantinopel (تذنيف خيلى o. O. u. J. in meinem Besitz) auftritt, spricht für *g j* und bevorzugt den *u*-Vokal, er sagt z. B. *Karajuz*: K 26 Z 17.

Das Karagöz enthält vermutlich noch verschiedene Völkertypen, deren eigentümliche Mundart man aus ihm studieren könnte, namentlich wenn auch das anatolische und adherbeiǵānische Schattenspiel genauer untersucht würde. Allerdings treten in den in meinem Besitze befindlichen Schattenspieldrucken [2] andere Dialektrepräsentanten als die genannten nicht auf; doch besitze ich eine Karagözfigur des Zeïbek [3], die ich freilich niemals in Aktion gesehen habe;

1) Das demnach wohl nicht dem armen. *ě* entspricht.

2) In unsern Bibliotheken sucht man vergeblich nach solchen Texten.

3) Abgebildet im VI. Jahresbericht der Geogr. Gesellsch. zu Greifswald S. 28.

Luschan hat Internationales Archiv für Ethnographie II Taf III Nr. 27 auch die Figur des Kurden abgebildet.

Abgesehen von den erwähnten Dialektproben stellen die von Kúnos veröffentlichten Texte eine sprachliche Einheit dar, die wir als Vulgär-Türkisch hinfort mit VT bezeichnen. Die Schattenspiele hat Kúnos nach seiner Angabe (Ungarische Revue VII Jahrg. 1887 S. 432) „in den Stambuler Karagösbuden niedergeschrieben". Das Orta ojunu wurde nach dem letzten Absatz der Vorrede in einem Dorfe des kleinasiatischen Bosporus aufgezeichnet und der Text in arabischer Schrift mit Hülfe eines Sprachlehrers in Stambul hergestellt. Wesentliche Unterschiede zwischen der Sprache des Orta ojunu und der in Stambul aufgezeichneten Karagözstücke sind nicht vorhanden. Die Märchen stammen, obwohl sie der englische Übersetzer Bain (London 1896) und Wlislocki[1]) als anatolisch bezeichnen, nach freundlicher Mitteilung von Dr. Kúnos sämtlich aus Stambul. Die Volksschauspiele sind in der Diktion wohl noch etwas plebejischer als die Märchen, wie das der Gegenstand mit sich bringt; wenn also für klassisch *oğlan* in ersteren gewöhnlich *olan* (K 7, 10) oder *ulan*[2]) (Oo 30), in letzteren *ōlan* erscheint, so wird ersteres als ein niederer Vulgarismus zu fassen sein. Innerhalb der Spiele ist natürlich die Redeweise des Pešekjar und namentlich des Hağejvat eine feinere als die des bäurisch-tölpelhaften Kavuklu oder des derben Karagöz, die Unterschiede sind jedoch mehr phraseologischer als grammatischer Natur. Im Folgenden verstehen wir also unter VT (Vulgär-Türkisch) den Stambuler Vulgär-Dialekt im Gegensatz zum klassischen Türkisch und den anatolischen Bauerndialekten. Um ein möglichst treues Bild der Umgangssprache zu erhalten, habe ich die Gedichte nur im Notfalle, die Stellen, an denen Hağejvat und Pešekjar den gebildeten Efendi herauskehren, direkt natürlich garnicht verwertet.

Etwaige Hörfehler zu berichtigen, durfte ich nicht wagen. Vielmehr wird die systematische Zusammenstellung des Materials am ehesten auf die Spur solcher leiten. Doch habe ich im Gegenteil während der Arbeit den Eindruck eines sehr zuverlässigen Materials erhalten; nur sind mehrfach Druckfehler auch in den Druckfehlerverzeichnissen nicht angemerkt[3]). Um eine einheitliche

1) Zeitschr. für vergl. Litteraturgesch. Neue Folge. 10. Band. Weimar 1896 S 65 ff.

2) Aus Kúnos K 150 ersehe ich, dass diese Form auf Anatolien und Stambuler Volk beschränkt ist, während das Wort in Rumelien *holan* lautet.

3) Z. B. M. S. 35 Z 14 für *götürup* lies *götürüp*, M. S. 54 Z 4 v. u. für *sejmiš* l. *šejmiš*, M. S. 55 Z 23 für *kilir* l. *bilir*, K 110 Z 8 für *sevaq* l. *sevab*, Oo 9 Z 14 v. u. für *süründum* l. *süründüm*, Oo 14 Z 23 für *čekte̊* l. *če̊kte*, Oo 18 Z 18 für *alčak-me̊sse̊n* l. *alčak-me̊šse̊n*, Oo 21 Z 11 für *tesrif* l. *tešrif*, Oo 22 Z 4 für *apen* l. *japen*, Oo 26 Z 9 für *müšgulümüz* l. *müšgülümüz*, Oo 28 Z 15 für *kopar* l. *kapar*, Oo 29 Z 22 für *gelde-de* l. *gel-de*; eine Inkonsequenz ist Oo 15 die Schreibung *žarijesīle*: Z 7 und *dšarije*: Z. 14.

Umschreibung herzustellen, wurden alle Citate aus transskribierten Texten in die Transskription von Kúnos umgesetzt, nur für غ auch bei diesem *ġ* und für ع (bez. ڭ) *ỵ* gewählt, da es schon des Typenbestandes der Druckereien wegen sich empfiehlt am Herkömmlichen nicht immer zu ändern. Obwohl der ungarischen Sprache nicht mächtig, habe ich doch manche Einzelheit zuerst aus den Anmerkungen von Kúnos richtig erkannt, was ich mit Dank hervorhebe.

§ 1. Die Sprachelemente.

Miklosich, Die slavischen, magyarischen und rumunischen Elemente im türkischen Sprachschatze: Sitzungsber. Wiener Akad. 118. Band 1889.

Gustav Meyer, Türkische Studien I. Die griechischen und romanischen Bestandtheile im Wortschatze des Osmanisch-Türkischen: Sitzungsber. Wiener Akad. 128. Band 1893.

Kúnos, A török nyelv idegen elemei: Nk 26ff. Budapest 1896ff.

Für die beiden ersten Arbeiten sind unsere Vulgärtexte nicht verwertet, obwohl namentlich die 1886 erschienenen Karagözstücke eine sehr reiche Nachlese geliefert hätten. Meine Materialien sind unabhängig von den genannten Arbeiten aus der Lektüre geschöpft. Aus den Gedichten hätte ich dieselben noch sehr vermehren können, doch habe ich absichtlich alles unberücksichtigt gelassen, was irgendwie an höheren Stil anklingt. Die folgende Übersicht enthält also nur wirklich volkstümliches Material und zwar mit Beleg, nicht alphabetisch wie bei Kúnos, noch nach Materien wie bei G. Meyer, sondern nach Sprachen geordnet.

Aus der Fortwirkung der arabischen Orthographie auf die türkische Aussprache werden wir im Folgenden ersehen, dass das arabische Sprachgut ins Türkische der Hauptsache nach auf schriftlichem Wege eindrang. An arabischen Fremdwörtern ist das VT natürlich erheblich ärmer als die Sprache der klassischen Dichter und Historiker; dagegen ist es in höherem Maasse mit abendländischen Elementen durchsetzt als die alte Sprache. Immerhin giebt es schwerlich eine Seite bei Kúnos, auf der nicht etliche arabische Brocken zu finden wären; auch beschränken sich dieselben keineswegs auf religiöse und Kultur-Begriffe. Auf dem Gebiete des Nomens hat das Türkische bekanntlich ungleich mehr aus dem Arabischen geschöpft als auf dem des Verbums; auffallend ist die grosse Zahl arabischer Adverbia, welche den allergewöhnlichsten Bedarf des VT decken z. B. *tekrar* von neuem: Oo 19 Z 5, K 107 Z 6, *dajma* beständig: Oo 19 Z 16, *evvela* zuerst: Oo 24 Z 21, *elbet* sicherlich: Oo 31 Z 11, *elbette*: dass. K 108 Z 2 v. u., *hala* noch: Oo 12 Z 8, 17 Z 19, *galiba* wahrscheinlich: Oo 11 Z 4 v. u., 13 Z 13, *mutlaka* auf jeden Fall: Oo 13 Z 22, 14 Z 2, *mesela* beispielsweise: K 103 Z 4. Meist geht das Tenwin im VT verloren[1]), doch finden sich auch bei Kúnos Ausnahmen,

1) Sami Bey, Dictionnaire turc-français Constantinople 1885 giebt z. B. noch *mutlakan* an.

z. B. *kjamilen* vollkommen: Oo 13 Z 10, *riajeten* aus Rücksicht: Oo 21 Z 8, 11, *zaten* von selbst: M 191 Z 2 v. u. sowie *hitaben* anredend: Oo 34 Z 7. — Arabische Namen werden nur noch als Namen empfunden, das beweisen Kürzungen wie *Ejüb* für *Abû Aijûb*: Oo 33 Z 2 v. u., *Aziz* für *'Abd-al-'Aziz*: II S. 377 [1], *sultan Hamid*: II S. 349 Z 4 v. u.

Etwas seltener als die arabischen treten uns die persischen Fremdwörter entgegen, aber immerhin noch häufig, z. B. *peder* Vater: K 16 vorl. Z, *bilader* Bruder: vielf., *hemšire* Schwester: K 21 Z 9, 27 l. Z., *padiša*: vielf., *hemšeri* Mitbürger: Oo 26 Z 4 v. u., *para* Geld: M 35 mehrf., *kesedar* Börsenträger: nach M 191 Z 18 vulgär, *meze* Imbiss: K 121 Z 13, *zarzavat* سبزوات Gemüse: K 15 Z 24, *baχčuvan* Gärtner: K 15 Z 24/25, *terzi* Schneider: II 387, *peštamal* Bademantel: K 18 Z 23, *destemal* Handtuch: K 20 Z 16, *merdüven* نردبان Treppe: Oo 13 Z 17, WZKM IV S 38 Z 1, *arzu* Wunsch: Oo 19 Z 17, *derd* Schmerz: Oo 18 Z 5 v. u., *günā* Sünde: Oo 25 Z 3, *pišman* پشيمان bereuend: Oo 22 Z 6, *berbad* vernichtet: Oo 22 Z 14, *myndar* (*murdâr*) unrein: Oo 16 Z 9, *sarχoš* Trunkenbold: II 387 Z 11, *sersem* سرسام hirnverbrannt: K 12 Z 5, K 17 Z 20, *külhani* = Elender, Vagabund: Oo 20 Z 30, *köftehor* = Schwindler: Oo 17 Z 1, K 101 Z 13, *ejderha* Drache: M 289 mehrf. Auch von persischen Substantiven finden sich Verba nach Art der Denominalia auf *-lamak* gebildet in der Vulgärsprache z. B. *zorlamak* zwingen: Oo 104 Z 18/19, *ezberlemek* auswendig lernen: M 192 Z 18, K 12 Z 27. Dass jedoch Karagöz das Wort noch als etwas Fremdartiges empfindet, ersieht man aus seiner Verdrehung desselben in *ebzerlemek*: K 12 Z 28, 13 Z 22. Man beachte auch, dass Karagöz das persische *dest* und *bus etmek*: K 109 Z 19 20 misversteht, während er das türkische *el* und *öpmek*: Z 21 22 sogleich begreift. — Armenisch ist *oski* Gold: K 79 Z 15.

Von abendländischen Sprachen kommt für Entlehnungen an erster Stelle das Italienische in Betracht. Dorther stammen: *baston* (ital. *bastone*) Stock: K 118 Z 13, *bravo*: Oo 18 Z 28, *gazona* غزينو Lusthaus, Kasino: Oo 14 Z 21, wahrscheinlich *guruš* Piaster (vgl. Gustav Meyer a. a. O. S. 64), *ispir* (it. *sbirro*) Stallknecht: K 11 Z 12, *kampana* (it. *campana*, aber auch neugr. *χαμπάνα*) Glocke: Oo 12 Z 4, *kanto* (it. *canto*) Gesang: K 119 Z 17, 120 Z 4, *lira*: K 113 unten, wahrscheinlich *masa* (it. *mensa*) Tisch: K 102 Z 3, 108 Z 17 (vgl. Miklosich a. a. O. S. 14), *pijasa* (it. *piazza*): K 119 l. Z., *pirzola* (it. *braciuola* s. G. Meyer a. a. O. S. 56) „Art Kebab von Hammelfleisch": K 37 Z 12, 121 Z 13, *pyrlanta* (so! it. *brillante*)

1) *„Ujan sultan Aziz ujan!"*

Brillant: M 217 Z 3. *taula* (it. *tavola*) Brettspiel: K 8 Z 3, 5. *urba* Kleid, Robe: M 23 Z 9 v. u. Namentlich sind zahlreiche auf das Seewesen bezügliche Ausdrücke italienischer Herkunft, z. B. *bandyra* (it. *bandiera*) Schiffsflagge: K 9 Z 23. *čima* und *čyma* (nach G. Meyer S. 75 it. *cima*): Oo 33 Z 25, 29, *iskele* (*scala*) Landungstreppe: Oo 9 unten (mehrfach). *kaptan* Kapitän: M 263 Z 10 v. u., *komando* Kommando: Oo 33 Z 28 29 etc. Der Lase sagt *pora* für *bora* Nordwind: Oo 27 l. Z., das ich doch, zumal er ebendaselbst *fortuna* (K 113 Z 13 dafür *furtuna*) wie im Italienischen für „Unwetter zur See" gebraucht, für italienisches und nicht für slavisches Lehngut (Miklosich S. 5) halten möchte.

Nahezu ebenso häufig wie die italienischen sind die griechischen Elemente. Von dem althergebrachten Lehngut wie Efendi, fyndyk absehend, nenne ich: *aftos* (αὐτός), über dessen merkwürdigen Bedeutungswandel man JA. 8. Sér. Tome 14, 1889 S. 175 vergleiche, *fasulje* (vom Plur. φασούλια) Bohnen: K 15 Z 1. *fener* (durch das Medium des arab. فنر entlehntes φανάριον s. Fränkel, Aram. Fremdwörter S. 96): K 11 Z 9, *feslijen* (gr. *vasilikón*) *Ocimum basilicum*: M 143 mehrfach, das Schimpfwort *kerata* (κερατᾶς): K 7 Z 16, 10 Z 2, im Wiegenliede: K 107 Z 2 v. u., auch in der Rede des Arnauten: Oo 30 Z 12, 20, *kiremid* (κεραμίς, ob direkt oder durch das Arabische, ist fraglich): M 25 Z 22, *lana* für *lahana* (vom plur. λάχανα) Kohl: K 118 Z 6, *papaz* (παπᾶς): K 116 Z 29, *prasa* (vom plur. πράσα) Lauch: K 118 Z 6. *Kitlemek* verschliessen: M 255 Z 18, *kitli* verschlossen: M 53 Z 8 für *kilidlemek*, *kilidli* sind Ableitungen von كليد) = κλείς Schlüssel. Ob *kondura* Schuh: Oo 11 Z 2 wirklich κόθορνος ist, wie z. B. Zenkers Handwörterbuch S. 710 angiebt, scheint mir fraglich, vgl. G. Meyer S. 53. Über die Provenienz von *iskemle* Sitz: Oo 33 Z 24, K 108 Z 17 s. G. Meyer S. 46.

Wenig hat das Französische beigesteuert; *avanta*: Oo 16 Z 1 hält Kúnos Nk 26 S. 451 für *avantage*; *lastygly*: K 112 Z 6 stammt zunächst von franz. *élastique*; *šik*: K 103 Z 4 ist jedenfalls *chic*; *potin* Mädchenschuh: K 119 Z 25 kann franz. *bottine* oder auch it. *bottini* sein (G. Meyer S. 52).

Von englischem Sprachgut vermöchte ich nur *stop*: K 113 Z 23 (*stoper*: ebend. Z 16) und *tornistan tornehet*: Oo 33 Z 25 26 zu nennen, zwar vermag ich den zweiten Bestandteil von *tornistan* nicht zu deuten, doch ersehe ich aus einer Bemerkung von Kúnos zu K 29 Z 3 v. u., dass *tornehet* = *turn head* ist.

Die Lehnwörter, welche Allgemeingut der Volkssprache geworden sind, werden nicht mehr als etwas Fremdartiges empfunden, haben die ihrer Heimatsprache eigentümlichen Laute eingebüsst und folgen den Gesetzen der türkischen Sprache, so dass ich sie im Folgenden unterschiedslos mit genuinem Material verwenden darf.

Zur Lautlehre.

Vorbemerkung. Da bei dem Stande der Phonetik auf orientalischem Gebiet es leichtfertig wäre bereits mit phonetischen Begriffen zu operieren, sehe ich mich genötigt im Folgenden bisweilen an Stelle von Lauten arabische Buchstaben zu citieren. Spreche ich also vom Laute غ, so ist das eine Breviloquenz für diejenigen uns noch ihrem Wesen nach mehr oder weniger unbekannten Lautwerte, welche die offizielle Orthographie durch dieses eine Zeichen wiederzugeben für gut befunden hat.

Die Konsonanten.

§ 2. Zum Lautwert einiger Konsonanten.

Während die Mehrzahl unserer türkischen Grammatiken sich zu sehr durch den Lautwert der arabischen Buchstaben im Arabischen beeinflussen lässt, verfallen diejenigen ins andere Extrem, welche lehren, ق und ك z. B. seien im Türkischen lautlich gleichwertige „Direktionszeichen“[1]) für den gutturalen beziehungsweise palatalen Vokal[2]). Aus Sievers, Phonetik[4], S. 61 2 ersieht man aber, dass zwischen unserem *ke, ki* einerseits und unserem *ka, ko, ku* andererseits auch ein Unterschied des Konsonanten besteht, indem wir in ersterem Falle das *k* mit Artikulation des mittleren Zungenrückens gegen den harten Gaumen bilden, im letzteren mit Artikulation des hinteren Zungenrückens gegen den weichen Gaumen. Dieser Unterschied erklärt uns, warum die Türken die Zeichen ك und ق auseinanderhalten.

Das arabische خ ist im Türkischen ein sehr viel schwächerer Laut als im Arabischen; Aug. Müller's Angabe „etwa *ch* in *ach*“ ist unzutreffend. Kúnos giebt es meist durch *h*, zuweilen durch *χ*, einmal durch Spiritus lenis wieder[3]): vgl. *hajly* خيلى sehr: Oo 18 Z 12, *halt* خلط Konfusion: Oo 18 Z 9. 29, *mahdum* مخدوم für „Sohn“: Oo 19 Z 18, *hariǵ* خارج: Oo 32 Z 24, aber *χaber* خبر: M 36 Z 20, Oo 18 Z 18, *baχšyš*: M 29 Z 3, *a'yry* (für *ahyry* den Stall): K 10 Z 27. *χ* erscheint nun aber bei Kúnos zuweilen auch

1) Jedenfalls haben in der Transskription des Türkischen *q*, *ṭ*, *ṣ*, *ḥ* etc. nichts zu suchen. Da unsere Transkription vokalisiert ist, brauchen wir in ihr, sollte man meinen, keine Direktionszeichen für Vokale. Thatsächlich aber geraten wir mit dem Lautwert unserer Buchstaben in Konflikt, wenn wir unseren Laut *ka* mit einem andern Konsonanten als unsern Laut *ke* wiedergeben.

2) Ich weiss, dass diese Bezeichnung inkorrekt ist, da sie aber durch Radloff weitere Verbreitung gefunden hat und ich keine bessere kenne, mag man sie einstweilen dulden.

3) Über die Aussprache *ḫ* s. § 5.

für arab. und pers. ه so in arab. ذخمن: K. 101 Z 2 v. u. (*ziχnime*). in pers. چهره *čeχre*: M 43 S 3, ganz abgesehen von der Rede des Persers im Oo, bei dem die Interjektion آه *aχ* (in dem Liedchen Oo 22), خوا *χā* (Oo 23) lautet. Haǵejvat wird von Karagöz häufig Aǵejvat genannt (K 9, 10), doch vielleicht nur wegen des Anklanges an *aǵ* hungrig. — KT schreibt für ه und ح *χ* z. B. *χερ* jeder, *χαγιάτ* Leben, für خ aber *χ̇* z. B. *χ̇ηρσιζ* خيرسز: Luk. 22. 52. *ἰχ̇τιγιαρλάρ* اختيارلر: Luk. 9, 22. *τάχ̇ι*.

Das alte nasale oder richtiger velare *ñ* ist im Rumelischen und nach der Orthographie auch im Adherbeiǵánischen zu einfachem *n* geworden. Dagegen hat sich die Nasalierung im Anatolischen erhalten, in den Brussa-Ajdin-Liedern, im Dialekt des Kajserli im Oo und in den Texten aus Konia und Angora giebt Kúnos ڭ durch *ñ* wieder z. B. *saña:* Oo 25 Z 25, *deñize:* Nk 22 S 126 Z 1, *baña:* ebend. Z 3; ebenso Thury in seinen Kastamuni-Liedern; das Lasen-Türkisch steht hier wieder dem Rumelischen näher als dem Anatolischen, indem es die Nasalierung aufgegeben hat. — *Ανατολη* schreibt einfach *ν*, z. B. *δζουμχουριετινιν ρεϊσι* der Präsident der Republik. Ev. aber meist *γ* z. B. S 34 *τέρκ ἰγλεδἶγ* du hast verlassen. *Ἰσραηλῆγ πατησαχῆ* König von Israel, *Ἀλλαχῆγ ὀγλουγουμ* ich bin Gottes Sohn, dagegen S 33: *ἔγερ Ἀλλαχῆν ὀγλοῦ ἰσεγ* wenn du Gottes Sohn bist. Eine bemerkenswerte Zwischenstufe nimmt KT ein, es giebt die Nasalierung nur in Endungen auf, behält sie aber im Stamme bei, schreibt also *Ἀλλαχήν* (Gen.), *Ἰσραηλιν Παὶσαχή*: Joh. Ev. 12, 13 *ἰσέν*: Luk. 4, 3. 9. aber *ὀνοὶ ἀὺλαμάζ ἰτι*: Joh. Ev. 1, 5, *σόὺρα*: Joh. Ev. 5, 1.

§ 3. Einbusse einzelner Konsonanten.

Das arabische ع ist bereits im Arabistischen[1]) zu blossem Stimmbandverschluss verblasst: als für diesen die arabischen Philologen das Zeichen Hamza, ein kleines ع, in Anwendung brachten, muss die jüngere Aussprache des ع bereits weit verbreitet gewesen sein. Das VT scheint bei ع im Inlaut auch den Stimmbandverschluss aufzulösen vergl. *defa* (für *def'a*): Oo 14 Z 9, *def* (für *def'*): Oo 16 Z 8. Zwischen 2 Vokalen verhindert ع bisweilen nicht die Kontraktion: *sāt* ساعة Stunde: M 39 Z 6, Oo 17 Z 22, aber *vukuaty* وقوعتى: Oo 20 l Z, *riajeten*: Oo 21 Z 8. Die einstige Anwesenheit eines Konsonanten verrät sich nur noch in der Ersatzdehnung eines

1) Wie man von hellenischer und hellenistischer Kunst spricht, so gebrauche ich der Einfachheit wegen das Wort „Arabistisch" für das Arabische in arabisierten Ländern mit stammfremder Bevölkerung.

unmittelbar vorhergehenden Vokals z. B. *āla* آغلا: Oo 11 Z 22, 19 Z 13. bisweilen auch in der Färbung des Vokals: *ajal* عيال Gattin: Oo 17 Z 4 v. u.. 18 Z 4 v. oben.

Das Aufgeben des غ im VT ist eine Erscheinung, die an das Verschwinden des ق in den arabischen Dialekten von Cairo und Syrien erinnert. Zwar giebt Youssoufs obengenannter Dictionnaire de la langue usuelle noch immer *gh* als Aussprache und das Karamanly schreibt γ z. B. ἀγῆρ schwer. Nach Manissadjan[1]) wäre das Aufgeben des غ eine Eigentümlichkeit von Konstantinopel. Doch reicht die Erscheinung erheblich weiter. Dass der Arnaut des Oo *bo'azyna* für *bojazyna* sagt: Oo 31 Z 15 könnte allerdings Anpassung an den Stambuler Dialekt sein. Kannenbergs[2]) Behauptung, dass „fast unhörbare Aussprache und oft völlige Ausstossung des gutturalen *gh*“ ein Charakteristikum des anatolischen Bauern bilde, muss ich bezweifeln; die von Kúnos mitgeteilten anatolischen Texte und die Proben des Caesarea-Dialekt im Oo zeigen γ. Dieterici sagt Chrestomathie ottomane S III: „Le ghain entre deux voyelles est très adouci; il a quelque fois la valeur d'un *v* on d'un *h* p. e. آغز *avyz*, آغاج *ahadj*. Mais à la fin d'une syllabe on le prononce comme ou p. e. طاغ thaou.“ Diese Angaben sind, obwohl sie an zu grosser Feinhörigkeit leiden, nicht ganz zu verwerfen. auch Kúnos schreibt im Wiegenliede: K 108 Z 2 *sovanly* (für kl. *sojanly*) gezwiebelt: bekanntlich findet sich für *kovuk* Loch (M 191 Z 24) noch die Schreibung قوغوق, für قوغه Eimer auch قووه etc.

Im VT stellt sich aber die Regel im allgemeinen folgendermassen dar: غ hält sich, so lange kein Vokal unmittelbar vorhergeht z. B. *karga* Rabe: M 262 mehrf., *čalgy* (Musikinstrument): M 27 Z 4 v. u., 35 Mitte, Oo 15 Z 8: *čyngyrak* جنغراق Schelle: Oo 12 Z 1. *guruš* Piaster: Oo 13 Z 20. 14 Z 27. *sajgysyz* unbedacht: K 101 Z 20. denn غ ist im Türkischen (im Gegensatz zum Arab.) reiner Konsonant. In *gouga* غوغه Zank, Skandal: Oo 13 Z 3 v. u.. 15 Z 25, K 115 Z 6 scheint die Erhaltung des zweiten غ auf konsonantisches و hinzuweisen, das man auch sonst erwarten sollte, befremdlich ist die konsequent vokalische Wiedergabe desselben bei Kúnos in diesem Wort: nur im Angora-Dialekt schreibt er *garga*: E 28 Nr. 3. — Sobald nun aber ein Vokal dem غ unmittelbar

1) Lehrbücher des Seminars für Orient. Sprachen zu Berlin hrsg. von dem Direktor des Seminars, Band XI S. 6.

2) Kleinasiens Naturschätze S 7.

vorhergeht und keiner unmittelbar folgt, verschwindet das ǧ unter Dehnung des vorhergehenden Vokals z. B. *sā* (für kl. *saǵ*) rechts: M 36 Z 1, *jā* (für *jaǵ*) Fett: Oo 13 Z 12; *dādan* vom Gebirge: M 35 Z 2 v. u., 36 Z 5. *ōlan* Jüngling[1]), *ōlu* sein Sohn, *dōru* gerade, *ūrattyn* (für *uǵrattyn* bez. *oǵrattyn*): H S 378 Z 8. Über unterbliebene Dehnung in diesem und den folgenden Fällen s. § 11 Vokallänge. — Wenn nun drittens ǧ zwischen 2 Vokalen steht, so erfährt es im VT eine doppelte Behandlung: Entweder es verblasst zu Hamza, bewirkt aber keine Dehnung des vorhergehenden Vokals oder aber es verschwindet ganz, was dann die Kontraktion der zusammenstossenden Vokale zur Folge hat. Bei Kúnos erscheint hinter dem langen Kontraktionsvokal, sobald dieser *a* ist und nicht im Wortauslaut steht[2]), noch ein Spiritus lenis, den ich getreulich wiedergebe, ohne über seine Bedeutung Rechenschaft ablegen zu können. Ein festes Gesetz für das Eintreten der Kontraktion vermochte ich nicht zu entdecken, nur so viel lässt sich sagen, dass gleiche Vokale in schwachbetonten Silben leichter zusammenfliessen als verschiedenartige in betonten[3]). Dass der Dativ von *da* Berg: (M 25 Z 20) *dā'a*: M 35 Z 12, von *jatak* aber *jatā* heisst: M 154 Z 20, zeigt, dass das Formenunterscheidungsbedürfnis mitspricht. Zu den folgenden Beispielen vergl. man die § 11 gegebenen, woselbst über den Kontraktionsvokal gehandelt ist. Die Kontraktion unterbleibt in *o'ul* Sohn: M 37 Z 8, 38 Z 10, dagegen *ōlu* nach Fall 2 (Vokal nur vorhergehend). *jakma'y*: M 35 Z 13 v. u., sogar das Fremdwort *č'ǵ'ara* Cigarette: Oo 12 Z 17 verliert sein *ǵ*. Beachte *jourt* يوغرت geronnene Milch: K 103 Z 5 v. u. ohne Spiritus lenis! Fälle für Kontraktion: *ā'z* (für *aǵyz*) Mund: M 27 Z 5, *ā'ǵ* Baum: M 23 4, *jȳlmak* (für *jyǵylmak*) sich ansammeln: M 300 Z 12 v. u., *oldūmu* (für *olduǵumu*): M 23 Z 8. Daraus, dass *ǵ* den ihm eigenen Laut zwischen Vokalen verloren hat, erklären sich gelegentliche Unsicherheiten der Karamanly-Orthographie in der Wiedergabe dieses Konsonanten z. B. Ev S 38 ἀγ̆ασί für *aǵasí*.

Im Adherbeiǵānischen wird ق zwischen Vokalen nicht immer erweicht vergl. اولدوق: JA 1886 S 15 Z 4, اوخودوقوم: JA 1886 S. 17 Z 3. Wo es aber zu ǧ erweicht wird, hält sich dieses auch zwischen Vokalen, wo es nicht, wie wir § 5 sehen werden, in χ

1) Aber *olan* seiend; *ōlaǵak*: Oo 15 Z 12 ist eine Inkonsequenz.

2) Im Wortauslaut fehlt der Spiritus z. B. *ā Aǵa*: Oo 23 Z 30, *bajā* für *bajaǵy* gemein: Oo 19 Z 4 v. u., *asā* für *asaǵa* oder *asaǵy*: M 25 Z 2. Sonst habe ich ihn vermisst in *māza*: K 77 Z 21, *māraja* für *maǵaraja* in eine Höhle: M 290 Z 19. Für *boǵaz* erscheint *bāz*: K 9 Z 22 ff, für *mahallabeǵi* Milchspeisenverkäufer (vgl Dozy Suppl.) *müllebeǵi*: K 17 Z 30, für *mu'amele* Behandlung *mümele*: K 20 Z 8, des Vokals wegen (vgl. § 11) würde man hier eher an Elision als an Kontraktion denken, wenn nicht die Länge des *a* dagegen spräche.

3) Wozu namentlich auch die für *j* gegebenen Beispiele zu vergleichen sind

übergeht z. B. *ušaγi*: Oo 23 Z 3, 7, توپراغه Dativ zu osman. طوپراق: Bergé, Dichtungen transkaukasischer Sänger S. 102 Z 7 v. u. Ähnlich verhalten sich auch die andern Asiaten. Der Kajserli sagt *gylyγy* d. i. klass. *kylyk* mit Suffix: Oo 26 Z 15, aber *ašā*[1]): Oo 26 Z 22 im Gegensatz zu dem *ašaγi* des Persers: Oo 24 Z 5, der Lase: *kimi arajaǵaγum* wen werde ich suchen: Oo 28 l. Z.

Ganz analog dem *ǵ* wird das *j* behandelt. Nur im Azeri geht anlautendes *ji* in *i* über z. B. ایل für ییل Jahr; JA 1886 S. 15 Z 3, S. 19 Z 2, *ildizim* ich bin ein Stern: Vámbéry, Türkenvolk S 591. Dagegen verschwindet es im VT zwischen Vokal und Konsonant und dehnt den unmittelbar vorhergehenden Vokal z. B. *īne* für *ijne* Nadel: M 52, 53, 54, *ōrendi* (für *öjrendi*) er lernte: M 43 Z 18. *J* zwischen 2 Vokalen wird wieder verschieden behandelt, entweder es bleibt oder es lässt verschwindend die beiden Vokale in einander fliessen. Bereits aus der klassischen Sprache bekannt ist *jirmi* یکرمی 20. Der Kontraktionsvokal *ā* zeigt in diesem Falle bei Kúnos keinen Spiritus lenis hinter sich z. B. *kapunun tokmā* (für *tokmajy*) Türklopfer: Oo 11 Z 15. Ein Unterschied in der Behandlung des stammhaften ى und des aus ك durch Antritt eines Endungsvokals erweichten ist nicht zu konstatieren[2]). Der Optativ, dessen Charakteristikum ja der Vokal nach dem Stamm ist, wird selten kontrahiert, wobei vielleicht noch die Verschiedenheit der Vokale mitspricht vergl. *verejim:* K 108 Z 3 v. u., *oturajym:* K 109 Z 9, *öpejim:* K 109 Z 21, *japajym:* M 26 Z 20, *bilejim:* Oo 12 Z 1 und namentlich M 36 Z 15, wo man in derselben Zeile *jejelim* aber *jeǵek*[3]) liest. Doch findet sich: *indirēm:* K 9 Z 12, *öjrenēm:* K 17 Z 1, *japtyrām:* ebend. Meist erklärt sich das Eintreten der Zusammenziehung bei *j* aus der homogenen Natur der Vokale, indem *iji*, *yjy*, *üjü* derselben selten, *eje* dagegen in der Regel Widerstand leistet. Als einziges Beispiel für unkontrahiertes *iji* wüsste ich *efendiji:* Oo 18 Z 21 zu nennen, aber *Hamdī* für *Hamdiji* in der folgenden Zeile vergl. ferner *güzellī* für *güzelliji:* M 27 Z 19, *janlyšlȳn* für *janlyšlyjyn:* M 154 Z 11 v. u., *kylȳn* für *kylyjyn:* M 42 Z 6 v. u., *dǖn* (zweigipfelig) دوکون Hochzeit: M 23 Z 19. Beispiele für unterbliebene Kontraktion: *deje:* M 26 Z 20, *ölünǵeje:* M 156 Z 5, *ölünǵejedek:* M 28 Z 3 v. u. Dass eine gewisse Willkür herrscht, ersieht man aus dem Vergleich von M 27 Z 15: *titremeje bašlar* mit *ejlenmē bašlarlar:* ebend. Z 4 v. u., *etmē gelmez:* Oo 19 Z 27. Aus *pek eji* sehr gut wird *pekī*[4]): M 153

1) Vielleicht eine Anpassung an den Stambuler Dialekt.

2) Die Aug. Müller § 23 vorgetragene Ansicht von der Entwickelung eines *j* aus Spiritus lenis wird durch die volleren und ursprünglicheren osttürkischen Formen widerlegt.

3) Diese Form auch K 14 Z 11.

4) Über *peki* s. § 11.

Z 4 v. u., Oo 21 Z 3 v. u., 22 Z 5: dagegen bleibt unkontrahiert: *ejiǵe*: M 24 Z 2, *ejilik* Güte: Oo 17 Z 2.

Schliesslich verhalten sich noch ح und ه im wesentlichen analog. Während sie im Anlaut bleiben, verschwinden sie zwischen Vokal und Konsonant unter Dehnung des Vokals z. B. *sabā* صباح Morgen: M 153 Z 7 v. u., *sabālajin* am frühen Morgen: M 36 Z 20, *nikjāla-jarak*: M 29 Z 4, *Mamud*: Oo 12 Z 2,1 v. u. — *kāve* قهوه Kaffee: M 38 Z 5, Oo 12 Z 24. Ausnahmen: arab. *ehleni* اهلنی seinen Gatten Oo 16 Z 22, pers. *čeχre* چهره Gesicht: M 43 Z 3 vergl. auch § 2. Zwischen 2 Vokalen fällt *h* bald aus, worauf die Vokale kontrahiert werden, bald hält es sich, analog den vorher besprochenen Lauten. Kontraktion findet statt z. B. im arab. *ṣāḥib*: *sābymyz*: Oo 9 Z 10, *sāby*: Oo 10 Z 13, aber auch *sahibi*: K 19 Z 17[1]), ferner in *kabāt* قباحت Verschulden: Oo 18 Z 7, 21 Z 15, *māle* arab. *maḥalle*[2]) Quartier: Oo 15 Z 3, *lāna* gr. λάχανα (plur.) Kohl: K 118 Z 6. Die Kontraktion unterbleibt dagegen in *rahat* راحت, Ruhe: Oo 16 Z 4 v. u., *rahatsyz*: Oo 16 l. Z., *sabaha* (Dat. von *saba*): M 43 Z 10, in diesem Fall offenbar wieder, um den Dativ vom Nominativ unterscheidbar zu lassen.

Vereinzelt findet sich *jō* (für *jok*): K 8 Z. 20, 9 Z 27, *nasy* (für *nasyl*, *nasl*): K 12 Z 16, 14 Z 6, 74 Z 8: *soñra* ist zu *sōra* geworden. Für *ustad* erscheint familiär *usta*: K 23 Z 23. Einige anatolische Dialekte behandeln das *r* in gleicher Weise, so sagt man zu Konia *jatijō* für *jatijor*: E 34, *söjlijōsoñ* für *söjlijorsun*: ebend., ebenso in Angora z. B. *virisiñ* für *virirsin*: E 29 Nr 6. Über den auch im Rumelischen vorkommenden Verlust des *r* beim bestimmten Artikel s. § 16.

Von dem scheinbaren Ausfall zweier Konsonanten mit folgender Kontraktion in der 2. Person Sing. Futuri wird beim Verbum die Rede sein. Hier sei nur darauf hingewiesen, dass ich Bildungen wie *japaján* (Oo 13 Z 21) für *japajaksyn*, *edeǵēn* (Oo 17 Z 9) neben *edeǵeksin* (Oo 16 l. Z) für Analogiebildungen zur 1. Person halte: aus *edeǵeïm* wird *edeǵēm*: K 108 Z 4 und, da man nun wenigstens im Präteritum *ettim*, *ettin* hatte, lag es nahe die 2. Person *edeǵēn* zu bilden. — *Efem*: K 12 Z 19, 14 Z 5, 30 vorl. Z möchte ich als eine einfache Kürzung von *efendi* zu *efe* mit dann erst angetretenem Suffix erklären, dieselbe ist also nicht nur, wie Samy-Bey angiebt, auf Zeïbeks und andere Stämme Kleinasiens beschränkt, sondern findet sich auch in Konstantinopel, doch ist es nach der Bemerkung von Kúnos (K 153) zweifelhaft, ob *efe* zu *efendi* gehört.

1) Wahrmunds Schreibung *ṣaḥibý* Prakt. Gramm Schlüssel S 57 stellt natürlich eine vokalharmonische Unmöglichkeit dar.

2) Vgl. den folgenden §.

§ 4. Assimilation und Gemination.

Für das Auge stellt sich die Assimilation zunächst vielfach als Konsonantenschwund dar[1]; fast ausschliesslich für sie in Betracht kommen *r* und *l*; sonst nur sporadisch regressive Assimilation wie das allgemein übliche *ezaǵi* Apotheker: K 113 Z 27 (für *eǵzaǵi*), *tüsü* Beräucherung: K 113 Z 26 (für *tütsü*), *ammattar* Schlüssel: K 18 Z 12, M 192 Z 2 (für *anahtar*), *išallā* (für *inšallā*): K 18 Z 17, 76 Z 1. Ausser in *aslan* für *arslan* Löwe (K 106 Z 3, M 264 Z 29) zeigt das *r* noch in *bir* eins das Bestreben zu verschwinden, worüber man § 16 vergleiche. Diese Erscheinung erklärt sich wohl zunächst als Assimilation analog der des *l* im arabischen Artikel vor Sonnenbuchstaben. Da aber das VT eine Gemination im Sinne von arab. تثقيل vermeidet, eine Eigentümlichkeit, die es mit vielen Sprachen teilt[2]), so ist das *r*, wo es assimiliert wurde, scheinbar verloren gegangen. Die Einbusse der Gemination erstreckt sich auch auf arabische Wörter z. B. *kasab* Fleischer: M 43 l. Z, K 15 Z 24 für *kassab*, *teesüf ettim* ich habe bedauert: Oo 16 Z 20 für *teessüf*, *māle* Quartier: Oo 15 Z 3 für *mahalle*. Dem gegenüber stehen Fälle wie *sarraf*: K 15 Z 25, H 386 Mitte, *hallaǵ*: H 386 Z 2 v. u., *bakkal*: H 386 Mitte, *okka*: K 15 Z 28, *ettim* und die gleich zu erörternde Assimilation des *d* und *l* an vorangehendes *n*. Doch erregen Schreibungen wie *lissan*: K 106 Z 17 für *lisan* und die unmotivirte Konsonantenhäufung in den Nasreddinschwänken aus Angora[3]) Bedenken, die Umschreibung scheint hier eher Konsonantendehnung als Gemination anzuzeigen, jedenfalls bedarf ihr Wesen noch genauerer Untersuchung. Der Dialekt von Angora zeigt Neigung zur regressiven Assimilation des vokallosen *r* an *l* z. B. *baχijollar*: E 27 (für *bakijorlar*), *tekellek* Rad: E 27 (für *tekerlek*), *talla* Acker: ebend. (für *tarla*).

Über die Assimilation des *d* der Ablativendung an unmittelbar vorangehendes *n* s. § 14. In gleicher Weise zeigt *l* die Neigung sich vorangehendem vokallosen *n* zu assimilieren. Ein bekanntes Beispiel ist *onnar*: M 42 Z 12, ferner erscheint *bunnar*: Oo 17 Z 16, 18 neben *bunlar*: Oo 17 Z 20, *bunnara*: M 43 Z 4 v. u., *bunnary*: Oo 17 Z 15, *jakynnarda* (für *jakynlarda*): K 14 Z 6, *annamak* häufig: Oo 26 Z 17, 15 Z 4/5, M 43 Z 14 für *anlamak*: Oo 31 Z 23, *dinnemek* (für *dinlemek*): Oo 16 Z 5, M 191 Z 21/2, M 217 Z 10, *girsinner* (für *girsinler*) sie sollen eintreten: Oo 17 Z 12, *išitmesinner* (für *išitmesinler*) sie sollen nicht hören: Oo 17 Z 14. Die Neigung der osttürkischen Vulgärdialekte das لر des Plurals einem

1) Vgl. Aug. Müller S 73.

2) Vgl. Sievers, Phonetik⁴ § 519.

3) z. B. *gaččar* für *kačar*: E S 27 l. Z, *goššaraχ*: E 28 Z 1, *gappajyb*: E 28 Z 13, *topparlajyb*: E 29 Z 1/2.

vorhergehenden *n* zu زن zu assimilieren[1]) findet sich schon im Anatolischen z. B. Konia: *jalannary* für *jalanlary*: E 31 Z 2 v. u.

§ 5. Konsonantenwandel.

Da ich hier vielfach nur vereinzelte Erscheinungen anzumerken habe, folge ich dem äusserlichen Anordnungsprinzip des arabischen Alphabets.

Der Übergang des *b* in *p*, am Wortanfange ein Charakteristikum des Lasen, findet sich sonst nur sporadisch in der bekannten Vulgärform *paha* für *beha* Wert, *pahaly* wertvoll: M 192 Z 6, *pyčak* (für *byčak*) Messer: Oo 13 Z 3 ff. *hapy* für *habby*: Oo 28 Z 15, in ***pus*** für ***bus*** Kuss: K 109 Z 19 vielleicht schon um das folgende Missverständnis (*pušt*) wahrscheinlicher zu machen. In dem Liede, welches die jungen Mädchen K 119 singen, erscheint *p* für sonst übliches *f* in *potiṅ:* Z 25, *pajton* Phaeton: l. Z. Das im Adherbeiǵânischen und Čagataischen gewöhnliche *m* für *b* (z. B. *mašinda* auf seinem Kopfe: Oo 23 Z 26 in der Rede des Persers, adherb. مين 1000: JA 1886 S 15 Z 2, vgl. Vámbéry, Čag. Sprachst. S 15, 17) habe ich im VT nicht beobachtet.

Den Übergang von *č* in *š* kann ich aus dem Rumelischen nur mit ***vaz geštim*** (für ***vaz gečtim***) ich habe verzichtet: K 14 Z 1, *aštyk:* K 22 Z 6 für *ačtyk* belegen, der Kajserli sagt *ušχur* (für اوجقر) „Schnur, mit welcher die Pumphosen an den Hüften befestigt werden“: Oo 25 Z 12. Für osm. ***šašmak*** verwirren hat das Azeri ***čašmak***: JA 1886 S 21 vorl. Z, ebenso das Čagataische. Allgemein ist der Übergang von *č* zu *š* im Munde des Arabers s. Einleitung.

خ ward zu ق in *maskara* Narr: K 83 Z 3, *maskaralyk* Possenreisserei: Oo 23 Z 5, *muska* für *nusḫa* Schriftstück: K 113 Z 20.

د geht im Anlaut fremder Wörter bisweilen in ***t*** über z. B. ***testi*** pers. دستی Krug: K 11 Z 14, Nk 23 S 427 Nr 1, *tef* arab. دف Handtrommel: K 17 Z 24, l. Z, im Auslaut in *z* im Worte *χizmet* Dienst: K 102 Z 3 v. u., *χizmetči* Bediensteter: M 27 Z 5 v. u.

Aus pers. ***servi*** Cypresse ist in der Vulgärsprache meist ***selvi***[2]) geworden: WZKM II S 324 Z 1, aber ***servi:*** K 16 Z 18; pers. *birader* erscheint als *bilader*: K 8 Z 31, 102 Z 20; pers. *murdâr* „unrein, schmutzig“ in der Vulgärform ***myndar:*** Oo 16 Z 9.

s س ist bisweilen zu ***z*** erweicht z. B. in ***elmaz*** Diamant: M 217 Z 3, *kyzkanup* (für *kyskanup*) indem er beneidete: M 262

1) Vámbéry, Čag. Sprachstudien S 16.

2) Iki selvi „die 2 Cypressen“ heisst Hannibals Grab bei den umwohnenden Landleuten nach v. d. Goltz, Anatolische Ausflüge S 75.

Z 12 v. u., im pers. *horoz* (für *horos*) Hahn: K 12 Z 26, *zarzavat* für *sebzewât* Gemüse: K 15 Z 24, *örz* Ambos: K 83 Z 22.

غ erscheint als *k* in *kalabalyk* غلبه‌لق: Oo 14 Z 21, *kajb* غائب: M 26 Z 9 v. u., K 119 Z 11, bisweilen auch *kouga* für *gouga* غوغا: II S 309; *čyrak* چراق: M 36 Z 2 v. u. findet sich wohl auch sonst neben *čyrag* چراغ[1]). Vor *č* ist غ im VT zu *χ* gegeworden z. B. *báχče* Gärtchen: M 24 Z 2 v. u., *baχčuvan* Gärtner: K 15 Z 24/5, *boχča* Packet: M 43 Z 8 v. u.[2]).

Dagegen weist ق den in anatolischen Dialekten und im Azerî üblichen Übergang in خ nur in *aχšam* Abend: M 57 Z 18 neben *akšam*: WZKM II S 319 auf, sonst nicht einmal in *joksa*: Oo 18 l. Z. 19 Z 16, 27, 20 Z 6, 24 Z 21, wofür das Schrift-Osmanisch *joχsa* duldet; dieses im Oo nur in der Rede des Persers: Oo 24 Z 27 und des Kajserli: Oo 26 l. Z. 27 Z 10. Im Adherbeiĝânischen sowohl als im Anatolischen ist ق des In- und Auslauts in *χ* übergegangen. So sagt der Perser *firāχi* فراق: Oo 22 Z 22, *jyχyl* يقل geh fort: Oo 23 Z 3, der Kajserli *baχijor* sie schaut, *taχijor* sie bindet: Oo 25 Z 11, 12, *artuχ* und *artoχ* für *artyk* schliesslich: Oo 26 Z 11/12; ebenso verhalten sich die Brussa-Ajdin-Lieder z. B. *čyχtym*: Nk 22 Z 126, die Sprüchwörter aus Brussa z. B. *aχyl* Verstand: Nr 95, die Sprachproben aus Konia und Angora und schliesslich das Lasen-Türkisch, wie man aus den Liedern und dem Karagöz ersieht z. B. *čyχmazsa*: Nk 22 S 282, *funduχ*: K 113 Z 14/15, während der Lase des Oo sich nach dieser Richtung dem Rumelischen anpasst. Dass übrigens Schwankungen vorkommen, ersieht man z. B. aus den Angora-Texten E 27 vorl. Zeile *öχöz* (für kl. *öküz*) l. Z *ököz*. — Im Wortanfang wird in den anatolischen Dialekten, zu denen das Lasen-Türkisch nicht mehr zu zählen ist, *k* zu *g* vgl. in der Rede des Kajserli *gadar*: Oo 26 Z 12, *gafa* Hinterkopf: Brussa-Sprüchwörter Nr 95, *gary* Weib: ebend. Nr 126; dieselbe Erscheinung ist für den Kastamuni-Dialekt belegt bei Thury S 12 z. B. *gapu* Tor, vgl. ferner aus dem Konia-Dialekt *gapy* Tor: E 34 Z 14 v. u., *gerre* „mal“: ebend. Das Adherbeiĝânische dagegen behält im Anlaut *k* meist bei, Feth ʿAli Ahondzâde schreibt قرخ[3]) 40: JA 1886 S 15 Z 2, der Perser des Oo sagt *köpeχ* Hund: Oo 23 Z 3, 7, der Kajserli aber *gopeχ*: Oo 25 Z 25; die Form *χač*

1) Andrerseits erscheint für *yskara* Rost *ysgara*: K 16 Z 6, 82 Z 6 v. u.

2) Vgl. aus dem klass. Osmanisch باغشش neben باخشش.

3) Vámbérys Schreibung *kirk* in seinen adherbeiĝânischen Sprachproben Türkenvolk S 590) contrastiert merkwürdig mit seiner Angabe (ebend. S 586): „So z. B. klingt das *k* der Osmanen im Munde der Azerbaidschaner durchweg wie *ch*“.

[illegible]: Oo 23 Z 19 ist vielleicht karrikierende Übertreibung. Man ersieht aus dem Gesagten, dass es bedenklich ist, wenn Vambéry[1]) Ähnlichkeit der Jürüken mit den Adherbeiǵänern in dialektischer Beziehung aus dem „Gebrauch der harten Gutturale *ch*, *k* dort, wo der Osmane nur *k* und *g* spricht" konstruiert. Ich vermute, dass es heissen soll: Gebrauch von *ch* und *g*, wo der Rumele nur *k* spricht, denn das sind anatolische Eigentümlichkeiten. — Schon das Beispiel adherb. *köpez* kajs. *gopez* zeigt, dass das harte-Gaumen-*k* der Analogie von weichem-Gaumen-*k* folgt: vgl. ferner kajs. *türzu*: Oo 26 Z 4, *müšgülümüzü*[2]): Oo 26 Z 6. — Allgemein ist die bekannte Aussprache *hangy* für قنغى welcher, *hang* für قنغ wo?: K 101 Z 18.

L ist in *n* übergegangen in *sinsile* (für arab. *silsile*): K 9 Z 18, 11 Z 31, 18 Z 2.

N ward in einigen Fällen zu *m*; auch sonst kommt neben *doñuz* Schwein *domuz* vor: in *komšu* Nachbar: M 255 Z 6 v. u.; WZKM IV S 38 scheint *m* für *ñ* allgemein gesprochen zu werden: *aferim* sehr häufig für pers. آفرين bravo! z. B. Oo 24 Z 19; *muska* Amulet: K 113 Z 20 ist arab. *nusḫa*; pers. *nerdubân* hat (s. § 1) die Form *merdüren* angenommen. Andrerseits erscheint wieder *šimdi* in der Form *šindi* z. B. K 118 mehrfach.

J verhärtet sich zu *g* bisweilen in *gene* يينه: Oo 11 Z 6 v. u., 17 Z 20, 21 Z 4, 6. Für *ejlenmek* „spotten" sagt der Perser und Armenier *eglenmek*: K 115 Z 3, 23 Z 2 v. u.

Es bleibt noch übrig ein wichtiges Lautgesetz des VT zu erwähnen, das vor antretenden Affixen in Kraft tritt, welches zuerst Dr. E. Littmann nach den von mir in der Vorlesung gegebenen Beispielen formulierte: Eine stimmhaft anlautende Silbe folgt nur auf stimmhaften Stamm-Auslaut, eine stimmlos anlautende nur auf stimmlosen. Dieses Gesetz ist dem klassischen Osmanisch der Orthographie nach unbekannt. Für sämtliche im klassischen Osmanisch mit *d* anlautenden Enklitika, Deklinations- (Kommerativ-, Ablativ-), Konjugations- (Präteritum-, Kausativ-) Endungen hat demnach das Vulgärtürkische mit *t* anlautende Nebenformen. Diese treten ein nach allen stimmlosen Schlusskonsonanten, also nach *k*, *t*, *p*, *f*, *s*, *š*, *č* z. B. *jatakta* auf dem Lager: M 39 Z 1, *jok-tur*: Oo 10 Z 1, *rafta* auf dem Wandbrett: M 39 Z 1, *basty* ihr gedrückt sein: Oo 12 Z 1, *kuš-tu*: M 24 Z 11, *dönüšte* auf dem Rückwege: M 36 Z 3, 256 Z 4, *gečti*: Oo 10 Z 22. So erklärt sich auch die Aussprache *jastyk* für ياصديق Kissen: K 11 l. Z. *D* erscheint also, da man die Verbindungen *bd*, *gd*, *dd*, wie wir in dem überhaupt hier zu vergleichenden § 14 sehen werden, vermeidet, nach *z*, *j*, *v*, den Halb-

1) Türkenvolk S [illegible].
2) In der Rede des Pešekjar Citat.

vokalen *l. m. n. r* und Vokalen z. B. *jazdyk*: K 118. *erde*: Oo 26 Z 18. Ausnahmen habe ich nur in der Poesie gefunden und zwar nur nach der einen Seite, der Wahrung des alten Stimmtons nach stimmlosen Lauten: *tašda*: Nk 23 S 427 Nr 2, *kašda*: ebend., *elmasdan*: WZKM II S 323 Z 10, *'Avostosda* im August: ebend. S 324 Z 5. Diese Ausnahmen stellen sich demnach als Klassicismen oder Archaismen dar. Die Karamanli-Orthographie folgt dem klassischen Brauch, sie kennt also nur *d*-Affixe z. B. **ἰδιττιϰτὲ**: KT Ev. Joh. 19, 13. Dass كتدى *gitti* laute, vermerkt übrigens nebst der analogen Erscheinung beim Kausativ bereits Aug. Müller § 22, 4, § 63 Anm. a [1]).

§ 6. Metathesis.

Zu der Metathesis, welche in *šaular* vorliegt, wie der Kajserli Oo 25 Z 12 für *šalvar* Pumphose sagt, möchte ich *devrend* für derbend vergleichen, welches Kannenberg, Kleinasiens Naturschätze S 7 als anatolisch anführt. Zahlreiche Parallelen bietet Thury S 15 aus dem Kastamuni-Dialekt z. B. *derrüš* für *derviš*, *sorfa* Tisch für *sofra*: S 74 Z 10. Vgl. auch adherb. ايرلو: JA 1886 S 21 für osm. ايلرو und sogar Schrift-Osmanisch طوربه neben طوبره Futtersack.

Gölmek für *gömlek* Hemd: K 33 Z 24. *nalet* für *lanet* Fluch: K 115 Z 21.

§ 7. Entstehung neuer Konsonanten.

Das Türkische weist einen Lautzuwachs auf, den man auf germanischem Gebiet im Altnordischen beobachten kann, den Übergang von *k* zu *kj*, *g* zu *gj*. Derselbe ist bedingt durch die Natur des folgenden Vokals: er zeigt sich wie auch in der klassischen Sprache regelmässig vor ursprünglich langem *a* [2]), also in arabischen und persischen Fremdwörtern z. B. *ϰιαΐν* wie das Karamanly für كائن schreibt. In echt türkischen Worten kommt er im Stambuler Vulgärdialekt nicht vor: Kúnos schreibt *köpek* Hund: Oo 18 Z 20. 19 Z 2 v. u., nicht *kjöpek*, aber *meskjen* Aufenthalt: K 16 Z 16. Mir scheint der Laut *kj* einer Beeinflussung der Aussprache durch die gelehrte Orthographie seine Entstehung zu verdanken: man hielt nämlich in Lehnwörtern das arabische und persische Buchstabenbild fest, schrieb also z. B. كاره, obwohl die türkische Orthographie nur die Verbindung قا kannte: um nun aber das Gesetz, dass ك niemals vor *a* (wohl aber vor *i*) stehen dürfe, nicht zu beugen, modifizierte

1) Vereinzelt findet man bei Aug. Müller Vulgarismen ins klassische Türkisch eingesetzt, was sich vielleicht aus der Art der Mitwirkung von Dr. Gies erklärt, s. z. B. S 114: صكره „ṣoñra, ṣora“, wozu man § 3 vergleiche.

2) Vor ursprünglich kurzem z. B. in *kjab* كعب.

man die Aussprache dahin, dass man vor *a* ein *i* einschob. Eine ähnliche Modifikation liegt in der klassisch türkischen Aussprache *kyjafet* قيافت für arab. *qijâfa* vor, wofür Kúnos allerdings *kijafet* hat: Oo 19 Z 22, Z 2 v. u. Analog dem Laute *kj* erscheint *gj*, z. B. in *gjuja* دويه: Oo 22 l. Z. Vermutlich schöpfte das Schulmeistersystem aus der Aussprache turkisirter Armenier, für den Armenier des Schattenspiels sind die Laute *kj* und *gj* charakteristisch, er sagt *gjoz* Auge[1], *kjopek* Hund, *gjoldem* (für *geldim*), *Karjagoz* (wohl für *Karagjoz*) etc., selbst in der Aussprache des Deutschen durch Armenier lässt sich diese Neigung beobachten, worauf mich Dr. E. Littmann aufmerksam machte. Für *kylyǵ* Schwert findet sich *kylynj*: M. 36 mehrf. *Imbrendim* für *inrendim*: K 34 Z 15.

Der Vokalismus.

§ 8. Vokalharmonie.

Die bekannten Gesetze des آهنك, gegen die man in Konstantinopel vielfach verstossen hört, werden in den Texten von Kúnos im allgemeinen sorgfältig beobachtet. Sogar die Gerundiumendung *-inǵe*, nach Aug. Müller § 80 3b „ohne Vokalharmonie“, folgt derselben, wie übrigens auch Youssoufs Grammaire § 491 lehrt vgl. *görünǵe*: M 26 Z 4 v. u., *varynǵa*: M 28 Z 12 v. u., *ölünǵeje kadar* bis zum Tode: M 156 Z 5, *tatynǵa* als er gekostet hatte: KT Joh. Ev. 2, 9. Desgleichen folgt die verkürzte Postposition *ilé* in der Regel der Vokalharmonie z. B. *tallylykla* mit Liebenswürdigkeit: Oo 19 Z 5, *rahatla*: M 36 l. Z, *paralarla*: M 35 Z 14[2], aber im Karamanly πουλουνμάγλε: KT Joh. Ev. 2, 6, auch K 15 Z 23: *Hajejratle*. In KT folgt dagegen das Präsens-*i* der Vokalharmonie z. B. ἰναν'γιορσουν du glaubst jetzt: Joh. Ev. 1, 50. Im VT dagegen ist dieses *i*, das hier auch meist[3]) bei vokalischem Stamm-Auslaut erscheint und den auslautenden Vokal verdrängt, unveränderlich vgl. *bulamijormusun* kannst du nicht finden: M 191 Z 17, *sanijorum*: K 10 Z 22 3. Dem zweiten Gesetz der Vokalharmonie wird das Nominal-Suffix *-ǵy* nicht unterworfen: *odunǵy* (statt *odunǵu*): M 36 Z 12, *kapuǵy bašy*: M 36 Z 7 8, auch steht *sorguč̌lyǵa* (nicht *sorguč̌luǵa*): K 108 Z 9, *jorǵunlyk*: K 74 Z 5.

Im einzelnen ist zu erwähnen, dass gegen das Haupt-Gesetz der Vokalharmonie vorkommt: *ajde* monatlich: K 14 Z 2 v. u., 17 Z 2 v. o., *omzunde*: K 22 Z 10, *mezarǵi* Totengräber: K 22

1) Kúnos K 148 liegt offenbar ein Versehen vor, da *gozmo* K 23 Z 26 nicht = *göz* Auge, sondern = *kazma* Hacke ist vgl. *gazma*: K 24 Z 1.

2) Aug. Müllers Gramm. § 29 Anm. a vertritt demnach einen undurchführbaren Standpunkt, wenn sie als Kriterium zwischen Postposition und Kasusendung das Verhältnis zur Vokalharmonie angesehen wissen will.

3) Ausnahme: *istejor* K 14 Z 6, H 386 mehrf., aber *istijorsun*: K 22 Z 9.

Z 13. *sakalden:* K 24 Z 24 (überall 2 Konsonanten vor dem nicht beeinflussten Vokal). *ezaji* Apotheker: K 113 Z 27, *ἰπτιιατε* am Anfang: KT Joh. Ev. 1, 1. 2. *βουτζουτέ* Dativ von وجود: KT Joh. Ev. 1, 3. Als dem 2. Gesetz nicht immer unterworfen erwähnt schon Aug. Müller § 20 Anm. a *kapujy:* M 28 Z 15. 42 Z 8 v. u., 43 Z 3, K 107 mehrf.; *kapusyny:* M 53 Z 4; zu M 39 Z 14 verbessert das Druckfehlerverzeichnis *kapuju* für *kapuji*; die Korrektur ist mir zweifelhaft, obwohl *kapuju* Oo 16 Z 8 v. u. erscheint: قپو hat eben die Nebenform قپی[1]. obige Bildungen erklären sich daher wohl als Kontamination.

Auch bei arabischen Worten wird die Vokalharmonie selten vernachlässigt. Beispiele dafür *elfazi:* K 7 Z 7. *lüzumy:* M 26 Z 17, *usulyny:* K 22 Z 18. Sie dringt vielmehr häufig auch in arabische Stämme ein. So hörte Kúnos ***halajyk*** nicht ***halajik*** für arab. *ḫalâiq* Sklaven: M 154 Z 22, 25. Nach Youssoufs Dictionnaire portatif S 206 soll man unterscheiden zwischen *halajik* Sklaven (plur.) und *halajyk* Sklavin (sing.). Dazu stimmt aber das Material bei Kúnos nicht, denn M 154 Z 22 ist von Sklaven die Rede, *halajyk* Sklavin: M 265 Z 9. Schon im Neuarabischen hat der Wegfall des Tenwîn häufig einen Hilfsvokal zwischen dem 2. und 3. Radikal erzeugt. Im Türkischen tritt ein solcher fast immer ein, sobald der letzte Konsonant ein Halbvokal (*l*, *m*, *n*, *r*) oder Zischlaut (*s*, *z*) ist, da es türkische Wörter mit derartiger Konsonantenhäufung nicht giebt. Dieser Hilfsvokal nun folgt der Vokalharmonie z. B. ***asyl*** اصل: M 145 Z 14, ***akyl*** عقل: M 27 Z 21, ***isim*** Name: K 11 Z 13, ***resim*** Puppe: M 145 Z 8, ***izin*** Erlaubnis: M 37 Z 19, *ömür* Leben: M 36 l. Z, Oo 21 Z 21, *šükür* Dank: Oo 19 Z 20, *hapysta* im Gefängnis: M 287 Z 4 v. u. Allerdings darf nicht unerwähnt bleiben, dass in allen diesen Beispielen im Text den genannten Wörtern ein Konsonant folgt; K 16 Z 28 dagegen haben wir „*ömr*“ bei folgendem Vokal in der Phrase: ***mezidi ömr olun.*** Andrerseits erscheint sehr häufig *vakit* Zeit: M 28 Z 4. 36 Z 13 v. u., Oo 16 Z 2 v. u., 22 Z 3, 30 Z 22, ebend. ***vakitsiz***, weil hier der Vokal wohl schon im Arabischen aufgekommen ist[2]), doch hat auch hier bisweilen die Vokalharmonie gewirkt vgl. ***vakyt:*** K 9 Z 8 ff, 17 Z 4, *vakytly-vakytsyz:* K 121 Z 20. Der arabische Friedensgruss lautet M 42 Z 18 ***selamyn***[3]) ***alejküm;*** Oo 12 Z 6 aber ***selamin*** *alejküm*. K 27 Z 26, 29 Z 8 *selamin alejkum* ohne Vokalharmonie.

Auch *ǵümbüš*: M 35 Z 17 für pers. *ǵumbiš*, dann *ǵümbiš* erklärt sich aus dem 2. Gesetz der Vokalharmonie. Sogar das *i* der persischen Izafet folgt bisweilen dem ersten z. B. ***haspyhal***:

1) Man hört in Konstantinopel auch *ač kapy̆* öffne die Thür.

2) Vgl. Hartmann, Metrum und Rhythmus S. 8.

3) Das Natürlichste wäre zunächst *selamün*.

K 102 Z 4, in der Regel allerdings nicht vgl. K 7. Auf die persische Deminutivendung *-čе* wird dagegen die Vokalharmonie nicht ausgedehnt: vgl. *baγče* Gärtchen: M 24 Z 2 v. u. mit türk. *boγča* Paket: M 43 Z 8 v. u.

Beim Demonstrativum § 15, beim Vorschlagsvokal § 9 und bei mit *i* anlautenden Postpositionen werden wir eine Vokalharmonie nach vorne kennen lernen. Dass eine solche in Fällen wie *parasile*: M 35 Z 18, ***karysīle***: ebend. Z 26, ***jarysīle***: ebend. Z 19 vor der Kontraktion eingetreten ist, bei welcher sonst der erste Vokal (*y*) den Ausschlag gegeben hätte (vgl. § 11), beweist *anin-ičün*: K 11 Z 4 v. u., 31 Z 22, Z 6 v. u.

In Kleinasien ist die Vokalharmonie teilweise arg im Verfall. Der Lase sagt: *sen jazuǵi-mi-sun* bist du ein öffentlicher Schreiber: K 113 Z 9, der Kajserli: *istejejuǵumu bilirsiṅ* du weisst schon, was ich will: Oo 26 Z 30, der Adherbeiǵaner *derunimin* für *derunumun* meines Innern: Oo 22 Z 24, ***olmišam***: Oo 23 Z 15.

§. 9. Vokalzuwachs und -schwund.

Von dem Hilfsvokal, welchen Konsonantenhäufung im Auslaut erzeugt, ist bereits im vorigen § das Nötige beigebracht. Er erscheint bei Kúnos nicht im Worte ***nasl***: Oo 10 Z 12, Z 6 v. u., 14 Z 7. — Andrerseits ist Konsonantenhäufung im Anlaut dem Türken lange nicht so unbequem wie dem Araber, aus ***ište*** voilà ist im VT sogar meist ***šte*** geworden: M 154 Z 2, Oo 18 Z 15, 19 Z 3; ***ište***: Oo 18 Z 5 v. u. ***R*** am Wortanfange von Fremdwörtern schlägt gerne ein ***u*** beziehungsw. ***ü*** vor z. B. ***Urum*** روم: II 349 Z 3 v. u. Diese Erscheinung hat weite Verbreitung, noch im Kasaner Tatarisch heisst der Russe *Urys*. Bisweilen unterdrückt dieser neu entstandene Vokal den der folgenden Silbe, so erscheint ***urba*** für ***uruba*** ital. roba Kleid: M 23 Z 9 v. u. und in den Liedern aus Brussa-Ajdin Nr. 2 Vers 1 *ürzüǵjar* für *ruziǵjar* Wind: Nk 22 S. 122.

Beim Antritt einer vokalisch anlautenden Endung verschwindet beim Nomen gerne der letzte Vokal des Stammes vor Halbvokalen: *burnuna* (von *burun*) auf ihre Nase: M 155 l. Z., *bojnunu* (von *bojun*) deinen Hals: M 42 Z 12 v. u., *gönlünü* (von *gönül*): K 20 Z 7, *kojnundan* (von *kojun*): M 24 Z 7. Dass die Wortlänge die Synkope begünstigt, zeigt *ojnunu* sein Spiel: K 104 Z 5 Acc. von *ojun*; selbst das arab. *ǵarije* bildet den Dat. *ǵarjeje*: Oo 15 Z 10. Überhaupt zeigt sich vielfach das Bestreben den letzten Vokal des Stammes, wenn das Wort wächst, zu unterdrücken. In den mit ارا zusammengesetzten Bildungen, die durch Commorativ- oder Ablativ-Endung zu Partikeln werden, ist die Unterdrückung des Substantivvokals beliebt, z. B. *burda*: M 25 Z 14 neben *burada*: M 25 Z 8, *nerde* für *nerede*: M 26 Z 8, in einem Liede II S 385 6

beide Formen in einem Verse: „*Kyz nerde sin nerede?*“. *šurdan*: Oo 16 Z 7, 8, ***nerden***: Oo 16 Z 7, ***ordan***: M 153 l. Z., Oo 16 Z 11, *burdan*: Oo 24 Z 28, aber auch *buradan*: M 26 Z 2, *nereden*: Oo 23 Z 13. Vgl. ferner *jalnyz* allein: Oo 14 Z 24 für *jalġnyz*, *epejģe* ganz passabel: M 26 Z 12 v. u., dagegen *ejiģe*: M 24 Z 2, ***bujrun*** für ***bujurun***: M 264 Z 8, K 18 Z 20, 21.

Elision eines Vokals vor einem andern liegt vor in ***ne görült' edijorsunuz*** was für einen Lärm macht ihr: K 17 Z 10.

§ 10. Vokalwandel.

Der Vokalismus des VT weist gegenüber der klassischen Tradition nur einige ziemlich unwesentliche Nüancen auf, die sich nicht in allgemeine Gesetze fassen lassen. So erscheint ***nije*** warum: Oo 11 Z 24, 25 für das uns geläufige ***neje*** mit Färbung des ersten *e* unter dem Einflusse des folgenden *j*. In ähnlicher Weise dürfte in ***ahubba*** (für ***ahibba***): K 7 Z 12, 14 Z 5 der Vokal durch das folgende *b* beeinflusst sein. Da es mehr Zufall ist, dass sich z. B. ***kondura***: Oo 11 Z 2 in unsern Lexicis gerade in Formen wie *kuntura*, *kundura*, *kundra* findet, gehe ich auf derartiges nicht weiter ein. Erwähnt mag noch werden das in den Wörterbüchern nicht verzeichnete ***bilat*** Billet: Oo 9, 10 mehrf., *bilatġy* Billeteur: ebend., während Heintze (Türk. Sprachführer 1. Aufl.) *billetġi* angiebt.

Die Dialekte zeigen natürlich starke Abweichungen im Vokalismus. Für kl. *dolandyryġy* „Spitzbube, Gauner“ sagt der Perser *tolandiriġi*: Oo 23 Z 20, der Kajserli *dolanduruġu*: Oo 26 Z 9 10. Für kl. *azaġyk* ein klein wenig: K 80 Z 12 sagt der Perser *azġik*: Oo 24 Z 5, der Kajserli: *iziġiχ*: Oo 26 Z 22 und *izġiχ*: Oo 26 Z 26. Der Cäsarea-Dialekt verwandelt sonst *y* (auch *i*) der Endung meist in ***u***, vgl. z. B. ***aldum*** für ***aldym***: Oo 26 Z 11, ***artoχ*** und ***artuχ*** für ***artyk***: Oo 26 Z 11, 12 etc., ***dejul*** für ***dejil***: Oo 26 mehrf. Darin berührt er sich, wie oben erwähnt, mit dem Kastamuni- und Lasen-Türkisch, der Dialekt von Brussa hingegen zeigt diese Erscheinung noch nicht. Der Konia- und Angora-Dialekt begünstigt den ***o***-Laut auf Kosten des ***u***, ersterer hat z. B. ***borada***: E 34 für *burada*, dieses dagegen im Angora-Dialekt: E 27, angorisch ***ofaġyχ*** für klass. ***ufaġyk*** winzig: E 27. In Konia sagt man ***joχ-tor*** für ***jok-tur*** klass. ***jok-dur***: E 34 Z 3 v. u., in Angora ***alop*** für ***alup*** kl. *alyp*[1]).

§ 11. Vokallänge.

Da das Türkische ausgesprochene Längen nicht liebt, ausser wo im VT Kontraktion oder Ersatzdehnung eintrat, kürzt es die

1) Als Endung des Gerundiums kennt das VT fast ausschliesslich *-up* und *-üp*, z. B. *sykylup*: M 265 Z 9, *jejüp*: M 25 Z 2 v. u.; äusserst selten sind *-yb* und *-ib*, z. B. *ajartyp*: K 121 Z 21. Die klassische Orthographie schreibt bekanntlich immer وب, auch für *-yb* und *-ib*.

arabischen Längen *â*, *î*, *û* zu *a*, *i*, *u*, während es arab. *u* in der Regel in *ü* differenziert, z. B. *βοϋτζουτέ* KT Joh. Ev. 1 3 *wüjude*. Gegen diese Regel erscheint *ü* für arab. *û* in *malūm* معلوم: Oo 14 Z 3, 15 Z 22, 19 Z 3, K 16 Z 2 v. u., daneben aber auch *malum*: Oo 9 Z 17, 18. Für arab. *illa* „ausser" erscheint *ille*: M 52 Z 12.

Wo der Ausfall eines Konsonanten nach § 3 den Zusammenstoss zweier Vokale zur Folge hat, kann, wie wir oben gesehen haben, Kontraktion eintreten. Hier ist noch des Kontraktionsvokals zu gedenken, welcher bei der Verschmelzung verschiedener Vokale entsteht, denn dass *a* + *a* *ā*, *i* + *i* *ī*, *y* + *y* *ȳ* ergeben, ist selbstverständlich. Bei verschiedenen Vokalen bestimmt der erste den Kontraktionsvokal, aus *a* + *y* wird also *ā*, aus *e* + *i* *ē*, z. B. *āz* aus *ağyz* Mund: M 27 Z 5 *dālup* für *dağylyp*: M 300 Z 6 v. u., *bulajām*: M 26 Z 8, *tutajam*: M 55 Z 14, *kalajaz*: M 27 Z 6 v. u., *japajaz*: Oo 10 Z 12; *gidejēm* (aus *gidejeim*): M 255 Z 8, *söjlejejēm* ich werde sprechen: Oo 16 Z 3 v. u. Ausnahmen, bei denen also der zweite Vokal den Ausschlag gegeben hat, sind *peki* (für *pek eji*), *tāf* (für *tohaf*): K 17 Z 24, l. Z., *b'āz* (für *boğaz*): K 9 Z 22 ff., *mālebeji* (für *muhallebeji*): K 17 Z 30, *mäamele* (arab. *muâmala*): K 20 Z 8: *annatamajam*: K 10 Z 4 v. u. steht für *anlatama-ijajaym* „ich werde nicht erklären können", im VT schlagen nämlich die Konjugationsendungen, welche im klassischen Türkisch nach Vokalen mit *j* anlauten, in diesem Falle ein *i* vor, welches sonst den auslautenden Vokal verdrängt[1]), hier hat aber nicht Verdrängung, sondern Kontraktion stattgefunden, bei welcher sich das *i* als der stärkere Teil erwies. Vgl. *japmīğak*: K 81 Z 3 v. u.

Die Abneigung der Sprache gegen lange Vokale zeigt sich in einigen Versuchen die durch Kontraktion oder Ersatzdehnung entstandene Länge wieder auf eine Kürze zu reduzieren, z. B. *ašada*: K 24 l. Z., *bursaklarym* meine Eingeweide, Gedärme (für *bağyrsaklarymy*): K 8 Z 26, 9 Z 3, *börülje* بورولجه Schminkbohne Phaseolus: K 108 Z 2, *kjad* Papier: K 113 Z 25, *Kiathane* für *Kjağidhâne* „Papierfabrik", bekannte Örtlichkeit bei Konstantinopel. *peki* sehr wohl: Oo 15 Z 6, 30 Z 2 v. u., K 104 Z 26, 109 Z 7 erscheint neben *pekī*: M 153 Z 4 v. u., Oo 21 Z 3 v. u., 22 Z 5; *kysra'ny*: K 120 Z 4 v. u. und *sandy'ny*: K 120 Z 3 v. u. sind wohl eher als Synkope zu erklären. Vgl. noch *ba'ğlamak*: K 121 Z 26, 28 für *bağyšlamak*.

Die Ersatzdehnung ist unterblieben in *ala* اعلا vortrefflich: K 17 Z 3, 18 Z 18, 20 Z 3, *sahi* (arab. *ṣaḥîḥ*): M 28 Z 6 v. u., 301 Z 8, Oo 11 Z 28, *hemšeri* (pers. *hemšehri*) Mitbürger: Oo 26 Z 4 v. u., *dömek* schlagen für *döjmek* oder *dövmek*, man sagt sogar *döüšüp*: K 102 Z 9, *estaġrulla* استغفر الله ich bitte Allah um

1) Z. B. *dijen* Part. Praes. von *demek*: K 112 Z 3, *anlijajīm*: K 106 Z 6.

Verzeihung: Oo 20 Z 3, K 19 Z 1, 30 vorl. Z (zugleich mit Unterdrückung des *i*) und in dem oben erwähnten *olan* und (sogar mit Trübung des *o* in *u*) *ulan* für *ōlan*, wofür einmal Oo 34 Z 3 sogar *elan* erscheint. Der Grieche sagt einmal *sora* für *sōra*: K 118 Z 10. Karagöz in besonderer Erregung *jo*: K 22 Z 16 für *jō* (= *jok*). Bei dieser Gelegenheit mag auch das plebejische *ajol* (für *aj oʻul* „o Sohn") erwähnt werden: Oo 10 Z 2, 24 Z 14, 29 Z 8, 30 Z 11, vgl. K 154.

§ 12. Diphthonge.

Bekanntlich pflegen die Türken in arabischen Lehnwörtern mit Diphthongen den zweiten Vokal dieser in den entsprechenden Konsonanten überzuführen, was für direkten Bezug derartigen Sprachguts aus dem Arabischen ohne persisches Medium spricht z. B. *zefk* arab. ذوق: M 35 Z 20, *šej* Sache: Oo 11 Z 13, *mejdan* Bühne: Oo 15 Z 9. Wenn das konsonantisch gewordene *u* oder *i* einen Halbvokal oder Zischlaut hinter sich hat, tritt nach § 9 der Hülfsvokal ein, z. B. *havuz* arab. حوض Zisterne: M 26 Z 4 v. u., *ǵeviz* جوز Nuss: WZKM IV S 37, aber auch sonst z. B. *ajyb* عيب: Oo 11 Z 4, 12 Z 8, 20. Ob der erste Bestandteil des Diphthongs *e* oder *a* wird, hängt analog der sonstigen Praxis von der Natur des Konsonanten ab, *e* ist häufiger, ح und ع bewirken, wie obige Beispiele zeigen, den *a*-Laut. Vereinzelt finden sich Fälle, in denen der zweite Bestandteil des Diphthongs vokalisch bleibt, z. B. *zeük*: K 7 Z 13, 82 Z 19, wo die Punkte über dem *u* als Trema zu verstehen sind.

Ai ist in *ē* übergegangen in *mēmenet*: Oo 30 Z 16, 28 Z 28 [1]), in *e* im Worte *ǵeb* جيب: M 36 Z 2, Oo 12 Z 22. Mir scheint das, da an monophthongisierende arabische Dialekte (Südsyrien, Ägypten) hoffentlich Niemand denken wird, auf Entlehnung durch persisches Medium hinzuweisen. Die nach dem Vorhergehenden sehr wohl mögliche Entwickelung von *ej* zu *ē* zu *e* innerhalb des Türkischen würde sich hier zu sporadisch und willkürlich in ihrer Auswahl zeigen, um wahrscheinlich zu sein.

§ 13. Betonung.

Die Tonverhältnisse, über welche unsere Grammatiken zum Teil recht irreführende Angaben enthalten, giebt das griechische Accentuationssystem im Karamanly, wenn auch unvollkommen, wieder, denn da jedes Wort in KT höchstens einen Accent aufweist, können wir annehmen, dass nur der Hauptton markiert ist.

1 An dieser Stelle in der Rede des Lasen, an ersterer aber in der Kavuklus.

Dieser ruht meist auf der Endsilbe, doch kommt es vor, dass er sich bis auf die 5 und 6 letzte Silbe zurückzieht (Enklitika mitgerechnet), vgl. *íbtidade*: KT Joh. Ev. 1, 1, *nérede dir*: Joh. Ev. 7, 11, *ólmajajaksyn*: Luk. 1, 20, *kabúl étmejejekler-dir*: Apostelgesch. 22, 18.

Tonlose Enklitika sind die Partikeln *mi*, *ki* und die meisten Formen der Kopula, z. B. *im*: Lukas 24, 39, 1. Petr. 5, 1, *sin*, *dir*, *idim*, *idi*, nicht dagegen *isé*, *vé* „und". Die Postposition *ilé* hat meist selbständigen Accent[1]), das gleichbedeutende *-le* aber ist tonlos. Hierhin gehört ferner *gejélejin* während der Nacht: Joh. Ev. 3, 2, *sabáhlajyn*: Mark. 11, 20. Mehrere Enklitika können akzentlos einander folgen, z. B. *bilméz mi idiniz* wusstet ihr nicht: Luk. 2, 49.

Sonst erleidet das Grundgesetz, dass der Ton die Ultima bevorzugt, hauptsächlich folgende Ausnahmen. In arabischen Substantiven geht der Ton vom Stamm nicht auf die Feminin-Endung *-e* oder *-a*, wohl aber auf *-et* oder *-at*, z. B. *ǵümlesi*: Luk. 14, 18, *ḥyzmét*: Luk. 16, 29, *ḥakikát*: Luk. 20, 21 (aber *ḥakíkaten*: Joh. Ev. 1, 47). Natürlich kann auch das Tenwin keinen Ton vertragen, z. B. *takríben*: Luk. 2, 37, *saḥíḥen*: Mark. 11, 32.

Die Tempora des Verbums behalten im Allgemeinen den Ton auf der Endsilbe der 3. Pers. Sing. auch in den andern Personen, nur im Plural der 3. Person zieht die Endung *-lár*, *-lér* den Ton auf sich, z. B. *olmalý dyr*: Apostelg. 17, 18, *edérim*: Luk. 11, 18, *olunaǵáksyn*: Joh. Ev. 1, 42, aber *etdilér*: Joh. Ev. 2, 11. Die Regel bezieht sich nicht auf die Modi, vgl. Luk. 4, 6: *verejím* ich will geben, aber *verírim* ich gebe, ferner: *vuralým my* sollen wir schlagen: Luk. 22, 49. Das Präsens hat im Karamanly abweichend vom sonstigen Usus den Accent auf dem der Endung *-jor* vorangehenden Vokal, z. B. *edíjor*: Luk. 15, 2, *tanýjorsun*: Joh. Ev. 1, 48, *inanýjorsun*: Joh. Ev. 1, 50, *arájor idiniz*: Luk. 2, 49, *olunújor idi*: Apostelg. 5, 12. Der Imperativ behält den Ton auf der Stammsilbe, z. B. *bákynyz* seht: Luk. 24, 39, Joh. Ev. 1, 39, *édiniz*: Matth. 7, 7. Die auf *-inǵe* etc. ausgehenden Gerundia sind Paroxytona, z. B. *tatýnǵa* als er gekostet hatte: Joh. Ev. 2, 9.

Ausnahmegesetze gelten für die negativen Formen. Das Negativinfix *-me*, *-ma* verlangt den Ton auf der vorhergehenden Silbe; Joh. Ev. 1, 3: *geldí* er kam, neben *gélmedi* er kam nicht, *olúnmajasynyz*: Matth. 7, 1, *étmejiniz*: ebend. Nur der negative Aorist folgt wiederum der Hauptregel, z. B. *söjlemém*: Mark. 11, 33, *bilméz*: Römer 6, 16, *etmezlér idi*: Apostelg. 17, 21, aber *görémez*: Apostelg. 22, 11; denn die Unmöglichkeitsform wird immer auf dem für sie charakteristischen *e* bez. *a* betont, z. B. *edémez*: Joh. Ev. 3, 2.

Das Pronomen *hángy* was für ein: Matth. 7, 9 hat den Ton

1) Ausnahmen: Joh. Ev. 2, 8: *démeside*, Apostelg. 11, 26 *tarikinde*.

auf der ersten Silbe, ferner zieht die Fragepartikel *né* den Ton an, z. B. *níčün* weswegen: Luk. 2, 48, 49 (aber *ičün*), *násyl*: Matth. 7, 4, *néreden*: Joh. Ev. 1, 48. Proparoxytona sind *órada*: Apost. 14, 28, *óradan*: Apost. 14, 26, *búradan*: Joh. Ev. 18, 36, obwohl ja sonst Kommorativ- und Ablativ-Endung den Ton auf sich ziehn: doch sagt man *íbtidaden*: Joh. Ep. I. 1, 1, *íbtidade*: Joh. Ev. 1, 1.

Sehr viele zweisilbige Partikeln und Adverbia sind Paroxytona, z. B. *évvet* ja: Matth. 5, 37, *bízzat* selbst: Luk. 24, 39, *éger* wenn: Mark. 11, 26, *zíra*: Luk. 24, 39, *íšbu*: Joh. Ev. 1, 7, *ímdi*: Röm. 6, 12, *šímdi*: Joh. Ev. 2, 8, *hénuz*: Apost. 18, 2, *sóñra*: Joh. Ev. 2, 13, *ártyk*: Luk. 16, 2, *jóksa*: Luk. 20, 22, *fákat* فقط aber: Matth. 5, 39, *lákin*: Apost. 5, 1, *héman*, *dáhi*, *jíne*, *ámma* etc., aber *išté*: Joh. Ev. 1, 17, *gibí*: Jac. 5, 3, *gerí*: Apostelg. 14, 21, *ičün* etc.

Zur Formenlehre.

§ 14. Deklination und Nominalderivate.

Daraus, dass die arab. gebrochenen Plurale eigentlich Kollektiva sind und einer eigentlichen Pluralendung entbehren, erklärt sich die Erscheinung, dass viele von ihnen im Türkischen der Bedeutung nach wieder Singulare geworden sind, so *fukara*: M 255 Z 1, das dann auch wieder die türkische Pluralendung annimmt: *fukaralar*: M 36 Z 1[1]). Also: *pekī evladýȳm* sehr wohl, mein Söhnchen: M 301 Z 4. Die meisten dieser Plurale findet man in Youssoufs Grammaire complète S. 35 aufgeführt. Nicht erwähnt sind daselbst *ahbab* Freund: Oo 15 Z 1, (auch der Lase sagt Oo 28 Z 29 *išittum-ki sizin ahpapiniz imiš* ich hörte, dass er euer Freund), *halajyk* z. B. M 265 Z 9: *bu karga benim halajȳm idi* dieser Rabe war meine Sklavin, *refika* Genoss: K 20 Z 2 arab. *rufaqâ* plur. von *rafîq*.

Die persische Izafet hat bekanntlich im Türkischen niemals Bürgerrecht erworben, sondern ist auch in die klassische Sprache nur mit persisch-arabischen Kompositionen herübergenommen. In der Vulgärsprache ist sie selten: Aus dem Oo besinne ich mich überhaupt auf kein Beispiel; dass sie mehrfach in den (allerdings nicht abgesetzten) Versen der Einleitung des Schattenspiels: K 7 erscheint und uns im Munde des gebildeten Hağejvat[2]) auch sonst begegnet, kommt natürlich nicht in Betracht.

Bei den Substantiven, welche auf einen der nach § 3 im Neutürkischen eingehenden Konsonanten schliessen, ist bei den vokalisch anlautenden Kasusendungen die Kontraktion das Gewöhnliche, z. B. *tabā'n* Genetiv von *tabak* Teller: Oo 13 Z 3. Die Kontraktion unterbleibt jedoch, wie wir gesehen haben, im Dativ,

1) Analoga dazu bereits im Arabistischen.

2) haspyhal: K 102 Z 4 wird von Karagöz missverstanden.

sobald Nominativ und Dativ durch sie in der Form zusammenfallen würden: ausschlaggebend war dabei jedoch wohl weniger die Unterscheidbarkeit des Dativs als die der Suffixform: so haben wir *güna* Sünde: Oo 25 Z 3, aber *günahy* seine Sünde: M 36 Z 7 v. u.; ferner *sabā* Morgen: M 153 Z 7 v. u., Oo 9 Z 9, Dativ *sabaha*: M 43 Z 10, dagegen *sokak* Dat. *sokā*: Oo 9 Z 11. *ajak* Fuss Dat. *aja*: K 114 Z 12; *šeje*: Oo 16 Z 4 gehört zwar als Dat. zu *šej*: K 12 Z 17, bleibt aber gleichwohl unkontrahiert zur Unterscheidung von *šē*: K 19 Z 22, 25, 27 etc.; eine Ausnahme dagegen ist *Allā*, das auch im Dat. *Allā* lautet: K 21 Z 4, 22 Z 5, in der Phrase *Allā* (für *Allaha*) *emanet olun*. Das Unterbleiben der Kontraktion erstreckt sich jedoch nur auf die Formen, in denen Verwechslung mit dem Nominativ möglich wäre: der Gen. von *dā* heisst z. B. *dā'n*: M 263 Z 8 v. u., der Abl. von *sabā*: *sabādan*: Oo 15 Z 12. Dass arab. دلاك *tellak* „Abreiber im Bade" die arab. Orthographie festhaltend mit ك geschrieben wird, darf nicht irre führen, denn dass der Laut trotzdem ق ist, beweist der Dativ (M 38 Z 3), welcher *tella'a*, nicht *tellaja* lautet. Einsilbige Worte erweichen ihr *k* nicht (Youssouf § 124, 2) z. B. *jük* Bettschrank (= *dôlâb*), Dat. *jüke*: M 255 Z 14 (aber von *jüklük* in derselben Bedeutung *jüklüje*: Z 17), *bok* Kot, *boku* sein Kot: K 121 Z 22, auch arab. *mantik* Logik bildet den Acc. *mantiki*: K 103 Z 4 v. u., jedenfalls weil es ein gelehrtes Fremdwort ist.

Über Synkope in der Deklination vgl. § 9. Zu erwähnen ist noch, dass die Nomina, welche infolge bestimmter Konsonantenhäufung im Auslaut den § 8 und 12 erwähnten Hülfsvokal annehmen, diesen in den Formen, in welchen eine vokalisch anlautende Endung antritt, meist nicht aufweisen, z. B. *vakit* Zeit, aber Gen. *vaktyn*: M 35 Z 12, Dat. *vakta*: M 52 Z 19, *akyl* Verstand: M 27 Z 21, aber *akly* sein Verstand: Oo 23 Z 12, 20 Z 16, *omzunde*: K 22 Z 10, doch *havuzun*: M 109 Z 19 Gen. von *havuz*: ebend.

Wann auslautendes *t* in den Anlaut tretend stimmhaft (*d*) wird, darüber lässt sich, wie schon Aug. Müller § 30 Anm. bemerkt, keine feste Regel aufstellen. Der Accusativ von *tabut* Sarg lautet *tabutu*: M 54 Z 2, 53 Z 18, 20, *tabudu*: M 54 Z 4, Kommorativ: *tabutta*: M 54 Z 18. Die Kommorativ- und Ablativ-Endungen *-da*, *-de*, *-dan*, *-den* werden nach § 5 nach stimmlosem Auslaut zu *-ta*, *-te*, *-tan*, *-ten*. Dieses Gesetz gilt nicht nur in Stambul, sondern erstreckt sich weit über die Grenzen des Osmanischen hinaus, ist z. B. noch bei den Kasaner Tataren in Kraft, vgl. Bálint G., Kazáni-Tatar nyelvtan S. 38 39; es wird daher auch im älteren Osmanisch wahrscheinlich nur durch die klassische Orthographie verschleiert. Dass *dolab* Bettschrank: M 145 Z 16 den Gen. *dolabyn* (ebend.), aber den Abl. *dolaptan*: M 145 Z 18 bildet, kommt daher, dass es, aus dem Arabischen übernommen, sein *b* zunächst in der Schrift und vor folgendem Vokal auch in der Aus-

sprache gewahrt hat; wo es aber durch folgenden Konsonanten in festen Silbenschluss trat, kommt das auch in unserer Sprache waltende Gesetz zur Geltung, welches naturgemäss im Auslaut den stimmlosen Konsonanten fordert. So haben wir *Ejüpten* (Abl. von *Ejüb*): Oo 33 Z 2, WZKM IV S. 38 Z 2 den Dat. *derde*, Z 3 den Abl. *dertten*. *Maksat*: K 19 Z 16 für arab. مقصد erklärt sich vielleicht daraus, dass ein konsonantisch anlautendes Wort folgt. Zwar finden sich auch Formen wie *mektebden*: K. 10 Z 25, *kasabda*: II 386 Z 5 v. u., K 15 Z 24. Aber die Verbindungen *bd*, *gd*, *dd*[1]) gehören zu den Seltenheiten. Somit ist die klassische Kommorativ- und Ablativ-Endung nur noch nach *v*, *j*, *z*, *l*, *m*, *n*, *r* und Vokalen in Gebrauch, z. B. *evden*: K 14 Z 28, *ajde* (so!): K 14 Z 2 v. u., *ardymyzdan*: II S. 337, *jylda*: WZKM IV S. 35, *damda*: ebend. S. 37 Z 1, *elinde*: Oo 9 Z 6 v. u., *inǵirde*: II S. 386 Z 8. 9, *jalyda*: II S. 386 Z 4,5. Das *d* der Ablativendung wird zuweilen vorangehendem *n* assimiliert wie beim Pronomen der 3. Person[2]), z. B. *merdüvennen* (für *merdüvenden*): Oo 13 Z 17, *kaptȳnnan*: M 25 Z 10.

Im Azeri zeigt die Akkusativ-Endung nach vokalischem Auslaut bereits die osttürkische Form نی, z. B. خاچمزلونی den Mann aus Haćmaz: JA 1886 S. 15 Z 6, während das Turkmenische auch im Dativ nach vokalischem Auslaut die osttürkische Endung zeigt, s. Ilminsky, Über die Sprache der Turkmenen: Mélanges Asiatiques Tome IV.

Als Vokativpartikel scheint das arab. *ja* für *ā* nicht vulgär zu sein, es findet sich nur im Munde des Arabers: Oo 32 Z 18, l. Z., der aber auch *a* und *ej* daneben gebraucht. *Ej* steht gegen die Regel Aug. Müller § 29 Anm. b sehr häufig auch vor Konsonanten, z. B. *ej bilader* o Bruder: K 102 Z 20, auch in der klassischen Litteratur z. B. ای مرشد Tutiname ed. Kairo 1267 h S. 120. Den persischen Vokativ auf *a* wendet nicht nur der Perser in türkischer Rede an: *bana Ali Ekbera derler* sie nennen mich Ali Ekber: K 114 Z 31, sondern auch die Osmanlys: K 115 Z 13, 121 Z 18.

Wie andere Vulgärdialekte liebt auch das Vulgär-Türkische die Verkleinerungsform. Die Angaben bei Aug. Müller § 47, 3 über die doppelte Verkleinerungsendung lassen nicht erkennen, dass diese *-ǵagaz*, *-ǵegez* lautet, vielmehr wird man auf *-ǵygyz*, *-ǵiǵiz* schliessen müssen. Die vulgärtürkischen Kontraktionen *-ā'z* und *-ēz* führen aber thatsächlich auf erstere, vgl. *kušǵā'zym* mein Vögelchen: M 153 Z 7 v. u., Z 2 v. u., *kadynǵa'z* Frauchen: M 255 Z 1 2, *evǵēz* Häuselchen: Oo 14 Z 6. — Die arabische Koseform

---

1) Sogar der Name Xajreddin wird von Karagöz (K 113 Z 25) und Haćejvat (K 114 Z 2) Hajrettin ausgesprochen, wobei allerdings eine Volksetymologie mitwirken könnte.

2) *onnan* für *ondan* s. Kasem-Beg, Allg. Gramm. d. türk.-tatar. Spr., hrsg. von Zenker S. 61.

Fatum (vgl. Wetzstein: ZDMG 11. Bd. 1857 S. 509) ist auch in Caesarea noch üblich: Oo 25 Z 11.

Namentlich Handwerkern und ihresgleichen gegenüber ist die Anrede mit *baba* und vorgesetztem Stand populär. Ein Derwisch begrüsst einen Holzhauer mit den Worten: *Selamyn alejküm odunǵy baba*: M 42 Z 18, dieser redet seinerseits den Derwisch mit *derviš baba* an: ebend. Z 19. Karagöz tituliert den Perser (K 115. 116) *Aǵemi baba*, auch *šej Aǵemi baba* Vater Perser Dings da. Die jungen Mädchen sagen zu Karagöz als Strassenschreiber *jazyǵy baba*: K 120 Z 5/6, 8, 11.

In vulgärer Redeweise redupliziert man häufig das Nomen, sowohl im Rumelischen als im Anatolischen, indem man dem zweiten den Anfangsbuchstaben *m* giebt, so sagt der Kajserli: *ben foχara-moχara dejul-im* ich bin kein Bettler: Oo 26 Z 25, *türχu-mürχu söjlejerek* Volkslieder rezitierend: Oo 26 Z 4; K 8 Z 20: *takyrty-makyrty istemez* Getrampel ist nicht notwendig.

Die Nisbe zu Kajseri قيصريه Caesarea heisst Kajserli, vgl. Oo und H 309, analog dem Arabischen, das von *Siqillija* Sicilien *Siqillî* Sicilianer bildet. Selbstverständlich ist eine solche Bildung keineswegs, vergl. قافيه‌لى „gereimt", weshalb unsere Grammatiken darauf hinweisen sollten. Bei Saloniki, wozu Σελανικλιλέο Thessalonicher (KT) gehört, ist ja auch für die Stadt die Form *Salonik, Selanik* üblich. Caesarea aber heisst immer Kajseri, vgl. das Lied 77: H S. 309 und Naumann a. a. O. S. 213: „Ausdrücklich sei bemerkt, dass Kaisari (das *i* lang) die richtige Form ist. Nicht nur in Caesarea selbst, in ganz Anatolien wird sie gebraucht."

§ 15. Pronomen.

Merkwürdiger Weise sind bei Aug. Müller die *o*-Formen des Personalpronomens der 3. Person garnicht erwähnt, obwohl sie häufiger als die *a*-Formen sind und sich bereits auch in arabischer Schrift Geltung verschaffen: man schreibt اونك, اونلرى für انك, انلرى: Youssouf, Grammaire S. 143 Anm. 1; Samy-Bey S. 38, auch im Azeri, vgl. Barbier de Meynard a. a. O. S. 9/10. Doch finden sich neben ihnen auch im VT noch die *a*-Formen[1]).

1) Folgende Notizen aus der Lektüre mögen die Häufigkeit des Vorkommens der Formen einigermassen illustrieren: *onun*: M 37 Z 20, 38 Z 17, Oo 13 Z 4, *ονοῖς*: Joh. Ev. 1. 7, *anyn*: M 38 Z 20, *anyn ičün* deswegen: K 17 Z 5, dafür mehrfach *anin-ičün*: K 11 Z 4 v. u., 31 Z 22, Z 6 v. u.; *ona*: H 386 Nr. 11 V 3, 4; *ona*: M 255 Z 8 v. u., 256 Z 2, K 24 Z 24, *ὀνοί*: Joh. Ev. 1, 5; *ondan*: M 255 Z 16, Oo 18 Z 18; *andan*: M 1 Z 14; *onda*: H 386 Nr. 11 Vers 5; *onlar*: M 35 Z 2 v. u., Oo 11 Z 2 v. u.; *onnar*: M 42 Z 12; *andaryn*: M 38 Z 2 v. u.; *onnary*: Oo 17 Z 2 v. a.; *anlary*: M 42 Z 8 v. u.; *onnardan*: Oo 17 Z 5 v. u.

Biz wir bildet einen Plural *bizler*: K 82 Z 7 v. u.

Im Azeri lautet das Personalpronomen der 1. Person bekanntlich wie im Osttürkischen mit *m* statt *b* an[1]): da die Verbalendung der 1. Person auch im Osmanischen *m* ist, scheint das *b* seines Personalpronomens sekundär. Der Armenier bildet *san* (für *sen*): K 24 Z 18, der Perser im Oo sagt *sena* (für *sana*): Oo 23 Z 3. Das Azeri liebt als verstärktes Personalpronomen die Zusammensetzungen von *öz* mit Suffixen, also *özüm* ich: Oo 13 Z 19, *özün* du: Oo 24 Z 13.

Die Demonstrativa *bu* und *šu* lehnen sich im VT bisweilen so eng an das folgende Substantiv, dass sie vor einer Silbe mit *ü* oder *ö* häufig zu *bü* und *šü* werden, z. B. *šü-köške*: M 26 l. Z., *büjün* heute: M 26 Z 13, aber *bugünlük*: ebend. Wir haben diese Erscheinung als ein Gegenstück zur Vokalharmonie aufzufassen, die sich sonst nur bei Affixen äussert, hier aber auf virtuelle Präfixe übertragen wird.

Die bei Aug. Müller § 58 aufgestellte Regel, dass كى „stets“ an einen Genitiv oder Kommorativ trete, ist nicht richtig; der Form nach wenigstens sind auch andere Fälle zulässig. Bereits aus der klassischen Sprache ist بربكى, اوتهكى, صكرهكى, اولكى bekannt. Vgl. ferner *šu karšu-ki da'a* nach diesem Gebirge gegenüber: M 38 Z 19, *karšy-ki feslijenǵi* der Basilikumgärtner von gegenüber: M 145 Z 1, *dün geǵe-ki jere* nach dem Lande von gestern Nacht, d. h. wo wir gestern Nacht waren: M 154 Z 11, *o deminki düšündümün sebebi* der Grund meines Nachdenkens von jetzt eben: Oo 13 l. Z. Allerdings handelt es sich stets um einem Kommorativ sinnverwandte Begriffe.

Das Interrogativum نه hat im Azeri die Form *nemene*: K 114 Z 13, 116 Z 1; Zenker giebt Handwörterb. S. 922 „adherb. نمنه *nimne*“ an, doch findet man *nemene* als adherbeiǵánisch bei Vámbéry, Čagat. Sprachst. S. 18 aufgeführt. Karagöz gebraucht diese Form K 116 Z 2 nur nachspottend.

§ 16. Zahlwort.

Das häufige Verschwinden des *r* von *bir*, eine Erscheinung, die das Anatolische noch weiter entwickelt hat, haben wir § 3, 4 zu erklären versucht. Beispiele aus dem Rumelischen: *bikerre*: Oo 11 Z 1, 4, aber *bir kerre*: Oo 15 Z 3/4, *bi šej*: Oo 11 Z 13, 14 Z 3, 16 Z 3 v. u., aber *bir šej*: Oo 14 Z 16, 17 Z 3/4, *bide*: Oo 11 Z 5 v. u., *bi čejreje kadar*: Oo 13 Z 29, *bi temiz dajak*

1) Also *men* ich: Oo 23 Z 15, Z 4 v. u., JA 1886 S. 15 Z 3 v. u.; Gen. *menim*: Oo 22 Z 3 v. u., Bergé, Dichtungen transkauk. Sänger S. ١٠٣ Z. 10, Dat. *mana*: Oo 23 Z 23, Z 4 v. u.

atar: Oo 11 Z 26. — Unrichtig ist die Angabe der Berliner Seminar-Grammatik S. 59, dass *bir* als unbestimmter Artikel hinter dem Adjektiv stehe. Das Richtige findet man bei C. Lang: WZKM XI S. 44, Beispiele dafür aus den Vulgärtexten im § Syntax.

Das Zahlwort für 10 zeigt bei Aug. Müller eine Länge in der Umschrift: *ôn*: auch Ilminsky giebt Mélanges Asiatiques Tome IV S. 66 für das Turkmenische *ōn* an; Kúnos schreibt immer *on*, z. B. II 379: *oniüč ondört*; Karamanly *ŏν* beweist nichts. Ich habe mir den Laut wiederholt vorsprechen lassen und möchte ihn als ein kurzes breites *o* bezeichnen.

Die Kardinalzahl kann Suffixe und Pluralendung annehmen, z. B. *üčü* die drei: M 27 Z 6. *biz üčler iz*: M 27 Z 2 1 v. u. Man liebt es 2 Zahlen als Grenzen zu nennen, innerhalb deren sich der wirkliche Wert bewegt: die Zahlwörter werden dabei einfach unverbunden neben einander gestellt z. B. *beš on čeki odun aldym* „ich habe 5—10 *čeki* Holz gekauft: K 74 Z 13.

Das Azeri bildet die Ordinalzahl nicht auf نجی sondern جی, der erste heisst اوّلمجی, der zweite ایکمجی, der dritte اوچمجی, der vierte دوردمجی.

Nachträge.

Zu S. 712 *mis* für *misk*: K 79 Z 22, *nef* für *neft*: K 77 Z 4. — 713. Aus *bargir* Saumtier wird *pejgir*: M 103 Z 5 v. u., K 83 Z 26, aus *maṭbaḫ* Küche *mutfak*: K 76 Z 10; *hasf* erscheint für *hazf* حذف: K 39 Z 7. — 718. *hastane* (statt *hastana*): K 82 Z 23; *hapysde*: K 75 Z 13 verstösst zugleich gegen Vokalharmonie und Anlautsgesetz. — 719. *blejim* für *bilejim*: K 75 Z 18. — 721. *kade* Becher für *kadeḥ*: K 76 Z 2 v. u. — 722. Der Araber sagt sogar *ula*: K 27 Z 28, 28 Z 1, 3, wohl unter dem Einfluss der arabischen Pausalformen. — 726 27. Das Suffix جق ist zweimal mit dem üblichen Schwund von vorangehendem *k* angetreten in *čabujajyk*: K 78 Z 5, das zweite Mal mit *y* wegen des vorangehenden *a* (Aug. Müller § 42.)

Vedisch *vidátha.*

Von

K. F. Geldner.

1. Zu den vielen Rätseln der alten Mantrasprache gehört *vidátha*. Roths wohlabgerundeter Artikel im PW. entwickelt ein Stück des indischen Lebens seiner Auffassung. An ihn lehnen sich Grassmann und Oldenberg an. Bei Oldenberg ist nur der etymologische Ausgangspunkt ein anderer, SBE. XLVI, p. 27 und Index[1]). Sehr beachtenswert und ein grosser Fortschritt sind Ludwigs Ausführungen (Mantralitteratur 259 f.), obwohl sie eines abschliessenden Resultates ermangeln. Einen erneuten Versuch hat kürzlich Bloomfield gemacht im JAOS. XIX, 2, p. 12 f. Nach ihm bedeutet *vidátha* Haus, Haushalt; Opferhaus, Opfer. Für diejenigen Stellen, die Bloomfield als Beweise auswählt, hat seine Erklärung auf den ersten Blick etwas bestechendes. Ich habe mich aber vergebens bemüht, gerade an den charakteristischen *vidátha*-Stellen wie ṚV. 1. 164, 21; 31, 6; 7, 93, 5; AV. 4, 25, 1; VS. 23, 57 mit Hilfe dieser Bedeutungen einen befriedigenden Sinn zu erzielen. In ṚV. 10, 85, 26 trifft Bloomfield mit Weber zusammen, der dort *vidátha* mit „Hauswesen" übersetzt hat (Ind. Stud. 5, 186). Die Priorität gebührt aber Sāyaṇa, sofern alle Bedeutungen, die Bloomfield aufstellt, wenn auch nur vereinzelt, schon bei jenem vorkommen, nämlich *patigṛham, gṛhasthitam bhṛtyādijanam* zu ṚV. 10, 85, 26 — von dieser Stelle geht Bloomfield aus — *gṛham, gṛheṣu* 10, 85, 27; 2, 27, 12; 33, 15; 8, 48, 14 (zweite Erklärung); 3, 3, 3 (desgl.); 7, 84, 3 oder *yajñagṛhāṇi* 1, 130, 1 (zweite Erklärung)[2]). In der Regel aber umschreibt Sāy. das Wort durch *yajña* oder *yāga* im Anschluss an das alte Niruktam 3, 17[3]). Bisweilen begründet er den Sinn etymologisch: *vedanasādhano yajñaḥ* 1, 162, 1; *vidanti jananty atra devān iti yad vā vindanti*

1) Zur weiteren Litteratur verweise ich der Kürze wegen auf Foy, KZ. 34, 226.

2) Ich benutze diese Gelegenheit zu der Bemerkung, dass die Ved. Stud. II, 275 vorgeschlagene Erklärung von *havíḥ* und *úpa sadema* in ṚV. 6, 75, 8 schon bei Mahīdhara zu VS. 29, 45 steht. Ich hatte das Vorkommen der Str. in VS. damals ganz übersehen.

3) Hier masculin!

labhanta iti vidatha yajñāḥ 9. 97. 56. Andere Erklärungen der Scholiasten sind: *karma* 1. 31. 6; *veditavyāni karmaṇi* 3. 27. 7; *adhunā mayā kriyamaṇe karmaṇi* AV. 1. 13. 4; *kṣityadisthanani* ṚV. 7. 66. 10, *veditavyāni sthānani* 6. 51. 2; 8. 39. 9; *stotram* 2. 12. 15; *yuddham* 7, 18. 13 und *abhiprāyaviśeṣaḥ* zu TS. 4. 7. 15. 3 (IV. p. 739. 16), *jñanam* zu ṚV. 1. 164. 21 und Mah. zu VS. 34. 2. Devarāja erklärt *vidathāni* = *vijñanāni* (p. 434). *vidáthā* in ṚV. 1. 164. 21 deutet Yaska 3. 2, 6 durch *vedanena* (Durga: *svakarmādhikarayuktena* II. p. 303. 12), *vidáthe* in ṚV. 2. 11. 21 durch *sve vedane* 1. 3. 2. Durga aber bemerkt zu dieser Stelle: *kva? vidathe, yajñe, athava s v e g ṛ h e.*

Erschwerend für die Sinnbestimmung ist der Umstand, dass *vidátha* gern in formelhaften Wendungen gebraucht wird. Es überwiegt, wie schon Bloomfield p. 16 bemerkt, der Lokativ sg. oder plur. und diese Lokative stehen, was noch viel wichtiger ist, häufig an vorletzter Stelle des Pada vor einem Substantiv oder Adjektiv, mit denen sie eng zu verbinden sind. Diese Erkenntnis ist mir in der folgenden Untersuchung geradezu zum Ariadnefaden geworden. So lesen wir ṚV. 3, 26, 6 von den Marut:

gantāro yajñám vidátheṣu dhírāḥ |

Dies dürfen wir nicht nach PW. übersetzen: „sie kommen zu dem Opfer in Scharen, die Weisen", weil *vidátheṣu dhírāḥ* als Schlussformel in anderem Zusammenhang 3. 28. 4 steht, wo es von den *ṛtvijaḥ* heisst:

ná prá minanti vidátheṣu dhírāḥ |

und in VS. 34, 2:

yajñé kṛṇvánti vidátheṣu dhírāḥ |

Diese Beispiele lehren zugleich, dass dieselbe Formel auf ganz verschiedene Verhältnisse Anwendung finden konnte. Derselbe Fall liegt in ṚV. 1. 64 vor, wo in Str. 1 die *gíraḥ* („Lieder") als die *vidátheṣv ābhúvaḥ* bezeichnet werden, in Str. 6 aber die Marut das nämliche Beiwort erhalten[1]). Ähnlich wie *vidátheṣu dhírāḥ* sind zu beurteilen: *vidátheṣu vedhásaḥ* 10. 91. 9 und 10. 122. 8; *vidátheṣu prácetasā* 1. 159. 1 und *vidátheṣu prácetaḥ* 4. 6. 2; *vidátheṣu samrāṭ* 3. 55. 7 und 3. 56. 5; *vidátheṣu ghṛṣvayaḥ* 1. 85. 1 und 1. 166. 2; *vidátheṣu cárum* 7. 84. 3 und *vidáthe cárur ántamaḥ* 10. 100. 6 (hier an drittletzter Stelle), ferner *vidáthe suvīrāḥ* im Schlussvers der Gṛtsamadas 2. 1. 16; 2. 13 u. ö. und andere Padaschlüsse, zu denen die Dubletten fehlen wie *vidáthe vicarṣaṇe* 1. 31. 6; *vidáthe svardṛśa* 5. 63. 2; *vidáthe mṛdhrávācam* 7. 18. 13; *vidáthe dudhrávācaḥ* 7. 21. 2; *vidátheṣu prá jātáḥ* 3, 4, 5; *vidátheṣu praśastáḥ* 2, 27, 12 u. a. m.

1) Die Übersetzer haben meist richtig konstruiert, aber nicht die richtige Konsequenz gezogen.

Streicht man bei Roth die Etymologie und was unmittelbar daraus abgeleitet wird, ferner die politische Bedeutung[1]) und den Begriff der Versammlung und des Festes, so bleibt in dem Artikel des PW. ein Rest übrig, der mir der Wahrheit näher zu liegen scheint als die neueste Deutung Bloomfields.

Wir müssen von vornherein die Möglichkeit ins Auge fassen, dass *vidátha* ein gleitender Begriff ist, der auf verschiedenartige Verhältnisse Anwendung finden konnte. Die Kombination muss einsetzen bei Stellen wie AV. 4, 25, 1 *Vāyóḥ Savitúr vidáthāni manmahe*, bei ṚV. 1, 31, 6 wo *sákman* mit *vidáthe* parallel steht, bei 7, 93, 5 wo dasselbe von *vidáthe* und *satrá* gilt und bei der Redensart *vidátham ā́ vad* in

ṚV. 10, 85, 26 *vaśínī tvám vidátham ā́ vadāsi* |
27 *jívrī vidátham ā́ vadāthaḥ* |

Diese Redensart hat ein Seitenstück in AV. 1, 10, 4 *sajātā́n ugrehá vada*. Bloomfield übersetzt dies: Our rivals, O mighty one, do thou censure here! Aber *sajātá* kann ohne weitere Bestimmung niemals die „rivals" bezeichnen, so wenig als *ā vad* = „to censure" ist. Zunächst sind unter *sajātā́ḥ* die *sagrāmāḥ* zu verstehen (Rudr. zu Āp. Śr. 3, 15, 8), an deren Spitze der *grāmín* (TS. 2, 1, 3, 2; 6, 5; 2, 11, 1; TBr. 2, 1, 5, 6) oder der *grāmaṇī́* (TBr. 2, 7, 18, 5; Śat. Br. 5, 4, 4, 19[2])) steht. Sodann verstand man unter *sajātā́ḥ* überhaupt jeden Verband gleichartiger Individuen, Stammes- oder Standesgenossen, mit einem Oberhaupt (*cettá* AV. 6, 73, 1; *vaśī́* 6, 5, 2) an der Spitze, das zugleich ihr Schiedsrichter (*madhyameṣṭhā́ḥ* AV. 3, 8, 2; 2, 6, 4 = VS. 27, 5; cf. TS. 4, 4, 5, 1) war. Die *sajātā́ḥ* bildeten einen *gaṇa*, ihr Chef ward durch sie ein *gaṇín*: *sajātaír enaṃ gaṇínaṃ karoti* MS. 2, 2, 3 (p. 17, 7[3])). Man folgt seinem Wort, sei er ein Brāhmaṇa oder ein Rājanya (MS. 1, 4, 8 p. 56, 15, wo vielleicht zu lesen: *vā́cam ín nv asyá brāhmaṇásya va rājanyàsya vópāsmahā íti* vgl. TBr. 2, 4, 6, 12 *sapátnā vā́cam mánasā úpāsatām*). Auch der König hatte seine *sajātā́n* AV. 3, 3, 4, 6[4]); er beansprucht unter ihnen das *śraíṣṭhyam* 1, 9, 3; cf. MS. 1, 4, 8 p. 55, 17, das *madhyaméṣṭhyam* VS. 10, 29 und sie sind ihm tributpflichtig AV. 3, 4, 3, vgl. 11, 1, 6. In 3, 4, 3 hat schon Sāyaṇa klar gesehen, wer unter den Standesgenossen des Königs, denen gegenüber er die Rolle des primus inter pares spielte, zu verstehen sind. Die „anderen Könige", wie Sāyaṇa *sajātā́ḥ* erklärt, sind die Vasallenkönige, die *sāmantāḥ* oder *anugā nṛpāḥ* (Mbh. 5, 4, 11), ohne die ein wirklicher König in Indien seit Alters undenkbar ist. In AV. 1, 10, 4 sind die irdischen Verhältnisse auf

1) Gegen diese wendet sich schon M. Müller, SBE. XXXII, p. 110; vgl. auch die Bemerkung ib. p. 350.

2) Cf. auch Eggeling zu d. St. SBE. XLI, p. 111, n. 2.

3) *gaṇávān sajātávān* TBr. 2, 4, 6, 12; Āś. Śr. 2, 11, 8.

4) An dies Verhältnis ist vielleicht auch bei *sajātā́nām — rā́jñām* AV. 2, 6, 4, zu denken.

König Varuṇa übertragen. Seine Vasallen sind hier die dienstbaren Geister. *yé te iṣtár énaḥ kṛṇvántam asura bhrṇánti* „die in deinem Auftrag, o Asura, den Sünder heimsuchen“ ṚV. 2, 28, 7. Ihnen soll er die Weisung geben, dass sie von dem Kranken ablassen. Dies ist der Sinn des Spruches[1]) AV. 1, 10, 4

muñcámi tvā vaiśvānarád arṇavān mahatás pári |
sajatán ugrehá vada bráhma cápa cikihi naḥ ||

„Ich errette dich vom Scheiterhaufen[2]) (und) von der grossen Wasserflut (d. i. der Wassersucht). Gieb du gewaltiger (Varuṇa) deinen Leuten diesbezüglich Weisung und respektiere meinen Zauberspruch!“

ā-vad ist also: ein Machtwort sprechen, die oder eine Weisung geben und es ist nicht schwer zu erraten, wem in ṚV. 10, 85, 26 die nunmehrige Hausfrau Weisung geben soll, und schon von Sāyaṇa (s. o. p. 730) ganz richtig beantwortet worden. Das *vidátham* sind die Personen ihres Hausstandes, die Hausgenossenschaft. Zu dieser gehörte ausser den eignen Kindern, dem Gesinde u. s. w. auch die Familie des Mannes. In Str. 46 werden die einzelnen Glieder dieser aufgezählt und gesagt, die neue Hausfrau möge Herrin über dieselben sein. Die Str. ist also nähere Ausführung des Gedankens in 26. Die aus Str. 26 und 27 ausgehobenen Worte sind also zu übersetzen:

(26) „Als Herrin sollst du der Hausgenossenschaft die Weisung geben.“

(27) „Im hohen Alter[3]) sollt ihr beide der Hausgenossenschaft die Weisung geben.“

Doch dies ist nur ein besonderer Fall von *vidátha*. *vidátha* bezeichnet jede Gruppe zusammengehöriger oder gleichartiger Personen, Korporation, Genossenschaft, Bund, Brüderschaft; insbesondere die Standesgenossenschaft, Zunft, Gilde, ferner Partei, Anhang. Es berührt sich begrifflich mit *pakṣa, svapakṣa* und *gaṇa* und wird wie *pakṣa* gleichbedeutend im Sg. und Plur. gebraucht. Als Synonyma kommen

1) Das Lied ist neuerdings besprochen von A. Weber, Vedische Beiträge VI, p. 7. — Beiläufig bemerke ich, dass in Str. 1 wie auch zu ṚV. 1, 141, 9 Say. die richtige Deutung von vedischem *sad* giebt. *sad* ist: *tīkṣṇīkṛ*, *sasadānaḥ* = *atyarthaṃ tīkṣṇaḥ*.

2) So nach Weber a. a. O. und Bloomfield SBE. XLII, p. 242.

3) Über *jívri* hat kürzlich Th. Baunack KZ. 35, 496 gehandelt. Ich glaube jedoch, dass der Schluss, den er aus ṚV. 1, 180, 5 zieht, zu weit geht. Mit *jívri* soll dort der augenblickliche Zustand des dem Ertrinken nahen Bhujya gekennzeichnet werden. *jívri* ist = *jīrṇa*. Dies bedeutet aber ebenso wie *jarjara* sowohl „alt“ als „schwach“. Man vgl. besonders die in PW. angeführte Stelle aus Mbh. 3, 47, 8, wo es sich um den jugendlichen Arjuna handelt: *maheśvareṇa yo rājan na jīrṇo hy astamārtimān | kas tam utsahate vīro yuddhe jarayitum pumān?* Ich übersetze 1, 180, 5 „wie der Tugraside, als ihn die Kräfte verliessen“.

aus dem Veda noch *vráta* und vielleicht *vrjána*[1]), aus dem späteren Skt. *varga, pūga, paṅkti* in Betracht. *vidátha* ist weder ein politischer Begriff, noch ist das Wort auf „home matters"[2]) begrenzt, sondern es ist ein socialer Begriff. Das *vidátham* ist ein Produkt des stark entwickelten Korporationsgeistes der Inder. Wie dieser die Glieder einer Familie zu engstem Zusammenschluss drängte, so vereinigte er im socialen Leben die Mitglieder des gleichen Berufes und Standes zu fester Genossenschaft[3]). In *vidátha* fliessen diese beiden Beziehungen in einander über. Wie *pakṣa* und *gaṇa* oft gleichbedeutend mit *gotra* und *vaṃśa* gebraucht werden (M. Müller, History p. 379), so auch *vidátha*.

Das eigentliche Wort für Gilde ist im kl. Skt. *śreṇi*; doch ist das Wort auf die Kaufmanns- und Handwerkergilden[4]) beschränkt. Diese hatten ihre eigenen Gesetze, Manu 8, 41. Der Vorstand einer solchen Gilde hiess *śreṣṭhin*[5]). Schon in der vedischen Periode ist dies Wort zweifellos im technischen Sinn zu fassen als Oberhaupt einer Genossenschaft oder als Familienoberhaupt. In TBr. 3, 1, 4, 10 sind dem *śreṣṭhín* die *samānā́ḥ*, in Kauṣ. Up. 4, 20 die *svā́ḥ* gegenübergestellt. Sāyaṇa erklärt das Wort in Ait. Br. 3, 30, 3 durch *dhanapati*. In demselben engen Sinn ist das Abstraktum *śraíṣṭhyam* zu fassen in der Verbindung mit *sajātā́nām* MS. 1, 4, 8 (p. 55, 18); AV. 1, 9, 3. Unter seines Gleichen, in seiner Gilde eine Rolle bez. die führende Rolle zu spielen, ist seit Alters in Indien das Ziel des Ehrgeizes. Mit einem Schlag fällt Licht auf die zahlreichen Verbindungen von Adj. oder Subst. mit *vidátha*. Sie bezeichnen die Stellung, die Jemand innerhalb seiner Standesgenossen oder seiner Zunft einnimmt und diese ist zum Gradmesser seines persönlichen Wertes überhaupt geworden. Und in der üblichen Weise werden die menschlichen Verhältnisse auch auf die Götterwelt übertragen.

Das Oberhaupt einer Gilde oder Zunft heisst im ṚV. *sátpati* in

1, 130, 1 *éndra yāhy úpa naḥ parāváto*
nāyám ácchā vidáthānīva sátpatir
ástaṃ rā́jeva sátpatiḥ |

„Komm her, o Indra, zu uns aus der Ferne, herlenkend[6]), wie das Oberhaupt in seine Gilde, wie ein König (und) Oberhaupt nach seinem Hause."

1) Die von mir Ved. St. I, 150 nicht richtig verstandenen Stellen weisen vielleicht auf eine Verwandtschaft mit *varga*.

2) Bloomfield, p. 13.

3) Vgl. die treffenden Ausführungen bei Dahlmann, Buddha (1898) p. 202.

4) Wie die Gilde bei uns. Doch gab es im Mittelalter auch geistliche Gilden. Ein ganz adäquater Ausdruck für *vidátha* fehlt im Deutschen; ich muss mich darum im folgenden mit verschiedenen Umschreibungen behelfen.

5) Vgl. auch Fick, Sociale Gliederung p. 166 f.

6) Nach Pischel, Ved. Stud. I, 41.

In Pāda c bilden *rā́jā sátpatiḥ* einen Begriff, wie in 1, 54, 7. Parallel stehen beide Worte in 1, 91, 5. In AV. 7, 73, 4 heissen die Aśvin *dhartārā vidathasya satpatī* „bestimmende Führer der Gilde". — Ein anderer Ausdruck für den Meister der Gilde ist *samrā́ṭ*: ṚV. 4, 21, 2

yásya krátur vidathyò ná samrā́ṭ
sāhvā́n tárutro abhy ásti kṛṣṭī́ḥ |

„dessen Wille wie der in der Gilde beliebte Gebieter (d. h. wie der des in der Gilde beliebten Gebieters) überlegen, durchschlagend, die Völker beherrscht".

Der fromme Yajamana fährt als reicher Mann mit seinem Wagen an der Spitze und ist in seiner Standesgenossenschaft geehrt *vidátheṣu praśastáḥ* ṚV. 2, 27, 12. Die Thätigkeit eines solchen Gildevorstandes wird gleichfalls durch *ā-vad* ausgedrückt. In dem *āyuṣyaṃ sūktam*[1]) AV. 8, 1, das den Tod bannen soll, wird dem Betreffenden in Str. 6 zugerufen:

átha jívrir vidátham ā́ vadāsi |

„Und mögest du noch im hohen Alter deiner Gilde die Parole geben". Wenn ein solches Oberhaupt den Seinigen (die *sráḥ* in Str. 7?) durch den Tod entrissen wird, so soll ihn das Feuer des Scheiterhaufens wieder freigeben, damit er im Jenseits, am Sitz des Yama einer Gilde präsidieren kann (*yáthā Yamásya sā́dana ā́sātai vidáthā vádan* AV. 18, 3, 70[2]). Die Überlebenden aber, die zur gewohnten Thätigkeit zurückkehren, resp. ihren Sprecher freut der Gedanke:

átha jīvā́ṣo vidátham ā́ vadema, 12, 2, 30.

Dunkel bleibt mir die Beziehung in ṚV. 2, 1, 4

tvám áṃśo vidáthe deva bhājayúḥ

wegen des *ἀπ. λεγ. bhājayú* und weil wir von dem Charakter des *Aṃśa* überhaupt nichts positives wissen[3]). Man könnte vermuten: „Du bist Aṃśa, o Gott, der zu einer Zunft verhilft", d. h. die Führerrolle in der Zunft verschafft.

2. Speziell aber bezeichnet *vidátha* die gelehrte Genossenschaft und hier ist vermutlich nach seiner Etymologie von *vid* der Ursprung des Wortes zu suchen. Einige der unter 1. besprochenen Stellen könnten ebensogut unter 2. ihren Platz haben. Am lehrreichsten ist das Vorkommen von *vidátha* in den drei eng zusammenhängenden Strophen des grossen Rätselliedes 1, 164, 20–22:

dvā́ suparṇā́ sayújā sákhāyā
samānáṃ vṛkṣáṃ pári ṣasvajāte |
táyor anyáḥ píppalaṃ svādv átty
ánaśnann anyó abhí cākaśīti |

1) Bloomfield, SBE. XLII, 569.
2) Cf. dazu die Emendation Roths in PW. s. v. *vidátha*.
3) Auch die Legende in MS. 1, 6, 12 (p. 104, 10 f.) bietet keinen Anhalt.

yátrā suparṇā́ amŕ̥tasya bhāgám
ánimeṣaṃ vidáthābhisvóranti |
inó víśvasya bhúvanasya gopā́ḥ
sá mā dhī́raḥ pā́kam átrā viveśa ||
yásmin vr̥kṣé madhvádaḥ suparṇā́
niviśánte súvate cā́dhi víśve |
tásyéd āhuḥ píppalaṃ svādv ágre
tán nón naśad yáḥ pitáraṃ ná véda ||

Es ist mir nicht möglich mit Grassmann und Deussen (Allgemeine Geschichte der Philosophie I, p. 112) hier an Tag und Nacht zu denken. Richtiger scheint mir Ludwigs Annahme, dass die *suparṇā́ḥ* in Str. 21 die Priester seien (V, p. 453), wenn ich auch im Einzelnen stark von seiner Erklärung abweiche. Mit Recht aber halten alle Erklärer die vedantische Auffassung nach Muṇḍ. Up. 3, 1, 1 für sekundäre Umdeutung, die aber dem ursprünglichen Sinn nicht so fernliegt, als es nach Deussen erscheint. Der Dichter selbst erklärt und löst z. T. das Rätsel, welches er in diesem Tr̥ca aufgiebt. Die beiden Vögel in Str. 20 erläutert er durch den Zusatz *sákhayā*, in Str. 21 aber die *suparṇā́ḥ* (Plur.) durch den Zusatz *vidáthā*, also

suparṇā́ — sákhayā
suparṇā́ḥ — vidáthā

Damit ist zu vergleichen *sákman — vidáthe* in 1, 31, 6. Und in Str. 22 legt der Dichter durch das Beiwort *madhvádaḥ* „die das Süsse geniessenden" nochmals nahe, wer mit den *suparṇā́ḥ* gemeint sei. Der Baum in Str. 20 und 22 ist der *veda*, d. h. die Wissenschaft, zugleich aber vorbildlich für den späteren Vedabaum. Die süsse Frucht, die in seinem Wipfel hängt (22 c—d), ist die höchste Erkenntnis von dem Urvater der Welt, dem späteren *bráhma*, also die Einheitsidee, nach der Deussen ganz passend unser Lied das Einheitslied benennt. Die Vögel, die auf dem Baum nisten, sind die Gelehrten, die Brahmanen. Sie heissen *madhvádaḥ*, weil Soma ihre eigentliche Speise ist nach der von A. Weber Ind. Stud. 10, 62 f. entwickelten Anschauung; cf. Ved. Stud. II, p. 180, und sie pflanzen sich dort fort (22 b), weil die *vidyā* sich auf Söhne und Schüler vererbte. Wer die beiden Vögel in 20 sind, wird aus dem Vergleich von 20 c—d mit 22 c—d klar. Sie repräsentieren die beiden Stufen des Wissens, die später als der *karmamārga* und der *jñānamārga* geschieden werden. Es ist im Grunde derselbe Gegensatz, der in 10, 71, 4

utá tvaḥ páśyan ná dadarśa vā́cam
utá tvaḥ śr̥ṇván ná śr̥ṇoty enām |
utó tvasmai tanvàṃ ví sasre
jāyéva pátya uśatī́ suvā́sāḥ ||

ausgesprochen ist. Der Fruchtessende ist der, in welchem die höchste Erkenntnis von der Einheit der Welt im Urvater zum Durchbruch

gekommen ist. Zu dieser Kategorie rechnet der Dichter sich selbst in 21 c—d. Der passiv zuschauende ist der, welchem jene Erkenntnis verschlossen bleibt. Der ganze Passus ist also zu übersetzen:

„Zwei Vögel, nämlich zwei im gleichen Joch gehende[1]) Kameraden, klammern sich an den gleichen Baum. Der eine von ihnen isst die süsse Beere, der andere schaut nicht essend zu."

„Auf welchem (Baum) die Vögel, nämlich die Gelehrtenzünfte, unaufhörlich nach einem Anteil an der Unsterblichkeit schreien, auf diesem ist der Herr und Hüter der ganzen Welt, der Weise in mich Thoren eingegangen."

„Auf welchem Baum die den süssen (Soma) verzehrenden Vögel nisten und sich fortpflanzen allesamt, in dessen Wipfel, sagt man, sei die süsse Beere. Die erlangt Keiner, der nicht den Vater kennt."

Was ich oben über den gleitenden Begriff und das Verhältnis von Genossenschaft und Familie gesagt habe, gilt auch hier. Bald scheint die ganze Brahmanenschaft als Genossenschaft oder Zunft bezeichnet worden zu sein, meist aber die einzelnen gelehrten Korporationen. Nun waren aber in der alten Zeit die Glieder einer gelehrten Zunft de facto meist auch Glieder desselben *gotra*. Es fallen darum in *vidátha* die beiden Begriffe Gelehrtenzunft und Gelehrtenfamilie oft zusammen. Gleichwohl bezeichnet das Wort nie die Familie oder gens als solche, sondern nur als eine Gelehrtenclique oder Dichterschule.

Zwischen den einzelnen gelehrten Cliquen herrschte lebhafte Eifersucht, die oftmals in feindselige Parteiung ausartete. In den Redeschlachten platzten die Parteien aufeinander. Ihre Schlagwörter waren Ruhm und Geld. Man buhlte um Gunst und Lohn der reichen Yajamanas, besonders der Fürsten und suchte sich gegenseitig daraus zu verdrängen. Es genügt auf das Upakhyanam in Ait. Br. 7, 27 f. hinzuweisen. Der König Viśvantara hatte bei einem Opfer die Syaparṇa-Brahmanen, die jedenfalls auf dieses Priesteramt alte Familienansprüche besassen, bei der Priesterwahl übergangen. Trotzdem erscheinen sie bei dem Opfer und okkupieren ihren alten Platz. Der König lässt sie hinausweisen. Da erinnern sie sich, dass früher einmal bei dem König Janamejaya die Kaśyapas in ähnlicher Weise durch die Bhutaviras von der Priesterwürde verdrängt wurden. Die Asitamṛgas[2]) aber, ein Zweig des Kaśyapa-Gotra, waren damals ihre *vīrah* und eroberten ihnen den verlornen Posten zurück. Wer ist jetzt unser *vīra*, so fragen sie, der uns das Recht auf den Somatrank zurückerobert? Da meldet sich der gelehrte Syaparṇide Rama Margaveya als *vīra* und es gelingt ihm

1) Zu diesem Bild vergleiche man *gaur iva nityaṃ guruṇā dhūrṣu niyojyamānaḥ* Mbh. 1, 3, 79.

2) Ich erinnere an den ähnlichen Streit zwischen den zu den Kaśyapas gehörigen Asitamṛgas und dem Kusurubinda Auddalaki in Ṣaḍv. Br. 1, 4, 16.

durch seine Fragen und gelehrten Reden sich in das Vertrauen des Königs einzuschleichen. Jener schenkt ihm tausend Kühe und die Śyāparṇas bekommen ihr Priesteramt wieder (Ait. Br. 7, 34, 8). *vīra* bezeichnet hier den Held im Wortkampf[1]), den Wortführer einer Partei, ebenso in Śat. Br. 11, 4, 1, 2.

Nun lernen wir auch den Schlusspāda der Gṛtsamadas richtig verstehen:

RV. 2, 1, 16 *bṛhád vadema vidáthe suvīrāḥ* |

„Wir mögen das grosse Wort haben als tüchtige Anführer in der Zunft."

Die Sprecher dieser Strophe begehren innerhalb ihres Gotra oder der ganzen brahmanischen Genossenschaft dieselbe führende Stellung, wie sie nach der Brāhmaṇaerzählung die Asitamṛgas unter den Kaśyapas einnahmen. Etwas anders ist der Schluss in 2, 12, 15 gewendet:

suvī́ráso vidátham ā́ vadema

„Als tüchtige Wortführer wollen wir der Zunft die Parole geben."

Ebenso 1, 117, 25; 8, 48, 14; AV. 12, 2, 22. Hierzu gehört auch RV. 7, 36, 8, wo „Sohn" gleichfalls unpassend wäre:

prá vo mahī́m arámatiṃ kṛṇudhvam
prá Pūṣáṇaṃ vidathyàṃ ná vīrám |

„Ladet euch ein die hohe Aramati, ein den Pūṣan wie einen bei der Zunft beliebten Wortführer"!

Einen andern Ausdruck für die leitenden Persönlichkeiten in der alten Dichterzunft finden wir 7, 21, 2:

prá yanti yajñám vipáyanti barhíḥ
somamā́do vidáthe dudhrávācaḥ |

„Sie schreiten zum Opfer; sie legen das heilige Gras, somabegeistert sie die packenden Redner[2]) in der Gilde".

Die Geschichte der Vasiṣṭhas und Viśvāmitras zeigt, dass schon in der alten Zeit die Eifersucht der Dichterfamilien zu grimmigem Hass sich steigerte. Ich habe Ved. Stud. II, 159 die Spuren dieses blutigen Familienzwistes im RV. zu verfolgen versucht. Hierher gehört auch eine *vidátha*-Stelle. In 7, 18, 13 rühmen sich die Vasiṣṭhas

jéṣma Pūrúṃ vidáthe mṛdhrávācam |

„Wir besiegten den Pūru, der in seiner Partei feindliche[3]) Reden führt".

1) Den *vāgvīra* in Ind. Sp.² 1199.

2) Ich glaube, dass Sāyaṇas *durdhara* und Ludwigs „unwiderstehlich" der Wahrheit näher kommen als meine frühere Deutung von *dudhrá* und Sippe in Ved. St. II, 9. Nicht der Begriff robur, den ich früher annahm, sondern der von vis, impetus liegt in dem Wort. *dudh* ist „raffen, packen".

3) *mṛdhrá* ist „feindlich" wie *mṛ́dh* = *śatru* (Sāy. zu 6, 60, 5 u. ö.).

Puru ist da, wo er im siebenten Maṇḍala als Feind genannt wird, der Viśvāmitra nach einer feinen Beobachtung E. Siegs. — In 3, 1, 2 sind unter *vidáthā* mit dem ausdrücklichen Zusatz *kavīnā́m* die Ṛṣigeschlechter der Vorzeit zu verstehen, in specie die Bhṛgus, die nach 10, 46, 2 den versteckten Agni fanden:

> 3, 1, 2 *diváḥ śaśāsur vidáthā kavīnā́m*
> *gṛ́tsāya cit taváse gātúm īṣuḥ* |

„Vom Himmel (kommend)[1] beorderten (die Götter) die Zunft der Weisen. Sie (die Weisen) suchten für den starken (Agni), der selbst ihr Meister ist, den Weg“.

Der Sinn der Strophe liegt nicht ganz auf der Hand. Zu *gṛ́tsāya* ist aus dem vorangehenden Pāda ein Lokativ *vidátheṣu* zu supplieren. *gṛtsa* (= *medhāvin*) „der einsichtsvolle“ ist der Lenker[2]) und Meister der Gilde. Der Sinn ist, dass damals die Gilde den Agni, der sonst selbst ihr Führer ist, aus dem Versteck zu Göttern und Menschen zurückführte. In dieser Auffassung bestärkt mich eine Reihe von Stellen, in welchen 1. Synonyme von *gṛ́tsa* eng mit *vidátheṣu* verknüpft sind und 2. Agni ausdrücklich als das Oberhaupt der gelehrten Genossenschaften bezeichnet wird, wie es sich aus der ganzen Stellung dieses Gottes eigentlich von selbst versteht. „Die Weisen in der Gilde“ (*vidátheṣu dhī́rāḥ*), „die klugen Denker in der Gilde“ (*svādhyò*[3]) *vidáthe*), „die Gelehrten[4]) in der Gilde“ (*vidátheṣu vedhásaḥ*) sind nur andere Ausdrücke für die leitende Autorität in ihr. Es sind Epitheta, die bald die faktische Stellung der Betreffenden in ihrer Genossenschaft, bald allgemein die geistige Kapazität charakterisieren. Was die Gṛtsamadas in ihrem Schlussvers für sich wünschen, das nehmen die minder bescheidenen Vasiṣṭhas ohne Weiteres für sich in Anspruch 10, 122, 8:

> *ní tvā Vásiṣṭhā ahvanta vājínam*
> *gṛṇánto Agne vidátheṣu vedhásaḥ* |

„Dich haben die Vasiṣṭhas eingeladen den streitbaren preisend, o Agni, sie die Gelehrten in der Genossenschaft“.

Ähnlich 10, 91, 9:

> *tvā́m íd átra vṛṇate tvāyávo*
> *hótāram Agne vidátheṣu vedhásaḥ* |

„Dich wählen (die Ṛtvijaḥ) dir zugethan jetzt zum Hotṛ, o Agni, die Gelehrten in der Genossenschaft“.

---

1) Nach Sāy. Ich glaube auch jetzt noch, dass mit 2c die Erzählung beginnt; cf. Ved. Stud. I, 161.

2) Vgl. *rathagṛtsá* = Wagenlenker.

3) = *śobhanaprajña* S. zu 1, 71, 8. In dieser Verbindung steht das Adjektiv ausnahmsweise voraus. Vielleicht gehört hierher gleichfalls in umgekehrter Wortfolge *suvidátrā vidáthe* AV. 18, 3, 19 (von den Manen).

4) *vedhás* ist der spätere *paṇḍita*.

Auf die *ṛtvijaḥ* bezieht Sāyaṇa auch die *svādhyò vidátheṣu* in 1, 151, 1, doch bedarf die Strophe noch besonderer Aufhellung. Dagegen ist klar VS. 34, 2:

yéna kármāṇy apáso manīṣíṇo
yajñé kṛṇvánti vidátheṣu dhī́rāḥ |
— — *tán me mánaḥ śivásaṃkalpam astu* ||

„Mit welchem Verstande die kundigen Liturgen bei dem Opfer die Handlungen vollziehen, die Weisen in der Zunft, dieser Verstand möge für mich von heilsamer Entschliessung sein".

ṚV. 3. 28. 4: *Ágne yahvásya táva bhāgadhéyaṃ*
ná prá minanti vidátheṣu dhī́rāḥ |

„O Agni, dein des jüngsten Anteil schmälern nicht die Weisen in der Zunft".

Agni als Autorität und Haupt der Gilde heisst *vidátheṣu prácetāḥ* 4, 6, 2 oder *vidátheṣu samrā́ṭ* in 3, 55, 7:

dvimātā́ hótā vidátheṣu samrā́l
ánv ágraṃ cárati kṣéti budhnáḥ

Ob danach auch 3, 56, 5:

utá trimātā́ vidátheṣu samrā́ṭ |

auf Agni zu beziehen sei, ist fraglich. Sāyaṇa denkt an Sūrya, während er in 8, 101, 6 über den *ékaṃ putráṃ tisṛṇā́m* sich ganz ausschweigt. Schliesslich dürfte auch *vidátheṣu sahantya* in 8, 11, 2:

tvám asi praśásyo vidátheṣu sahantya

hierher zu stellen sein, wo *vidátheṣu* trotz Stellen wie 10, 96, 1 (vgl. unter 4) mit *sahantya* und nicht mit *praśásyaḥ* zu verknüpfen ist. Ebenso ist in 3, 54, 1 *vidathyà* als Beiwort des Agni zu verstehen. Bei einigen Stellen mag man im Zweifel sein, ob Agni als Haupt s e i n e r Gilde, d. h. der Götter oder einer menschlichen Priesterzunft gedacht wird. Sicher ist das letztere der Fall in der interessanten Stelle 1, 31, 6:

tvám Agne vṛjinávartaniṃ náraṃ
sákman piparṣi vidáthe vicarṣaṇe |
yáḥ śū́rasātā páritakmye dháne
dabhrébhiś cit sámṛtā háṃsi bhū́yasaḥ ||

wo *vidáthe* dem *sákman* parallel steht und wiederum mit dem Schlusswort *vicarṣaṇe* einen einzigen Begriff bildet. Das Lied unterscheidet sich in seinem ganzen Charakter wesentlich von den üblichen Sāmidhenī- oder Prātaranuvāka-Liedern. Es ist eine oratio pro domo. Den eigentlichen Anlass erfahren wir aus obiger Str., sowie aus 16. Letztere lautet:

imā́m Agne śaráṇiṃ mīmṛṣo na
imám ádhvānaṃ yám ágāma dūrā́t |

Ludwig erklärt *śaráṇi* als „Bittgang". Roth durch „Widerspänstigkeit", Sāyaṇa als *hiṃsām vratalopарūpam* und ihm hat sich Grassmann angeschlossen. Vergleicht man AV. 6. 43. 3, so ergiebt sich, dass *śaráṇi* „die Bosheit, Ungezogenheit" ist. Also: „Verzeih mir diese Ungezogenheit und auch den Weg, den wir fern-ab[1]) gegangen". Ludwig deutet hier *vidátha* auf das Asyl. Richtiger ist wohl das Lied einem Brahmanen in den Mund zu legen, der sich mit seiner Gilde erzürnt und dieselbe böswillig verlassen hatte und nun als reuiger Sünder zurückgekehrt den Agni als Obersten der Gilde um Schutz und Verzeihung bittet. 1. 31. 6 ist darnach zu übersetzen: „Du, o Agni, schützest den Mann, der auf Abwege geraten ist, du der Leiter in der Genossenschaft, in der Gilde, der du in der Schlacht — nur mit wenigen viele schlägst". Der Sinn ist also: Agni, der solches in der Schlacht fertig bringt, wird auch den einen, der auf Abwege geraten ist, im Kreise seiner Zunftgenossen rehabilitieren können. Auf diese Weise ist es weniger „curious to find here Agni as the protector of the vṛjinavartani (Oldenberg, SBE. 46 p. 26). Man vergleiche übrigens auch Stellen wie 10. 164. 3 *Agnír víśvāny ápa duṣkṛtány ájuṣṭany āré asmád dadhātu.* Die Übersetzung von *vicarṣaṇe* bedarf noch einer kurzen Rechtfertigung. Roths „sehr rührig, — rüstig", wie Oldenbergs „dwelling among all tribes" befriedigen an anderen Stellen durchaus nicht. Sāyaṇa erklärt das Wort hier mit *viśiṣṭajñānayukta*[2]). Wieder hat Ludwig wesentlich das richtige getroffen, wenn er übersetzt „ausgezeichneter unter den Menschen". Nur muss das Wort öfters substantivisch gefasst werden. Es regiert in 6. 45. 16 den Genitiv *kṛṣṭīnám*, wie sonst *pátiḥ, rája, vṛṣabháḥ.* In 3. 2. 8 steht das Wort neben *rathíḥ* und *puróhitaḥ*, 5. 63. 3 neben *samrájā*; 1. 79. 12 hat es als Beiwort *sahasrakṣáḥ*, 9. 60. 1 steht in demselben Vers *sahásracakṣasam*. Indra soll grosse drohende Gefahr verscheuchen, denn er ist ein zuverlässiger (*sthiráḥ*) *vícarṣaṇiḥ* 2. 41. 10. In 4, 36. 5—6 führt der Dichter selbst genauer aus, wer als ein *vícarṣaṇi* gelten darf:

yáṃ deváso 'vatha sá vícarṣaṇiḥ
sá vājy árvā sá ṛṣir vacasyáyā
sá śúro ástā pṛtanāsu duṣṭáraḥ |
sá rāyás póṣaṃ sá suvíryaṃ dadhe
yáṃ Vājo Víbhvan Ṛbhávo yám áviṣuḥ |

Also „ein streitbarer Ritter, ein Ṛṣi an Beredtsamkeit, ein tapferer in der Schlacht unbesiegbarer Schütze" ein reicher Mann und ein Vater tüchtiger Söhne, alle diese sind in dem Wort eingeschlossen. *vícarṣaṇi* bezeichnet überall den *mukhya* oder *adhikārin*, den Mann von Rang, Ansehen und Einfluss, den Vorstand und Leiter.

1) *dūrat* nach Say.: *dūrād dūradeśam*, vgl. *ārád viṣṛṣṭā iṣavaḥ patantu rakṣásām* AV. 2, 3, 6.

2) Vgl. auch Naigh. 3, 11.

Zu den auf Seite 739 besprochenen Redewendungen ist auch *vidátheṣu kavyā́* in VS. 22, 2 zu stellen:

imā́m agṛbhṇan raśanā́m ṛtásya
pū́rva ā́yuṣi vidátheṣu kavyā́

wo freilich die Form *kavyā́* Schwierigkeit macht. TS. 4, 1, 2, 1 und MS. 3, 12, 1 p. 159, 14 lesen ebenso. Sāy. zu TS (IV p. 17) und Mahīdhara nehmen Vertauschung der Kasusendungen an. Das kurze PW. vermutet *kavyā́ḥ*. Und darauf läuft dem Sinn nach auch Mahīdharas Erklärung (*kavyā kavayaḥ* — *yajñeṣu kuśalāḥ*) hinaus. Die Seher oder die Klugen in der Zunft, also dieselben die sonst *vidátheṣu dhī́rāḥ* oder — *vedhásaḥ* heissen, waren es, die „in der Vorzeit diesen Zügel des frommen (Opfer)werkes in die Hand genommen haben". Für den besonderen Viniyoga im Aśvamedha ist der Vers ursprünglich wohl kaum bestimmt gewesen.

Auch Himmel und Erde werden im RV. 1, 159, 1 *vidátheṣu prácetasā* „die hochweisen[1]) in der Gilde" genannt, während sie in AV. 6, 53, 1 = TBr. 2, 7, 8, 2 einfach *prácetasau* heissen. Hier handelt es sich nicht mehr um die gelehrten Brahmanenzünfte. Auch die Götter bilden für sich eine Genossenschaft, einen *gaṇá* (cf. *gaṇám devā́nām*, in welchen die Ṛbhus aufgenommen werden RV. 4, 35, 3). Diese Genossenschaft der Götter heisst gleichfalls *vidátha* und innerhalb derselben bestand eine Abstufung nach Weisheit und Autorität. Bei dem Opfer erwartete man die Elite der Göttergenossenschaft, 3, 4, 5:

saptá hotrā́ṇi mánasā vṛṇānā́
ínvanto víśvam práti yann ṛténa |
nṛpéśaso vidátheṣu prá jātā́
abhī̀mám yajñám ví caranta pūrvī́ḥ ||

„Nach den Werken der sieben Hotṛs[2]) im Herzen verlangend, alles in Bewegung setzend (?) kommen nach der Ordnung (die Götter) herbei. In Männergestalt ziehen die Spitzen in der (Götter)genossenschaft durch die zahlreichen (Thore) ein zu diesem Opfer".

Pischel hat Ved. Stud. II, 116 die überlieferte Lesart *prá jātā́ḥ* gegen Grassmanns Emendation *prájātāḥ* in ihrem Recht geschützt, indem er zuerst den feinen Unterschied beider Formen erkannt hat. Die Stelle ist ein erneuter Beweis für die vorzügliche Überlieferung des RV.-Textes. Pischels Deutung von *prá jātá* als „eine Rolle spielend, Hauptperson" passt sehr gut zu meiner Erklärung von *vidátha*[3]). *prá jātá* ist gleichsam ein abgekürztes *prathamó jātáḥ* und wie schon Pischel gethan, eng an *vidátheṣu* anzuschliessen.

1) *prácetas* = *prakṛṣṭajñāna* Sāy. zu 2, 23, 2; 4, 6, 2 u. o.

2) vgl. PW. s. v. *hotar* 2 d), Pischel Ved. Stud. 1, 76 und Oldenberg z. d. St.

3) Vergleiche auch *prájātam* = *prabhūtam* (Sāy.) TBr. 2, 2, 1, 6.

Nur insofern weiche ich von Pischel ab, als ich zum Subjekt des zweiten Hemistich gleichfalls die Götter mache und zu dem Accus. *pūrvīḥ* in *d.* ein *dvārah* suppliere: vgl. die andere Aprīstelle 1, 188, 5, *bahvīś ca bhūyasīś ca yāḥ* | *dúraḥ*. Die Bedeutung von *abhi-vi-car* ergiebt sich dann von selbst, cf. *vi-i*, *vi-ya*, *vi-kram* „hindurchgehen".

Die göttliche und die menschliche Gilde oder Gemeinschaft werden einander gegenübergestellt in 8, 39, 1:

Agnír devā̃n anaktu na
ubhé hí vidáthe kavír antáś cárati dūtyàm

„Agni soll uns die Götter gefällig machen, denn der Seher thut Botendienst zwischen beiden Gilden[1]".

Die Gesamtgilde der Götter zerfällt in drei Sektionen, die sich noch weiter in Einzelgruppen oder Geschlechter wie die Marut, Viśve devāḥ, Vasus u. s. w. spalteten. Auch diese drei Unterabteilungen heissen wieder *vidáthani*. In ähnlicher Weise ist bald von dem *gaṇá*, der Gesamtschar der Marut die Rede (*mārutam gaṇám* 1, 14, 3; *Marútām gaṇáḥ* 10, 137, 5) bald von den *gaṇas*, d. h. den einzelnen Scharen[2] (*Marutāṃ gaṇāḥ* AV. 4, 13, 4; 15, 4; 19, 45, 10).

ṚV. 6, 51 2: *véda yás triṇi vidáthāny eṣām*
devā́nām jánma —

„Welcher (Surya) ihre drei Gilden, der Götter Geschlechter kennt".

Diese drei Gilden sind die bekannten dreimal elf Götter:

8, 39, 9 *Agnís triṇi tridhā́tūny ā́ kṣeti vidáthā kavíḥ* |
sá trīṅr ekādaśā̃n ihá yákṣac ca pipráyac ca naḥ

„Agni der weise wohnt bei den drei Gilden von dreifacher Natur: er möge die dreimal elf hier verehren und erfreuen"!

Dieses dreifache Element oder die dreifache Natur (*dhātu*) der Götter ist in der bekannten Dreiteilung der Welt als Himmel, Erde und Wasser begründet:

1, 139, 11 *yé devāso divy ékādaśa sthá*
pṛthivyā́m ádhy ékādaśa sthá |
apsukṣíto mahinaíkādaśa sthá
té devāso yajñám imám juṣadhvam ||

1) Sayana hat hier übersehen, dass *vidathe* nach P. P. Dual ist.

2) Es sind zusammen 7 gaṇas je zu 7 Mann: *saptágaṇā vai Marútaḥ* TS. 2, 2, 11, 1; 2, 3, 1, 5; TBr. 2, 7, 2, 2; Sāy. zu ṚV. 1, 6, 4, 107, 2, *saptásapta Māruta gaṇāḥ* MS. 3, 3, 10 (p. 44, 1); aber *trir vai saptásapta Marútaḥ* MS. 4, 3, 9 (p. 49, 3). Ihre Zahl beträgt nach gewöhnlicher Annahme 49, Sāy. zu ṚV. 1, 39, 4. Ihre Namen sind *īdṛṅ*, *anyādṛṅ* u. s. w. VS. 17, 81; Sāy. zu ṚV. 1, 6, 4; 107, 2; zu TS. II p. 327, 1. Andere Zahlen bei Macdonell, Vedic Mythology p. 78.

Die ihr, o Götter, die elf im Himmel seid, und die elf auf der Erde seid, und elf vermöge eurer Herrlichkeit im Wasser wohnt, ihr Götter geniesset dieses Opfer“!

2, 27, 8 *tríṇi vratā́ vidáthe antár eṣām* |

„Drei Abteilungen sind in ihrer Gilde“.

tríṇi vratā́ gehört nach Bedeutung und Etymologie eng zu *trivŕ̥t* „dreifach, dreiteilig“. In 4, 53, 5 sind unter den drei *vratā́ni* die nämlichen drei Klassen in der Göttergilde zu verstehen:

tribhír vrataír abhí no rakṣati tmánā |

„er selbst (Savitā) mit den drei Abteilungen (der Götter) schützt uns“.

In 7, 5, 4 ist *tridhā́tu vratám* geradezu die Dreizahl, Dreiheit:

táva tridhā́tu pr̥thivī́ utá dyaúr
Vaíśvānara vratám Agne sacanta |

„Himmel und Erde suchen, o Agni Vaiśvānara, deine Dreizahl (d. h. die drei heiligen Feuer oder die Feuer in den drei Naturreichen) auf“.

In 2, 27, 8 ist *eṣām* auf die Ādityas zu beziehen. Die Götter sind darnach die Gilde der Ādityas. Auch das hat seinen besonderen Grund. Als die Häupter der Göttergilde werden bald die Ādityas, bald Mitra-Varuṇa, bald Indra und Varuṇa, „die beiden Könige“ namhaft gemacht:

3, 38, 5 *dívo napātā vidáthasya dhībhíḥ*
kṣatrám rājānā pradívo dadhāthe || 5
tríṇi rājānā vidáthe purū́ṇi
pári víśvāni bhūṣathaḥ sádāṃsi |
ápaśyam átra mánasā jaganvā́n
vraté gandharvā́m̐ ápi vāyúkeśān || 6

„Durch die Weisheit der (Götter)genossenschaft besitzet ihr beide Söhne des Himmels[1]) seit alter Zeit die Herrscherwürde. Die drei (Abteilungen) in der Gilde, ihr Könige, die vielen, alle (Götter)sitze regiert ihr; im Geiste dorthin (dahinter) gekommen erschaute ich auch die Gandharven mit flatternden Haaren bei ihrem Werk“.

Trotz 7, 66, 10 (s. u.) glaube ich nicht, dass wir mit Roth *vidáthasya* von *kṣatrám* („Vorsitz in der Göttergenossenschaft“) abhängig machen dürfen, weil *kṣatrá* niemals mit einem Genit. object. verbunden wird. Der Sinn ist, dass die gesamte Genossenschaft der Götter in ihrer Weisheit die beiden geeignetsten zu Oberhäuptern erkoren hat. Str. 6 a—b ist gebaut wie 6, 8, 1 a—b (s. u.). Wie dort *prá*, so ist hier *pári* aus b an die Spitze des Satzes zu denken.

1) Indra und Varuṇa nach Sāy.; die Str. steht in einem Indralied. Indra wird aber erst in der mehreren Liedern gemeinsamen Schlussstrophe genannt.

Zu *trini* ist aus 2, 27, 8. *vratá* zu ergänzen. Die *sádāṃsi* sind wegen *átra*[1]) in *c* als die Göttersitze zu fassen, vgl. *eṣām*[2]) *aramá sádāṃsi* 3, 54, 5; *diváḥ sádāṃsi* AV. 19, 47, 1; SV. 1, 4, 1, 2, 10 und Stellen wie 8, 29, 9; 2, 41, 5; 1, 85, 2. Den *sádāṃsi* unserer Stelle entsprechen die *jánma*, „die Göttergeschlechter" (vgl. die *divyáni jánma* 10, 64, 16, die *daívyāni párthivani jánma* 5, 41, 14) in 6, 51, 2. Denn jedes einzelne Göttergeschlecht hat seinen besonderen Wohnsitz. Das *vidátham* umfasst alle *jánma* wie alle *sádāṃsi* der Götter. Die Strophe 3, 38, 6 hat eine unverkennbare Parallele in 7, 66, 10:

triṇi yé yemúr vidáthāni dhītíbhir
víśvāni páribhūtibhiḥ |

„Welche (Ādityas) die drei Gilden mit Weisheit gelenkt haben[3]), alle durch ihre Überlegenheit".

Sollte nicht auch hier zu *víśvani* das Substantiv aus einer anderen Stelle und zwar gerade *sádaṃsi* aus 3, 38, 6 zu ergänzen sein? *yemúr* in 7, 66, 10 erklärt *pári bhuṣathaḥ* in der Parallele 3, 38, 6. *pari-bhuṣ* bedeutet: umfassen, leiten. Für *bhūṣ* findet sich eine interessante Notiz bei Durga III p. 83, 4. Nach ihm bedeutet *bhūṣati*: *parigṛhṇāti*, *parirakṣati*, *atikramati*. Sayaṇa umschreibt *pari-bhūṣ* bald durch *paribharati* (8, 22, 5; 3, 12, 9) oder durch *parigṛhṇāti* (1, 136, 5; 2, 12, 1), meist aber durch *alaṃkaroti*, einmal auch mit *sādhayati* (1, 162, 13).

In 5, 63, 2 heisst es von Mitra und Varuṇa:

samrájār asyá bhúvanasya rajatho
Mítrāvaruṇā vidáthe svardṛ́śā |

„Als Oberherrn herrscht ihr über diese Welt, Mitra und Varuṇa, als die welche in der Gilde das Sonnenauge besitzen".

svardṛ́ś ist zunächst wörtlich zu nehmen[4]), denn die Sonne ist das Auge von Mitra und Varuṇa ṚV 1, 115, 1; 6, 51, 1; 7, 63, 1. Da aber die Sonne allsehend (*viśvácakṣas* 1, 50, 2; 7, 63, 1), weitsehend (*urucákṣas* 7, 35, 8; 63, 4), ein Späher der ganzen Welt (4, 13, 3), ein Hüter alles leblosen und lebenden ist (7, 60, 2), der Recht und Unrecht erschaut (4, 1, 17; 6, 51, 2) und auf alle Wesen schaut

1) vgl. VS. 23, 49 *pṛcchāmi tvā citáye devasakha yádi tvám átra mánasā jagántha*. „Ich frage dich, o Götterfreund, um es zu wissen, wenn du im Geiste dahinter gekommen bist", nämlich auf die im fg. erwähnten drei *padāni*. Mahīdh.: *matkṛte praśne*, was auf das gleiche hinausläuft. Dem *átra jagántha* entspricht in VS. 23, 50 *ápi téṣu triṣú padéṣv asmi*, „Auch ich bin im Geist an diesen drei padas". — *apaśyam* in RV. 3, 38, 6 vom geistigen Auge des Dichters.

2) sc. *devānām*.

3) nämlich: seit alter Zeit, cf. *pradivaḥ* in 3, 38, 5.

4) Ich fasse hier *svardṛ́ś* als Bahuvrīhi: = *svar dṛg yasya sa tau*. Durga II p. 330, 12 erklärt es durch *svar iva yo dṛśyate*. Das passt an anderen Stellen gut.

(7, 61, 1)) und über Himmel, Erde und Wasser hinausschaut (AV 13, 1, 45), so ist *svardŕ̥ś* s. v. a. allschauend, allwissend. *vidáthe svardŕ̥śā* reiht sich also den oben besprochnen Redewendungen wie *vidáthe dhīrāḥ* an.

Indra, der oft die ganze Göttergesellschaft im Asurakampf heraushauen muss, heisst R̥V. 1, 56, 2:

pátiṃ dákṣasya vidáthasya nū́ sáhaḥ

„den Herrn der Thatkraft, die Stärke (Rückhalt) seiner Genossenschaft“.

Auch zwischen zwei Gottheiten kann ein *vidátham* bestehen:

AV. 4, 25, 1 *Vāyóḥ Savitúr vidáthāni manmahe*

„Wir gedenken des Bundes zwischen Vāyu und Savitr̥“.

Das ganze Lied schildert die gemeinsame Thätigkeit dieser beiden Götter. — *vidáthe* mit instr. bedeutet: „im Bunde mit“. Parallel steht im folgenden Pāda *satrā́* R̥V. 7, 93, 5:

sáṃ yán mahī́ mithatī́ spárdhamāne
tanūrúcā śū́rasātā yátaite |
ádevayuṃ vidáthe devayúbhiḥ
satrā́ hataṃ somasútā jánena ||

„Wenn die beiden Heere schreiend[1]) wetteifernd am Leib glänzend in der Feldschlacht mit einander kämpfen, so erschlaget ihr beide (Indra und Agni) den Gottlosen im Bund mit den Frommen, im Verein mit dem somapressenden Mann“!

Auch hier bilden die beiden Schlussworte des Pāda *vidáthe devayúbhiḥ* ein syntaktisches Ganze.

In der Eingangsstrophe von 6, 8 giebt der Dichter sein Thema an:

pr̥kṣásya vŕ̥ṣṇo aruṣásya nū́ sáhaḥ
prá nú vocaṃ vidáthā jātávedasaḥ |

Er will die Macht des Vaiśvānara und sein *vidátha* besingen. Unter diesem sind zu verstehen Mitra (in Str. 3) und Agnis *gopā́ḥ* (= *pāyavaḥ*) in Str. 7, also seine Freundschaft oder Bundesgenossenschaft und sein Anhang, mit einem Wort sein *pakṣa*. — Als *pakṣa* im Sinn von Kriegspartei könnte man *vidátha* fassen in der Formel *vidáthā nicíkyat* (zweimal im Pādaschluss) = „die Parteien durchschauend“, von dem berühmten Schlachtross und Rennpferd Dadhikrāvan RV. 4, 38, 4[2]) und von der Kriegspauke, die als ein kundiger Heerführer (*puraetā́*) geschildert wird AV. 5, 20, 12.

1) *mith* = *parasparam ā-kruś Sāy.*

2) Pāda *d* dieser Strophe macht Schwierigkeit; es scheint eine doppelte Ellipse zu sein. Bei dieser Gelegenheit mache ich auf die glänzende Rūḍhi-erklärung von *āvír̥jīka* bei Sāyaṇa aufmerksam. Er erklärt es durch *āvirbhūtamuṣka* „mit hervortretenden Hoden“. *r̥jī*, wie als zweites Glied des Kompositum anzusetzen ist, ist = Avesta *erezi* Yasht 14, 29 und im Zend-Pehlevi-Glossar 11, 1. Suffix *-ka* im Bahuv. nach Pāṇ. 5, 4, 153.

3. Auch die Marut heissen *vidátheṣu dhī́rāḥ* in ṚV. 3, 26, 6

gántāro yajñáṃ vidátheṣu dhī́rāḥ |

„die zum Opfer kommen als die Weisen in der Zunft."

Dieses Epitheton ornans wird hier aus dem Charakter der Marut verständlich. Die Marut sind gelehrte Herren. Sie heissen *kaváyaḥ* 1, 31, 1; 5, 57, 8; 7, 59, 11; *kaváyo vedhásaḥ* 5, 52, 13; *arkíṇaḥ* 1, 38, 15; *arcínaḥ* 2, 34, 1; *brahmakṛ́taḥ* 3, 32, 2; 7, 9, 5; *brahmā́ṇaḥ* 5, 29, 3 und vielleicht auch in 5, 31, 4

brahmā́ṇa Índraṃ maháyanto arkaír
ávardhayann áhaye hántavā́ u |

Sāyaṇa: *brahmaṇo 'ṅgirasaḥ parivṛḍha Maruto vā.* Sie sind die Lobsänger (Barden) des Indra und dieser ihr Ṛṣi 5, 29, 1

árcanti tvā Marútaḥ pūtádakṣās
tvám eṣām ṛ́ṣir Indrāsi dhī́raḥ |

Alle diese Ausdrücke sind in ihrem technischen Sinn zu nehmen und nicht etwa auf das Heulen und Pfeifen des Sturmes zu deuten. Die Marut sind dem menschlichen Sänger geistesverwandt und helfen darum dem jungen Śyavāśva aus seinen Dichternöten ṚV. 5, 61[1]. Sie verdienen schon dieser Eigenschaft wegen den Titel der Weisen in der Zunft, denn die Dichter sind im ṚV. die Zierde ihrer Zunft. In 1, 64, 6, heissen die Marut *vidátheṣv ābhúvaḥ.* Dasselbe Beiwort bekommen in Str. 1 desselben Liedes die *gíraḥ*:

apó ná dhī́ro mánasā suhástyo
gíraḥ sám añje vidátheṣv ābhúvaḥ | 1.
pínvanty apó Marútaḥ sudā́navaḥ
páyo ghṛtávad vidátheṣv ābhúvaḥ | 6.

Als Beiwort der Marut erinnert *vidátheṣu ābhúvaḥ* an *ābhúbhiḥ* in 5, 35, 3, das Sāyaṇa auf die Marut bezieht, als Beiwort der *gíraḥ* aber an die *vidathyà vā́k* in 1, 167, 3. Die Taddhitabildung *vidathyà* ist nach indischer Terminologie eine *vṛtti.* Setzen wir diese *vṛtti* nach Pāṇ. 4, 4, 98 oder 5, 1, 5 in ihre *avṛtti* um, so ergiebt sich *vidathyà* = *vidathe sādhu* oder *vidathāya hita*[2]. Die beiden Wörter *sādhu* und *hita* kommen dem Begriff des vedischen *ābhú* nahe. Eine Bedeutung von *ābhú* tritt klar zu Tage in der Zusammensetzung *sv-ābhú* in 5, 6, 3:

Agnír hí vājínaṃ viśé
dádāti viśvácarṣaṇiḥ |
Agnī rāyé svābhúvaṃ
sá prītó yāti vā́ryam ||

1 Ved. Stud. II, 253. Wer den Wert derartiger Legenden in Abrede stellt, zerstört sich selbst die schönsten Stücke des Rigveda.

2 Nach Kāś. zu 4, 4, 98 ist *sādhu* = *pravīṇa* oder *yogya*; *hita* = *upakāraka.*

„Denn Agni — schenkt dem Volk ein Streitross (oder „einen Helden“). Agni ein zu Reichtum behilfliches; munter geht es auf Beute aus“ [1]).

Damit ist zu vergleichen 1, 5, 3: .

sá ghā no yóga ā́ bhuvat
sá rāyé sá púraṃdhyām |

„Er (Indra) sei uns behilflich bei der Unternehmung, er zum Reichtum [2]), er bei der Frau (zu Kindern)“.

Das Verbum *ā-bhū* bedeutet: 1) rasch und gern erscheinen bei 8, 93, 17 *yát sómesoma ā́bhavaḥ* verglichen mit 8, 92, 26 desselben Dichters *áraṃ hí ṣmā sutéṣu ṇaḥ sómeṣv Indra bhūṣasi.* 2) beistehen, fördern, begünstigen 4, 31, 1 *káyā naś citrá ā́ bhuvad ūtī* und 1, 5, 3. Andere Bedeutungen sind: in etwas eingehen, bes. in einen Schoss zu neuer Geburt, wiedergeboren werden z. B. Chānd. Up. 6, 9, 3 *yad yad bhavanti tad ā bhavanti.*

Für die Begriffsbestimmung ist ferner wichtig, dass die Stelle:

7, 30, 4 *svābhúvo jaraṇā́m aśnavanta*

eine Parallele hat in

10, 37, 6 *bhadrám jī́vanto jaraṇā́m aśīmahi.*

Es spielt also bei *svābhū́* auch der Begriff von *bhadra* herein. Die Bedeutungen von *ābhū́* lassen sich etwa so anordnen: „hilfreich, Helfer, Freund“; überhaupt „gefällig, wohlthuend, angenehm, genehm“. Dasselbe bedeutet *svābhū́* und ausserdem noch in 7, 30, 4 „beliebt, glücklich“. 1, 64, 6 werden die Marut als die hilfreichen Freunde in der (Götter)gilde charakterisiert. Dies beziehe ich auf ihr Verhältnis zu Indra, den sie nicht verliessen, als er von allen andern Göttern im Stich gelassen wurde [3]), ṚV. 8, 96, 7 und Ait. Br. 3, 16, 1: *Indraṃ vai — sarva devatā ajahus, taṃ Maruta eva svāpayo nājahuḥ.* Ähnlich Ait. Br. 3, 20, 1 [4]). Sie heissen darum seine *sákhāyaḥ* ṚV. 3, 51, 8; TBr. 1, 5, 5, 3. In demselben Sinn werden sie im ṚV. 5, 35, 3 und 1, 51, 9 mit *ābhū́bhiḥ* bezeichnet, an letzter Stelle im Gegensatz zu *ánābhuvaḥ* „den Feinden“ [4]).

Hingegen besagt die erste Strophe von 1, 64, dass der Dichter sein Gedicht herausputzt wie ein geschickter Künstler ein Kunstwerk, auf dass es der Gilde genehm sei. In diesem Fall bezieht

1) In der Konstruktion des Satzes stimme ich Oldenberg SBE. XLVI, 379 bei.

2) Zum Wechsel von Dat. und Locat. vgl. 1, 10, 6 *tám ít sakhitvá īmahe tám rāyé tám suvī́rye. sakhitve* und *suvīrye* sind *nimitta*-Lokative wie in *carmaṇi dvīpinaṃ hanti* u. s. w. MBhāṣ. zu Pāṇ. 2, 3, 36, 6.

3) Es war freilich nicht immer so, wie ṚV. 1, 165, 6; 8, 7, 31 und die Begebenheit mit dem Aśvatthabaum Śat. Br. 4, 3, 3, 6 zeigen.

4) Auch unter *ābhū́ṣu* in 1, 56, 3 sind vielleicht die Marut zu verstehen, während Sāy. dort das Wort seltsamer Weise als „Gefängnis“ erklärt.

sich *vidátha* nicht auf die ganze Göttergenossenschaft, sondern nur auf die Marut. In einer Reihe von Stellen wird *vidátha* ganz synonym mit *gaṇá* gebraucht und bezeichnet die Schar oder die Scharen der Marut, wie Roth schon richtig erkannt hat:

1, 89, 7 *śubhaṃyā́vāno vidátheṣu jágmayaḥ* |

„schmuck gehend, in Scharen ziehend".

1, 85, 1 *mádanti vīrā́ vidátheṣu ghŕ̥ṣvayaḥ* |

1, 166, 2 *krī́ḷanti krīḷā́ vidátheṣu ghŕ̥ṣvayaḥ* |

ghŕ̥ṣvi hat Roth als „munter, lustig" gedeutet, M. Müller richtiger als „wild". Ludwig giebt dem Wort die verschiedenartigsten Übersetzungen. Die Wahrheit ist auch hier bei Sayaṇa zu finden, der in 9, 101, 8 *ghŕ̥ṣvayaḥ* durch *parasparaṃ spardhamānāḥ* erklärt. Die *gávo ghŕ̥ṣvayaḥ* sind dort nach Sāy. die *stutilakṣaṇa vācaḥ*[1]. Auch damit hat er wohl das richtige getroffen: zu vergleichen ist 7, 18, 3 *paspr̥dhānā́so gíraḥ*. *ghŕ̥ṣvi* bedeutet: „vorstürmend, vordrängend, einander zuvorzukommen suchend, ungestüm". *vidátheṣu ghŕ̥ṣvayaḥ* also: „in Reihen (Kolonnen) vorwärtsstürmend". Wegen *ghr̥ṣvirādhas* (Beiwort der Marut) 7, 59, 5 verweise ich auf 1, 168, 7 (besprochen in Ved. Stud. II, 253). Die Zugehörigkeit von *ghŕ̥ṣvi* zu Wz. *hr̥ṣ* ist zweifelhaft. Der Dhātupaṭha verzeichnet für *ghr̥ṣ* nur die Bedeutung *saṃgharṣa*. Böhtlingk notiert in PW. aus einer anderen Wurzelsammlung auch die Bedeutung *saṃharṣa*. *saṃgharṣa* und *saṃharṣa* sind insofern mit einander verwandt, als sie beide auch die *spardhā* bezeichnen. *ghr̥ṣ* ist wie schon Sayaṇa erkannt hat mit *spardh* synonym, und weiter auch mit *yat* in der hier anzureihenden Stelle

5, 59, 2 *antár mahé vidáthe yetire náraḥ* |

Ich glaube nicht, dass das PW. die Grundbedeutung der Wz. *yat* richtig getroffen hat[2]. Im Par. bedeutet *yat*: „anspornen, antreiben"[3]; im Ātm. „sich gegenseitig anspornen, um die Wette losstürmen, mit einander wetteifern, kämpfen, sich anstrengen". Also: „die Männer stürmen in grosser Kolonne um die Wette vorwärts". Cf. *śravasyávo ná pŕ̥tanāsu yetire* 1, 85, 8; *étā ná yetire* 10, 77, 2. Den Zug der Marut dachte man sich wie den der Sonnenrosse, die wiederum mit Zugvögeln verglichen werden in 1, 163, 10 *haṃsā́ iva śreṇiśó yatante*. Was dort *vidáthe*, ist hier *śreṇiśáḥ*: *vidátha* = *śréṇi*:

1, 167, 6 *ásthāpayanta yuvatíṃ yúvānaḥ*
śubhé nímiślāṃ vidátheṣu pajrā́m |

[1] Auch sonst nimmt Sāy. für *go* öfters die Bedeutung *vāc* (wie im klass. Skt.) oder *stuti* an, z. B. 1, 173, 8; 180, 5 (an beiden Stellen durchaus passend), 8, 24, 20 (vgl. Āś. Gs. 1, 1, 4; 2, 21, 5). Diese Erklärung stammt aus Naigh. 1, 11.

[2] Das hat Roth z. T. selbst eingestanden ZDMG. 41, 676. M. Müller giebt *yetire* weit richtiger durch „to strive together" wieder.

[3] Das Par. hat schon Ludwig so gefasst z. B. 5, 65, 6.

Die Wortstellung ist geschickt gewählt. *nímiśla* hat immer eine Ergänzung im Locativ, muss also hier mit dem folgenden *vidátheṣu* konstruiert werden. Dasselbe gilt aber auch nach der Stellung am Ende des Pāda und den analogen Konstruktionen für *pajrám*. Auch hier soll durch die Schlussworte die besondere Stellung, welche die Rodasī im *gaṇa* der Marut einnimmt, gekennzeichnet werden. Das ist aber bei den bisherigen Deutungsversuchen von *pajrá* nicht möglich[1]). Der Vergleich mit πηγός ist, wie immer, irreleitend gewesen. In der Mehrzahl der Stellen ist Pajra der Name eines bestimmten Zweiges des grossen Gotra der Aṅgiras (vgl. PW. und Bergaigne II, 479). Es kommen für das Adjektiv *pajrá* nur fünf Stellen in Betracht. Die wichtigsten sind:

1, 158, 3 *yuktó ha yád vām Taugryáya perúr*
ví mádhye árṇaso dhā́yi pajráḥ |
úpa vām ávaḥ śaraṇám gameyam

8, 63, 12 *yáḥ śáṃsate stuvaté dhā́yi pajrá*
índrajyeṣṭha asmā́n avantu devā́ḥ |

Die Worte *dhā́yi pajráḥ* am Ende des Stollens sind zu beurteilen wie die fünfmal den Pādaschluss bildende Redensart *dhā́yi darśatáḥ* 5, 56, 7; 8, 70, 2; resp. *dhā́yi darśatám* 1, 141, 1; 4, 36, 7; 5, 66, 2, d. h. sie gehören eng zusammen und bilden das Prädikat des Satzes. *dhā́yi* ist s. v. a. „machte sich, ward (wird)", *dhā́yi darśatáḥ* = „ward sichtbar". Auch die Worte *dhā́yi haryatáḥ* in 10, 96, 4 sind so zu konstruieren. Der Anfang von 8, 63, 12c ist formelhaft[2]) und kehrt in

5, 42, 7 *yáḥ śáṃsate stuvaté śámbhaviṣṭhaḥ*

und 6, 62, 5 *yā́ śáṃsate stuvaté śámbhaviṣṭhā*

wieder. *dhā́yi pajráḥ* entspricht also dem *śámbhaviṣṭhaḥ*. Auch sonst sind Anzeichen vorhanden, dass *pajrá* begrifflich nicht weit von *śambhú* (= *sukhasya bhāvayitā*, Sāy.) abliegt. *vidátheṣu pajrā́m* in 1, 167, 6 erinnert an *vidátheṣu śambhúvam* 1, 40, 6 und dieses wieder an *vidátheṣu cā́rum* 7, 84, 3, beide Male am Ende des Stollens. Entscheidend ist schliesslich, dass die Rodasī in 5, 56, 8 *suráṇāni bíbhratī* („die Reize besitzende") in Str. 9 dieses Liedes *subhága* und wahrscheinlich in 1, 167, 7 *subhā́gā* heisst[3]). *pajrá* ist = *subhaga*, s. v. a. glückbringend, lieb, erwünscht,

1) Cf. neuerdings Baunack in KZ. 35, 533. Er giebt dem Wort die Bedeutung „frisch, frische Kraft gebend".

2) Cf. Baunack p. 538.

3) So sehr ich im allgemeinen gegen Konjekturen im ṚV. misstrauisch bin, so kann ich mich hier der Vermutung nicht entschlagen, dass *subhā́gāḥ* Redaktionsfehler für *subhā́gā* sei, hervorgerufen durch falsche Auffassung von *jánīr* als acc. plur. In dem ganzen Lied wird Rodasī als die Begleiterin der Marut geschildert. Fasst man *jánīr* als Nom. sg., was trotz *jánī* in 4, 52, 1 und trotz des Accents nach Lanman p. 377 möglich ist, und schreibt man *subhā́gā*, so wäre der Sinn: „so oft die männlich gesinnte (*vṛ́ṣamaṇāḥ* = *nṛmáṇāḥ* in Str. 5), stolze, sogar trotzige als ihre geliebte Frau mitfährt".

und in specie beliebt oder geliebt von der Frau. Darnach ist zu übersetzen: 1. 167. 6 „Die Jünglinge hoben die jugendliche zum Schmuck (auf den Wagen), sie die Gesellin der Schaar (und) Liebling". 1. 158. 3 (Wie damals) als euer geschirrter strotzender (Wagen[1]) dem Tugrasohn mitten auf dem Meer willkommen[2]) ward, so möchte ich in euren Schutz und Schirm gelangen". 8. 63. 12 (Indra) welcher dem preisenden, lobsingenden glückbringend ist, (und) die Götter mit Indra an der Spitze sollen uns schützen". In der Konstruktion des Satzes bin ich Sāyaṇa gefolgt. Die *pajrá* in 9. 82. 4 ist nach Sāyaṇa, der sich hier ausdrücklich auf eine ältere ungenannte Autorität stützt, die Erde. In 1. 190. 5 fasse ich *pajráḥ* mit Ludwig (III. 109) und Bergaigne als Eigennamen und nehme mit beiden eine Feindschaft zwischen den Pajras und Agastya an. Zugleich scheint mir aber die Stelle einen Wortwitz, eine Anspielung auf die Adjektivbedeutung von *pajrá* zu enthalten. Die Pajras (die lieben) sind in Wahrheit *pāpāḥ*.

4. *vidátha* bezeichnet aber nicht ausschliesslich die Gilde oder Zunft als ständige Korporation, sondern auch das zum Zweck eines Opfers zusammengetretene Konsortium von Priestern, den Konvent, insbesondere das vollzählige Priesterkollegium, wie es für die grossen Somaopfer notwendig war. Durch Metonymie wird der Ausdruck *vidátha* auf das Somaopfer selbst, resp. auf dessen einzelne Abteilungen, die savanas übertragen. In unmittelbarer Nähe von *vidátha* erscheint öfters *yajñá* (vgl. Bloomfield a. a. O. 16) oder *havís* und zwar stehen beide Wörter entweder parallel wie in 3. 3. 3 *ketúṃ yajñánāṃ vidáthasya sádhanam* und 8. 11. 1. 2. *vidáthe — havíṣi* 6, 52, 17, oder in verschiedenem Kasus wie 7, 84. 3; 10, 100. 6. Diese beiden Stellen lassen noch den eigentlichen Unterschied beider Wörter durchfühlen: *yajñá* ist die Handlung, aber *vidátha* sind die handelnden Personen. Die oben mitgeteilte Erzählung eines Brahmaṇa lehrt, dass gewisse Brahmanenfamilien es als ihr Privileg betrachteten, die *ṛtvíjaḥ* für das Somaopfer des königlichen Yajamāna zu stellen. In noch höherem Grade werden diese Ansprüche bei den alten Dichtergeschlechtern des ṚV. bestanden haben. Daraus entsprangen die fortwährenden Reibereien, die wir schon im ṚV. zwischen den Zeilen lesen. Der Neid um die *dakṣiṇā* gab der gegenseitigen

1 Bergaigne, Pischel (Ved. Stud. I, 99) und Baunack beziehen den Vers auf den Soma. Obige Deutung hat den Vorzug der Einfachheit.

2 In diesem Sinn fasse ich auch *jáṭhalasya júṣṭaḥ* in der Bhujyustelle 1, 182, 6, in deren Konstruktion ich ganz mit Baunack a. a. O. p. 550 übereinstimme. Wie dort der Wagen *pajrá*, so sind hier die Schiffe *jáṭhalasya júṣṭāḥ*. Da *hṛd* auch im Sinn von *kukṣi* und *udara* gebraucht wird, bes. wo es sich um den Somatrank handelt, so konnte umgekehrt *jáṭhala* = *jaṭhara* = *hṛd* und *jáṭhalasya júṣṭa* = *hṛdya* sein. Das wäre wieder ein Fall der kreuzweisen Bedeutungsübertragung bei Synonymen, über welche ich Ved. Stud. II, 277 gesprochen.

Eifersucht immer neue Nahrung. Thatsächlich laufen Dichtergeschlecht, Gelehrtenzunft, Priesterpartei und collegium sacerdotum bei dem Opfer oft auf dasselbe hinaus, so dass der Bedeutungswechsel von *vidátha* nur scheinbar oder ganz geringfügig ist. Auch bei den Buddhisten bezeichnet *saṅgha* den geistlichen Orden und ein Kapitel von Mönchen; *gaṇa* die gesamte Gemeinde der Bhikkhus und auch „a small chapter of priests" (Childers s. v.). Unter *vidátha* sind dieselben Personen zu verstehen, die sich in den sakralen Liedern des RV. als *gaṇá* (*gaṇá á niṣádya* 6, 40, 1 = *asmatstotṛsaṅghe* Sāy.; *ní ṣú sīda gaṇapate gaṇéṣu* 10, 112, 9 = *stotṛgaṇeṣu* Sāy.), als „unsere Partei" (*asmā́kam ardhám á́ gahi* 4, 32, 1), als „die Freundschaft" (*ádhi stotrásya sakhyásya gātana* „gedenket des Loblieds der Genossenschaft" 5, 55, 9 und vgl. *sákman* — *vidáthe* in 1, 31, 6) und als die „Genossen" oder „Kollegen" bezeichnen: *asmā́bhir Indra sákhibhir huvānáḥ* 10, 112, 3; *pári trāsate nidhíbhiḥ sákhāyaḥ* 10, 179, 2 (hier in b der *madhyaṃdina* erwähnt), *somyā́saḥ sákhāyaḥ* 3, 30, 1, *imé sákhāyaḥ somínaḥ* 8, 45, 16, *brahmā́ṇaḥ sákhāyaḥ* 5, 32, 12, *sákhāyaḥ kārávaḥ* 8, 92, 33 oder im Vokativ: *kathā́ rādhāma sakhāyaḥ stómam* 1, 41, 7; 5, 1; 5, 45, 6; 6, 48, 11 und in Verbindung mit dem beliebten *vaḥ* 6, 16, 22; 23, 9; 9, 105, 1. Bisweilen wird der Sprecher neben den Kollegen besonders erwähnt: *gṛṇaté sákhibhyaḥ* 3, 30, 15 (cf. *stotṛ́bhyo gṛṇaté ca* 7, 3, 10),

9, 96, 4 *tád uśanti víśva imé sákhāyas*
tád ahám vaśmi pavamāna soma |

In 9, 98, 12 werden die *sákhāyaḥ* den Sūris gegenübergestellt:

táṃ sakhāyaḥ purorúcam
yūyáṃ vayáṃ ca sūráyaḥ
aśyā́ma vā́jagandhyam
sanéma vā́japastyam |

Hier werden also die Sprecher selbst *sūráyaḥ* genannt. S. V. freilich stellt *yūyám* und *vayám* um. Über *sūrí* möchte ich mich an diesem Ort nicht endgiltig entscheiden. So gewiss es an vielen Stellen den Yajamāna im Gegensatz zu den *stotáraḥ*, *jaritáraḥ*, *gṛṇántaḥ* bezeichnet, so gewiss ist auch das Gegenteil davon der Fall. Ich verweise namentlich auf *trótasaḥ* — *vayáṃ te syāma sūráyo gṛṇántaḥ* 4, 29, 5, *táva priyā́saḥ sūríṣu syāma* 7, 19, 7, ferner 1, 54, 11 = 10, 61, 22; 6, 8, 7. In 1, 22, 20 können unter *sūráyaḥ* nur die in der folgenden Str. genannten *víprāso vipanyávaḥ* gemeint sein. Auch die klassische Bedeutung von *sūri* kann nicht vom Himmel gefallen sein, sondern muss in logischem Zusammenhang aus der vedischen erwachsen sein.

In 7, 84, 3 stehen die *vidáthāni* den Sūris gegenüber:[1])

1) *vidátha* und *sūrí* stehen auch in 1, 153, 2 beisammen. Dort liegt die Schwierigkeit nur in *sūrí*.

kṛtáṃ no yajñáṃ vidátheṣu cā́rum
kṛtáṃ bráhmāṇi sūríṣu praśastā́ |

„Machet, dass unser Opfer im Priesterkollegium glückbringend sei, machet, dass unsere Gebete bei den Suris Beifall finden“ [1].

Wörter, die im Skt. „schön, angenehm, erfreulich“ bedeuten, werden auch prägnant im Sinn von „Glück verheissend, glückbringend“ gebraucht. Ich verweise auf *kalyāṇa, śubha, śobhana, puṇya* und die betreffenden Artikel bei Apte. Es mag darum erlaubt sein, diesen Bedeutungswechsel hier für *cā́ru* anzunehmen, besonders mit Rücksicht auf

1, 40, 6 *tám íd vocema vidátheṣu śambhúvam*
mántraṃ devā anehásam |

und

10, 100, 6 *yajñáś ca bhūd vidáthe cā́rur ántamaḥ*

„Und das Opfer möge im Priesterkollegium glückbringend, (von den Göttern) bevorzugt [2]) sein“.

Auch hier handelt es sich wohl um die *spardhā* verschiedener opfernder Parteien. Wir haben in den Ved. Stud. wiederholt auf diese *spardhā* hingewiesen. Man betrachtete die Priesterschaft eines anderen Yajamāna als feindselige Konkurrenten. Das Bild des Rennsportes oder der Schlacht drängt sich dabei dem Dichter von selbst auf. So heisst es 7, 93, 3—4:

úpo ha yád vidáthaṃ vājíno gúr
dhībhír víprāḥ prámatim icchámānāḥ |
árvanto ná kā́ṣṭhāṃ nákṣamāṇā
Indrāgnī jóhuvato náras té || 3
girbhír vípraḥ prámatim icchámāna
ī́ṭṭe rayíṃ yaśásam pūrvabhā́jam |

„Wenn sie kampflustig sich zum Opferkonvent begeben, die Brahmanen, die mit Liedern die Gunst [3]) (der Götter) suchen, gleich Rossen, die in die Rennbahn (oder: auf das Schlachtfeld, Say.) kommen, Indra und Agni anrufend, diese Männer, (4) dann fleht der mit Liedern die Gunst suchende Brahmane um einen rühmlichen bevorzugten Gewinn“.

vājín ist auch in 3, 29 7; 6, 7, 3; 7, 56, 15 Epitheton des *vípra*, in 1, 86, 3 aber drücken *vājínaḥ* und *vípram* den bekannten Gegensatz des Yajamana und Sängers aus. Ludwig möchte diesen Gegensatz auch in unserer Stelle sehen; doch erscheint mir die obige Auffassung ungezwungener.

1) In Gestalt einer Belohnung, falls die Sūris hier die Yajamānas sind.
2) Dies scheint mir der Sinn von *ántama* zu sein. Eine erneute Untersuchung des Wortes könnte allerdings die obige Übersetzung umstossen.
3) *prámati* = *anugrahabuddhi* Say.

Es würde zu weit führen und die Exkurse über Gebühr vermehren, wollte ich alle einschlägigen Stellen ausführlich durchsprechen, in welchen *vidátha* entweder das amtierende Kollegium der *ṛtvijaḥ* oder *lakṣaṇayā* das Opfer selbst bedeutet. Ich will nur den Versuch machen, dieselben einigermassen zu ordnen:

1. in Verbindung mit Wz. *mad*:

6, 52, 17 *asmín no adyá vidáthe yajatrā*
víśve devā havíṣi mādayadhvam;

ähnlich 3, 54, 2 (hier neben *stóme*); 10, 12, 7; cf. *asmín — sávane mādayasva* 2, 18, 7; *asmín yajñé mandasānā́* 4, 50, 10.

2. Komm zu oder lass dich nieder bei unserem Konvent:

1, 186, 1 *ā́ na íḷābhir vidáthe suśastí*
viśvā́naraḥ Savitā́ devá etu |

7, 57, 2 *asmā́kam adyá vidátheṣu barhír*
ā́ vītáye sadata pipriyāṇā́ḥ |

3. Das Lied wird *vidáthe*, im Kreise des Priesterkollegiums vorgetragen oder der Gott in diesem verherrlicht:

7, 99, 6 *raré vāṃ stómaṃ vidátheṣu Viṣṇo.*

3, 39, 1. 2 *matíḥ — yā́ jā́gṛvir vidáthe śasyámānā.*

10, 96, 1 *prá te mahé vidáthe śaṃsiṣaṃ hárī.*

7, 73, 2 *ā́ vāṃ voce vidátheṣu práyasvān.*[1])

4, 21, 4 *tám u ṣṭavāma vidátheṣv Índram.*

stutó vidáthe 6, 24, 2, *vidátheṣu súṣṭutāḥ* 1, 166, 7, *pravakṣyā́mo vidáthe vīryā̀ṇi* 1, 162, 1, *vidátheṣu pravā́cyaḥ* 4, 36, 5; *préd u tā́ te vidátheṣu bravāma* 5, 29, 13.

4. Agni als Mittelpunkt des Priesterkollegiums wie überhaupt des *vidátha* (s. o.), Bloomfield p. 16. *vidátheṣu dī́dyat* 1, 143, 7, *vidáthasya ketúm* 1, 60, 1; *vidáthasya sā́dhanam* 3, 3, 3, — *prasā́dhanam* 10, 91, 8; *vidáthāni sā́dhan* 3, 1, 18; *vidáthāni pracodáyan* 3, 27, 7, *vidáthe yájadhyai* 3, 1, 1. — Ebenso vom Soma 9, 97, 56; 32, 1.

5. Einzelne Priester im Priesterkolleg namhaft gemacht: *anákti yád vāṃ vidátheṣu hótā* 1, 153, 2; *brahmā́ṇeva vidátha ukthaśā́sā* 2, 39, 1; von Agni: *Agníṃ hótāraṃ vidáthāya jījanan* 10, 11, 3; 6, 11, 2. Zweifelhaft ist 1, 153, 3. Dagegen gehört 10, 110, 7 *pracodáyantā vidátheṣu kārú* (von den *daívyā hótārā*) wohl zu den unter 1 und 2 besprochenen Pādaschlüssen.

Schon Sāyaṇa hat zu 2, 4, 8 (vgl. Bloomfield p. 17):

nū́ te pū́rvasyávaso ádhītau
tṛtī́ye vidáthe mánma śaṃsi |

1) Auch hier wohl mit dem Schlusswort enger zu verbinden. Erst eine Untersuchung über *práyas* wird das sicher entscheiden.

den Ausdruck *tṛtíye vidáthe* auf das *tṛtīyasavanam* bezogen. Doch fügt er noch eine zweite Erklärung hinzu, weil ihm der Widerspruch der ersteren mit dem Viniyoga des Liedes bedenklich erscheinen mochte. Im Ritual hatte das Sūkta seine Stelle im Prātaranuvāka (Āś. Śr. 4, 13, 7). Sāyaṇa meint, mit *tṛtíye vidáthe* könne auch die dritte Liturgie (*kratu*[1]) im Prātaranuvāka gemeint sein. — Auch in 3, 54, 11; 56, 5—8 hat schon Sāyaṇa richtig die drei savanas herausgelesen:

3, 56, 8 *trír á divó vidáthe santu deváḥ*

3, 54, 11 *trír á divó vidáthe pátyamānaḥ*

3, 56, 5 *trír á̄ divó vidáthe pátyamānāḥ*[2])

„Dreimal des Tages zu dem Priesterkonvent eilend“.

Sāy. erklärt *pátyamana* beide Male mit *āgacchan*. Auch sonst bringt er diese Erklärung statt der üblichen von *aiśvarya* (nach Naigh. 2, 21) vor: *gacchati*, *āgacchati* 1, 128, 7; 3, 56, 3; 6, 2, 1; 65, 3; 66, 1; 7, 18, 16, oder *palayate* 7, 18, 8; *abhi-pat* = *abhigam* 8, 102, 9, = *abhiprap* 10, 132, 3. Wenn ich auch zugeben will, dass Sāyaṇa *pat* IV mit *pat* I (cf. Dhātupāṭha) verwechselt hat, so ergeben diese Erklärungen doch z. T. einen vorzüglichen Sinn. Die Vermischung beider Wurzeln könnte alt sein. Endlich stelle ich mit Bloomfield hierher 5, 3, 6:

vayám Agne vanuyāma tvótā
vasūyávo havíṣā búdhyamānāḥ |
vayáṃ samaryé vidátheṣv áhnāṃ
vayáṃ rāyá̄ sahasas putra mártān ||

„Wir, o Agni, wollen ausstechen mit deiner Hilfe, nach Gut begehrend, mit unsrem Opfer, wachend[3]), wir im Wettstreit[4]) in den Konventen der (drei) Tageszeiten, wir durch Reichtum[5]), o Sohn der Kraft, die (anderen) Sterblichen“.

Dass der Plural von *áhan* im R̥V. auch die Tageszeiten bezeichne, scheint mir für eine ganze Reihe von Stellen, besonders in der Verbindung mit *div*, eine annehmbare Vermuthung:

1, 130, 10 *Divodāsébhir Indra stávāno*
vāvṛdhīthá̄ áhobhir iva dyaúḥ |

1) Vgl. Haug, Zu Ait. Br. II p. 111 n.

2) *vidátheṣu samrā́ṭ* in derselben Strophe musste aus den oben dargelegten Gründen zur ersten Bedeutung gezogen werden. Man ersieht aus der Stelle wie die Bedeutungen in einander spielen.

3) Um in der Frühe als der Erste der Konkurrenten auf dem Platz zu sein. *búdhyamāna* ist der Frühaufsteher des bekannten geflügelten Wortes.

4) Mit anderen Sängern, wieder die *spárdhaḥ*.

5) cf. *rayíṃ ... vanāmahai* 9, 101, 9; gemeint ist in 5, 3, 6 die *dakṣiṇā*.

„Von den Divodāsas[1], o Indra, gepriesen, mögest du wachsen wie der Tag durch seine Zeiten“.

1, 151, 9 *ná vām dyávó 'habhir nótá síndhavo*
ná devatvám paṇáyo nā́naśur maghám |

„Nicht reichen die Tage mit ihren Zeiten noch die Ströme, noch die Paṇis an eure Gottheit noch an euren Reichtum[2].“

10, 7, 4 *dyúbhir asmā áhabhir vāmám astu*

„(alle) Tage, (alle) Tageszeiten soll ihm Freude sein“!

2, 19, 3 *ájanayat sū́ryaṃ vidád gā́*
aktúnā́hnāṃ vayúnāni sādhat |

„(Indra) brachte die Sonne zum Vorschein, er fand die Kühe, durch ihr (der Sonne) Licht regelte er die Reihenfolge[3] der Tageszeiten“.

3, 34, 4 *prárocayan mánave ketúm áhnām*
ávindaj jyótir bṛhaté ráṇāya |

„Er liess aufleuchten für den Menschen den Weiser der Tageszeiten; er fand das Licht zu hoher Freude“.

Gemeint ist der Agni Vaiśvānara als Sonne wie in 10, 88, 12:

víśvasmā Agníṃ bhúvanāya devā́
Vaiśvānaráṃ ketúm áhnām akṛṇvan |

„Die Götter machten den Agni Vaiśvānara für die ganze Welt zum Weiser der Tageszeiten[4].“

Ebenso 1, 50, 7 und 10, 85, 19 im ersten Hemistich, das Weber (Ind. Stud. 5, 184) auf die Sonne bezieht[5].

6, 7, 5 *Vaíśvānara táva tā́ni vratā́ni*
mahā́ny Agne nákir ā́ dadharṣa |
yáj jā́yamānaḥ pitrór upásthé
'vindaḥ ketúṃ vayúneṣv áhnām ||

1) Der traditionelle Dichter des Liedes, Parucchepa, war ein Sohn des Rājarṣi Divodāsa.

2) D. h. die Tage und Ströme an ihre Gottheit, die Paṇis an ihren Reichtum. Nach Sāy. soll hier *ahan* die Nacht, *div* den Tag bezeichnen.

3) Über *vayúna* vgl. Pischel, Ved. Stud. I, 295 f.

4) Agni hat als Sonne die Himmelsrichtungen und die Zeiten (des Tages und Jahres) festgestellt: 1, 95, 3 *pū́rvām ánu prá díśaṃ pā́rthivānām ṛtū́n praśā́sad ví dadhāv anuṣṭhú* „Die östliche Richtung der irdischen Räume (kennt er). Regulierend bestimmt er die Zeiten in richtiger Folge“. *anuṣṭhú* ist = *samyak* (Say.). Der überlieferte Text *prá díśam* lässt sich gegen die Konjektur *pradíśam* (Roth, Grassmann, Oldenberg) und trotz 2, 42, 2; 9, 111, 3 und VS. 17, 66 gut verteidigen. Es ist hier wie in RV. 4, 29, 3 *jā́nāti* zu *prá* zu supplieren. 4, 29, 3 *śrāvayéd asya kárṇā vājayádhyai júṣṭām ánu prá díśaṃ mandayádhyai* „Lass es seine Ohren hören, dass er sich beeile (?); (er kennt) die gewohnte Richtung (zu uns), um sich zu berauschen“.

5) Doch vgl. RV. 4, 13, 1; VS. 11, 17.

„O Agni Vaiśvānara an diese deine grossen Werke hat noch keiner getastet, dass du eben geboren aus der beiden Eltern Schoss ein Erkennungszeichen erfandest in der Reihenfolge der Tageszeiten“.

7, 41, 4 *utá prapitvá utá mádhye áhnām*

„beim Vorrücken und in der Mitte der Tageszeiten“, d. h. bei vorgerückter Tageszeit und um Mittag.

Das passt noch besser zu meiner Ved. Stud. II, 178 vorgelegten Deutung von *prapitvá* als Tageszeit. Ebenso ist *abhipitvé áhnām* 1, 126, 3; 4, 34, 5; 35, 6 zu verstehen: wenn die Tageszeiten zur Rüste gehen. Dieselbe Bedeutung müssen wir auch für den Singular *áhaḥ* in TBr. 1, 5, 3, 1 annehmen: *Mitrásya saṃgaváḥ: tát púṇyaṃ tejasvy áhaḥ. tásmāt tárhi paśávaḥ samāyanti.* Schon Ludwig spricht zu RV. 10, 39, 12 die Vermuthung aus, dass dort *ubhé áhanī* den Vor- und Nachmittag bezeichne. —

In 1, 92, 5 *svarúṃ ná péśo vidátheṣv añján*
citráṃ divó duhitā́ bhānúm aśret |

ist der Lokativ *vidátheṣu* mit Pischel (Ved. Stud. II, 124) temporal zu fassen: „zur Zeit des *vidátha*“, d. h. wann das Priesterkollegium amtiert, nämlich bei dem *prātaḥsavana*. Ich übersetze nach Pischel: „Die Tochter des Himmels, die (sich selbst) Schminke aufträgt, wie (man Schmalz) auf den Svaru (streicht), verbreitet während des Konvents ihren hellen Schein“.

In ähnlichem Zusammenhang findet sich *vidátha* in AV. 1, 13, 4:

sá no mṛḍa vidáthe gṛṇānā́.

Freilich kann hier von einem Savana keine Rede sein. Der Sprecher in den Beschwörungsliedern des AV. gebraucht bald die Wendung „ich“, bald „wir“. Der Vokativ *brahmaṇaḥ* in 6, 68, 3 zeigt, dass z. B. die Godana-Ceremonie von mehreren Brahmans vollzogen wurde. Ein solches Kollegium von Brahmans heisst in 1, 13, 4 *vidátha*. „Sei uns gnädig, in unserem Bund gepriesen!“ Angeredet ist der Blitz.

5. In den noch unerledigten Stellen erweitert sich der Begriff des *vidátha* zu dem eines *g a ṇ a* im allgemeinen. Wie frater und *ἀδελφός* wird *vidátha* zur Bezeichnung zusammengehöriger oder gleichartiger Dinge verwendet. Die Sprache schwankt zwischen bildlichem Ausdruck und Abstraktion. Deutlich wird jetzt das Brahmodyam in VS. 23, 57:

káty asya viṣṭháḥ káty akṣárāṇi
káti hómāsaḥ katidhā́ sámiddhaḥ
yajñásya tvā vidáthā pṛccham átra
káti hótāra ṛtuśó yajanti ||

„Wie viel Formen des Opfers giebt es, wie viel Silben, wie viele Opferspenden, mit wie vielen wird (Agni) angezündet? Ich frage dich dabei nach den vidathā des Opfers. Wie viel Hotṛs opfern je zur bestimmten Zeit?"

Die folgende Strophe giebt die Antwort darauf:

ṣáḍ asya viṣṭhā́ḥ śatám akṣárāṇy
aśītír hómāḥ samídho ha tisráḥ |
yajñásya te vidáthā prá bravīmi
saptá hótāra ṛtuśó yajanti ||

„Sechs Arten hat es, hundert Silben, achtzig Opferspenden, drei Brennhölzer. Ich thue dir die vidatha des Opfers kund. Sieben Hotṛs opfern je zur bestimmten Zeit".

Diese fünf Begriffe bilden die *vidáthā* des Opfers. Hier lassen *káti* und die Zahlwörter in Str. 58 keinen Zweifel. Es sind die Reihen, die Rubriken, oder noch abstrakter ausgedrückt die Zahlen — dies ist die spätere technische Bedeutung von *gaṇa* — des Opfers.

ṚV. 3. 14. 1 *ā́ hótā mandró vidáthāny asthat*

Sāyaṇa fasst *ā-asthāt* = *prāpnoti*; Ludwig übersetzt: „den Opferversammlungen ist der Hotā genaht", Oldenberg: „has taken his place at the sacrifices". Dies scheint auf den ersten Blick die einfachere Lösung, da sie uns eine neue Bedeutung von *vidátha* erspart. Aber *ā-sthā* bedeutet in den meisten Fällen „besteigen" und wird so in demselben Maṇḍala von Agni gebraucht:

3. 5. 7 *ā́ yónim Agnír ghṛtávantam asthāt*

„Agni hat seine schmalzreiche Stätte bestiegen", d. h. den Feueraltar.

Mit der Reihe, die Agni in 3, 14 bestiegen hat, sind entweder die Altäre der *tretā* gemeint, oder wahrscheinlicher die *dhiṣṇyāḥ* im Sadas, welche einen wirklichen *gaṇa* bildeten und mit ähnlichem Bild in Śat. Br. 3, 6, 2, 1 *vijāmānaḥ* (= *bhrātaro bāndhavāḥ* Sāy.) und *samaṅkāḥ* heissen, in Śat. Br. 9. 4. 3, 1 aber als die *viśaḥ* aufgefasst werden, während der *agniś citaḥ* das *kṣatram* vorstellt.

Noch deutlicher schimmert das ursprüngliche Bild von der Gilde und ihrem Oberhaupt in der folgenden Stelle durch:

ṚV. 3, 8, 5 *jātó jāyate sudinatvé áhnām*
samaryá ā́ vidáthe várdhamānaḥ |
punánti dhī́rā apáso manīṣā́ |
devayā́ vípra úd iyarti vā́cam ||

Str. 1—5 des Lieds verherrlichen den *yū́pa*, 6—10 die *sváravaḥ*. Beide sind keineswegs identisch, wenn auch bei den *sváravaḥ* wegen *caṣā́lavantaḥ* in Str. 10 kaum an den *svaru* des späteren Rituals gedacht werden kann. *yū́pa* ist der grössere Hauptpfosten,

die *sváravaḥ* dagegen scheinen im RV. kleine Nebenpfosten zu sein, die vielleicht — nach Str. 7 — bei dem Behauen des grossen Pfostens abfielen, wie der spätere *svaru* (Weber, Ind. Stud. 9, 222). Alle zusammen bilden ein *vidátha* eine Gilde, innerhalb deren der *yūpa* als der *śréyan* (Str. 4) angesehen wurde; cf. den oben erwähnten *śreṣṭhin*. Seine erste Geburt ist im Wald; sein Einzug auf den Opferplatz, wo er geschmückt und gesalbt wird, galt als seine zweite Geburt[1] (*jāyamānaḥ* in Str. 4, *jāyate* in 5); sein Aufrichten als das Heranwachsen nach dieser. Oldenberg hat zweifellos Recht, dass mit *párivīta* in Str. 4 auf das *upanayanam* angespielt wird. Ich übersetze nunmehr: „Jung, schön gekleidet, gegürtet ist er erschienen; er wird der Oberste, wieder geboren. Die weisen Seher richten ihn auf, nachsinnend, im Geiste die Götter herbeiwünschend. (5) Geboren wird er wiedergeboren zu glücklicher Stunde, im Wettstreit[2]) in seiner Gilde gross werdend. Es reinigen ihn die weisen Werkleute mit Bedacht; der opfernde Brahmane erhebt seine Stimme".

6. Noch ein Wort über *vidathyà*! Festzuhalten ist die nach Pāṇ. 4, 4, 98 und 5, 1, 5 angezeigte Auflösung durch *vidathe[ṣu]* *sādhu* oder *vidathāya hita*. *rátha vidathyà* in 10, 41, 1 ist der dem opfernden Kollegium frommende Wagen der Aśvin. Die Beziehung auf die bei dem Somaopfer kooperierenden Priester ist aus den vorangehenden Worten *sávanā gánigmatam* zu entnehmen. Ebenso ist *vidathyàm rayím* in 6, 8, 5 der der Opfergenossenschaft genehme Gewinn (die *dakṣiṇā*). Der Agni *vidathyà* in 3, 54, 1, die Vergleiche *vidathyò ná samrā́ṭ* 4, 21, 2 und *vidathyàm ná vīrám* „wie einen in der Zunft beliebten Wortführer" 7, 36, 8 sind oben erledigt. Hingegen ist *vīrá* „der Sohn" in 1, 91, 20:

sómo vīráṃ karmaṇyàṃ dadāti
sādanyàṃ vidathyàṃ sabhéyam.

Der Sinn von *vidathyà* aber bleibt derselbe wie in den zuletzt angeführten Stellen: „der Gilde oder Zunft genehm, bei seinen Standesgenossen beliebt", ebenso AV. 20, 128, 1, wo *sabhéyaḥ* und *vidathyàḥ* gleichfalls asyndetisch nebeneinander stehen. Dies ist aber nicht der Fall bei *sabhāvatī* und *vidathyā* in RV. 1, 167, 3:

gúhā cáranti mánuṣo ná yóṣā
sabhā́vatī vidathyèva sám vā́k |

Hier haben Ludwig und Bloomfield (p. 13 n. und 18) das Wörtchen *ná* übersehen. Zu übersetzen ist das Hemistich etwa so: „Wie eine heimlich zu Männern gehende Frau (geht) sie mit (den Marut), eine Corona (von Liebhabern) besitzend, so wie eine

1) Ebenso *jātá* in RV. 7, 33, 13 zu fassen. Ved. Stud. 1, 260.
2) Mit den *sváravaḥ*.

zunftgerechte Rede (eine Corona von Hörern hat)". Zu *sám* ergänzt man am einfachsten nach Pāda c *carati*. —

In 7, 43, 3 *ā́ viśvā́cī vidathyàm anaktu*

kann man mit Sāyaṇa zu *viśvā́cī* den Opferlöffel, zu *vidathyàm* aber die Opferflamme ergänzen, vgl. *ā́ tvā́m anaktu práyatā havíṣmatī* 8, 60, 1. Wer sich von Sāyaṇa emanzipiert und aus dem ṚV. selbst die betreffenden Substantive zu den Adjektiven ergänzen will, muss bei *viśvā́cī* mit Grassmann an *viśvā́cyā dhiyā́* 9, 101, 3, bei *vidathyàm* aber an *śruṣṭír vidathyà* 7, 40, 1 denken. Diese letzte Stelle mag einer besonderen Abhandlung über *śruṣṭí* vorbehalten bleiben.

Index.

Über Ugra als Kommentator zum Nirukta.

Von

Theodor Aufrecht.

Im ersten Teil von CC. p. 297 habe ich Ugra nach den folgenden Quellen als Verfasser eines Kommentars zum Nirukta angegeben. 1) Paris (D. 136 a) nach S. Munk's ungedrucktem Katalog. — 2) Benares Supplement to the Pandit Vol. 3 (in folio): Niruktabhāṣyam. Ugrācāryakṛitam uttarārdham aśuddhaṃ ca. Lipikālaḥ 1791. Seite 1. — Niruktabhāṣyam pūrvārdham Ugrācāryakṛitam asyaiva Niruktavṛittir iti nāmāntaram. Lipikālaḥ 1852. Seite 2. — 3) A Catalogue of Saṃskrit Manuscripts in private libraries of the North-West Provinces. Seite 16: Niruktavṛitti. Author Ugrācārya. In the possession of Trilocana Pandit, Benares. Old and apparently correct. Written in the year 1705 Vikrama. — 4) Journal of the Asiatic Society of Bengal 1869, 140. — Dazu kommt 5) Niruktavṛitti by Ugrācārya. In Sūcīpustaka. Calcutta 1838, p. 77.

Von Anfang an schien mir der Name Ugra verdächtig. Am 26. März vorigen Jahres wandte ich mich an Arthur Venis, den Principal des Sanskrit College in Benares, mit der Bitte, mir eine Abschrift des vermeintlichen Kommentars von Ugra besorgen zu lassen. Dieses versprach er bereitwillig und teilte mir zugleich mit: 'Pandit Trilocana of Benares is unknown to any of us'[1]. Am 30. Juni erhielt ich von Vindhyeśvarīprasādaśarman, Librarian Sanskrit College Benares, das folgende Schreiben:

श्रीमत्सु निवेदनम् ॥ काशीविद्यासुधानिधिनामके पत्त्रे (The Pandit) राजकीयवाराणसीविद्यामन्दिरसरस्वतीभवनवर्त्तिपुस्तकानां मुद्रिते सूचीपत्त्रे विन्यस्तस्य निरुक्तभाष्यस्य उग्राचार्यकृतस्य प्रतिलिपिः भवल्लिखितपत्त्रानुसारेण कृतास्ति । किन्तु तदादर्शपुस्तके “भगवद्दुर्गाचार्यस्य कृतौ” इत्यत्र केनचिदल्पज्ञेन “भगवदुग्राचार्यस्य कृतौ” इति

1) Der Mann, der mehrere vedische Handschriften besass, mag seit 1874 gestorben sein.

परिशोधितं तथैव उक्तसूचीपत्त्रे ऽपि मुद्रितम् । वस्तुतस्तु स एवायं दुर्गाचार्यकृतो ग्रन्थः यश्च एशियाटिक्सोसाइटीबंगालद्वारा बिबलिओथिकाइण्डिकाश्रेण्यां मुद्रितो निरुक्तभाष्यग्रन्थः । एवं स्थिते तत्प्रतिलिपेरावश्यकं चेत् सत्वरं गन्तुमर्हतीति यथाज्ञापयन्ति भवन्त इति शम् ॥

Monsieur L. Finot schrieb mir am 17. August über die Pariser Handschrift wie folgt:

Pour répondre à la question que vous avez adressée à M. Barth et qu'il m'a transmise, j'ai examiné, dès mon retour à Paris, le ms. de la Bibl. Nat. coté Devanagari 136 A. C'est un ms. en papier divisé en 2 tomes, contenant resp. 204 et 114 ff. Il contient le commentaire de Durga sur le Nirukta publié dans la Bibl. Indica.

(Fol. 1:) *pūrvārddha nirukta uttarārddha* 318.
204 114

(Fol. 1 v°:) *śrīgaṇapataye namaḥ* ‖ *uditaḥ pāṇinīyaṃ tu śikṣa jyotis tataś chandaḥ pañcādhyāyī nighaṃtoś ca niruktaṃ upari sthitaṃ*, etc. — (Fol. 204:) *enar aśvinau mantradṛk stauti stauti* | *ekadaśo dhyāyaḥ* ‖ *yavanto mantraḥ sarvaśākhasu teṣu pariguṇapadani lakṣaṇoddeśatas tanī sarvaṃ eva vyakhyatāni nirukta samāpta.*

saṃvat 1896 *kārtika śukla* 14 *budha.*

(2[me] partie. Fol. 1:) *uttarārdha nirukta* 114.

(v°:) *śrīgaṇeśāya namaḥ athato daivatam prakaraṇaṃ vyakhyāsyāma iti vākyaśeṣaḥ evam hetau aha kiṃ satatraṃ punas tad daivataṃ prakaraṇam iti ucyate.* (Fol. 114, fin:) *bhuktavatsu puruṣeṣu iti saptadaśasya caturthaḥ padaḥ* (= Bibl. Indica, IV, p. 333).

Nach diesen beiden Zeugnissen ist Ugra aus irgend einem Grunde für Durga verschrieben und der erstere für immer aus der Liste von Kommentatoren zu streichen und in den Strom der Vergessenheit zu senken.

dohada.

Zur Bestätigung der von Heinrich Lüders (Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften von Göttingen 1898, 2) gegebenen Etymologie führe ich eine Erklärung von Vijñanesvara zu Yajñavalkya 3, 79 an: *garbhasyaikaṃ hṛdayaṃ garbhiṇyaś caparam ity evaṃ dvihṛdayayāḥ striyā yad abhilaṣitaṃ tad dohadam.* — *Tathā ca Suśrute: dvihṛdayaṃ narīṃ dauhṛdinīm acakṣate.*

Anzeigen.

Carl Kutta. Über Firdūsīs Reime im Šāh-Nāma und ihre Bedeutung für die Kenntnis der damaligen Aussprache des Neupersischen, München 1895.

Diese vor kurzem aufgetauchte Dissertation behandelt das gleiche Thema, wie mein Aufsatz über „Reimende ê, î, ô, û im Šâhnâme“ in KZ. 35, 155 ff., der im September 1897 erschienen ist. Trotzdem ist dieser aber älter als jene. Von der Dissertation ist nämlich, wie ich erfahren habe, nur der erste Bogen im November 1895 gedruckt worden, der zweite dagegen erst im Mai 1898, als der Verfasser über ein halbes Jahr im Besitze meines Aufsatzes gewesen sein muss (durch Postkarte vom 1. Sept. 97 war er von mir auf ihn aufmerksam gemacht worden, Anfang Oktober hatte ich ihn dann selbst ihm überschickt). Dass K. meinen Aufsatz für den zweiten Bogen seiner Dissertation benutzen musste, war klar. Er hat dies aber in einer Weise gethan, gegen die ich Widerspruch erheben muss: er hat sich nämlich von mir gefundene Resultate angeeignet, ohne mich zu nennen.

Auf S. 31 wird als Reimwort des Šāhnāmes *nēš* aufgeführt. Dieses erscheint jedoch im Epos als solches nicht, wohl aber in KZ. 35, 171 mit einem Belege aus Sa'dī. K. hat es aus Versehen aus meinem Aufsatze übernommen. Da es zweimal bei ihm vorkommt, kann es kein Druckfehler sein.

Auf S. 25 wird ohne jede nähere Angabe ein np. Substantiv *čēd* eingeführt. Das Wort ist KZ. 35, 164 von mir entdeckt worden. K. hat dies übersehen und sich die Bereicherung des np. Wörterbuches arglos angeeignet. Ohne einige erklärende Worte dazu kann aber kein Leser etwas mit dem bisher ganz unbekannten Buchstabenkomplex anfangen. K. zweifelt keinen Augenblick an der Aussprache mit *ē*, obgleich das Wort nur ein einziges Mal vorkommt. Dagegen setzt er in dem ebenfalls wie *čēδ* auf *umēδ* reimenden *-ēδ* der 2. Plur. des Verbs *-īd* an und ist erstaunt, als ihn Nöldeke darüber belehrt, dass *-ēδ* die einzige richtige Aussprache sei — *bēδ* „ihr seid“ kennt er gar nicht. Den wertvollen Reim 38, 62 sucht er durch die Bemerkung verdächtig zu machen, dass er gegen das Waçlgesetz verstosse und macht damit Firdausī den Vorwurf, ein Gesetz der Metrik nicht beachtet zu haben, von dem K. gar

nicht weiss, wie alt es ist. Ebenso setzt er den Eigennamen *J̌amhur*, der auch nur ein einziges Mal auf das unanfechtbare *u* in *dur* reimt, mit *ō* an, an *čēδ* (wie Mohl) aber denkt er nicht, sondern nur an ein bisher ganz unbekanntes *čēδ*. Hätte er analog seinen Lesungen *-īδ* oder *J̌amhōr*, das bekannte *čēδan* herangezogen, so hätte er das Subst. *čēδ* eigentlich auch kurz erklären müssen, aber schliesslich hätte doch ohne dies der Leser in ihm die Bedeutung „Sammlung“ oder dgl. vermuten können, während *čēδ* einfach in der Luft steht.

Ebenso trägt K. nicht das geringste Bedenken, *pōδ* zu sprechen. Dies *ō* ist wie in *padrōδ* gegen jede bisherige Annahme. Die Verhältnisse liegen hier nicht so ganz selbstverständlich, ich habe sie KZ. 35, 182 ff. klar gestellt. Über die Auffälligkeit von *durōδ*, *padrōδ* und *fazōδ* äussert K. sich S. 24 in gesperrter Schrift. Dass *pōδ* mindestens ebenso auffällig ist, ist ihm entgangen, das Wort hätte sonst neben diesen dreien nicht fehlen dürfen. K., der in diesen Fällen die Maǰhulvokale so genau erkannt hat, erkennt die Aussprache *kabūδ* daneben nicht. Er stellt die Behauptung auf, „der viel nachlässigere und chronologisch spätere“ Farīdeddīn 'Aṭṭar reime richtig *kabōδ* gegen Firdausī's *ū*, statt zu sehen, dass 'Aṭṭar auch *furūδ* (nicht mehr *furōδ*) spricht, wie er np. *δ* auf arab. *d* reimt (S. 18; ebenda *umēδ* auf arab. *mustafīd*) — wie weit diese Reime ursprünglich sind, muss hier unberührt bleiben. K. lässt *rasī* (2. Sing.) auf *-ē* der Einheit (*basē*) reimen (S. 10, 12); die Bemerkungen auf S. 8 9 und 9 Anm. sind höchst konfus und falsch (er kannte damals KZ. 35 noch nicht). Solche Unklarheiten in Einzelnem und daneben die scharfe Einsicht in anderem, besonders dem Satze, dass Maǰhul und Ma'ruf nicht auf einander reimen können, dem Hauptergebnisse der ganzen Untersuchung! Einen günstigen Eindruck von K.s Urteilsfähigkeit macht es auch nicht, wenn er Aussprüche thut, wie: „np. *pūy* ist nach dem phlv. *pōyītan* mit *ō* anzusetzen“ (er hat sich wohl den Geist eines Mittelpersers citiert und sich von ihm das Wort vorsprechen lassen?), oder „der Imperativ *ēst* zu *istādan* hat dagegen *ē*“. Er weiss, dass *šōy* (von *šustan* „waschen“), *kōr*, *samōr* u. a. „etymologisch sicheres“ *ō* haben, teilt aber leider die sicheren Etymologieen nicht mit (er meint wohl auch nur Übereinstimmungen des Vokals mit anderen iranischen Sprachen oder dem Armenischen).

Doch genug. Das unvorsichtig übernommene *nēš* liefert den faktischen Beweis, dass K. meinen Aufsatz benutzt hat, *čēδ*, *pōδ* etc. sind die weiteren Indizien. Für „das nächste Jahr“ verspricht K. auf S. 32 „eine vollständige und systematische Ausführung dieser nur summarischen flüchtigen Übersicht“; das wäre also 1899, nicht etwa 1896, wie die Rückdatierung auf 1895 vorn glauben machen soll.

Paul Horn.

Namenregister[1]).

Sachregister[1]).

1) * bezeichnet die Verfasser und Titel der besprochenen Werke.

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
2) die resp. Jahresbeiträge an unsere Commissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direct portofrei oder durch Vermittelung einer Buchhandlung regelmässig zur Auszahlung bringen zu lassen;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. *Praetorius* (Franckestrasse 2), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*“ (Friedrichstrasse 50) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mittheilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redacteur, Prof. Dr. *Windisch* in *Leipzig* (Universitätsstr. 15) zu senden.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 15 *M.*, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft für Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 *M.* (= £. 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung auf Lebenszeit in Deutschland und Östreich 15 *M.*, im übrigen Ausland 30 *M.*

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Östreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

